



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA

**“CAMINHO DOS BÚZIOS”: ROTEIRO ETNOGRÁFICO POR TEMPLOS
RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA COMO
PROPOSTA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA**

SAMUEL DA SILVA BRITO

SÃO CRISTÓVÃO – SE

2026





UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA

**“CAMINHO DOS BÚZIOS”: ROTEIRO ETNOGRÁFICO POR TEMPLOS
RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA COMO
PROPOSTA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA**

SAMUEL DA SILVA BRITO

SÃO CRISTÓVÃO – SE

2026



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

B862c Brito, Samuel da Silva
“Caminho dos búzios”: roteiro etnográfico por templos religiosos de matriz afro-brasileira como proposta para o ensino de história / Samuel da Silva Brito; orientadora Sheyla Farias Silva. – São Cristóvão, SE, 2026.
197 f.: il.

Dissertação (Mestrado Profissional em História) Universidade Federal de Sergipe, 2026.

1. História - Estudo e ensino. 2. História oral – Junqueiro (AL). 3. Candomblé – Junqueiro (AL). 4. Tradição oral. I. Silva, Sheyla Farias, orient. II. Título.

CDU 94:37(813.5)

SAMUEL DA SILVA BRITO

**“CAMINHO DOS BÚZIOS”: ROTEIRO ETNOGRÁFICO POR TEMPLOS
RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA
COMO PROPOSTA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA/UFS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Linguagens e Narrativas Históricas: produção e difusão

Orientadora: Profa. Dra. Sheyla Farias Silva

SÃO CRISTÓVÃO – SE

2026

SAMUEL DA SILVA BRITO

**“CAMINHO DOS BÚZIOS”: ROTEIRO ETNOGRÁFICO POR TEMPLOS
RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA COMO PROPOSTA PARA O
ENSINO DE HISTÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA/UFS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Aprovado em: 31 de março de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Sheyla Farias Silva (orientadora)
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Prof^ª. Dra. Mariana Bracks Fonseca (Avaliadora interna)
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Prof. Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes (Avaliador externo)
Universidade Federal de Alagoas – UFAL

DEDICATÓRIA

À minha mãe, meu primeiro vínculo ancestral.
E a todas aquelas e aqueles que diante da
obrigação com Orixá e com o seu destino,
levantaram Ilês, abriram caminhos e
inscreveram seus nomes nas encruzas, na
memória e na história dos cultos de matriz/raiz
afro-indígenas junqueirense.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Oxalá por me permitir chegar até aqui, por me mostrar que esse caminho era possível e por ser essa força transformadora em minha vida, *Oxalá, èdà tó ga jù lọ, orísun ọgbón àti ìmólẹ̀, tó ń tónà àwọn ìsísẹ̀ àwọn tó ń wá ìṣòkan tòótó. Epà Bàbá!!* (Oxalá, o ser supremo, a fonte da sabedoria e da luz, que guia os passos daqueles que buscam a verdadeira unidade. Obrigado, Pai!!)

Aos meus pais, Dona Zezita e Seu Orácio, em especial a minha mãe que sempre foi meu apoio incondicional, movendo o mundo para me ajudar. Ela acreditou em mim quando nem eu mesmo acreditava. Como água que acalma, mesmo no momento de silêncio, me amparava.

À minha esposa, Ana Beatriz, meu porto seguro, encontro de amor, cumplicidade e partilha. Por todo colo e incentivo diante de todos os desafios e adversidades. A pessoa que sempre enxergou o meu potencial, que me convidava a olhar para mim mesmo e ver o homem que sou e o que posso ser.

Aos sacerdotes e sacerdotisas participantes desta pesquisa, minha prima biológica, Maria de Fátima Santos (Mãe Fátima D'Oxum), Edvan Barbosa da Silva (Tatetu Deuacy D'Oxóssi), Ricardo José Correia Lins (Tatetu Chagundê D'Kaviungo), Francisco Pereira da Silva (Pai Chiquinho), meu primo biológico, José Alcino dos Santos (Babalorixá Obalynan D'Xangô) e José Ailton da Silva (Babalorixá Obadegy D'Xangô). Cada conversa foi um encontro de sabedoria, encanto e fortalecimento, o meu muito obrigado.

Ao Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da Universidade Federal de Sergipe - UFS pelo suporte e pela possibilidade de incremento através das disciplinas, dos professores e da própria pesquisa.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pelo apoio através da concessão da bolsa, pois sem ela não seria possível materializar esta pesquisa.

Ao amigo Jader Tiago que me apoiou durante toda a jornada, nunca deixando desamparado financeiramente em todas as viagens de Junqueiro para Aracaju, bem como nas viagens para congressos. E, ao companheiro de cadeira na Academia Junqueirense de Letras, Ciências, Arte e Cultura (ACADEJUNCO), Prof. Dr. Paulo de Jesus, que forneceu materiais dos mais diversos sobre a história local.

Aos colegas e amigas do mestrado que compartilharam comigo as viagens, os desafios e incertezas, mas também risos, conquistas e crescimento. Em especial à Cristiano e Flávia, pesquisadores comprometidos e seres humanos acolhedores, que me abraçaram desde o

primeiro momento de chegada ao Mestrado, trago-os em meu coração. Agradeço também ao camarada Cleones Gomes dos Santos que sempre me apoiou para que eu fizesse o ProfHistória.

À minha orientadora Sheyla Farias Silva que propôs acolhimento, incentivo e apoio. Nunca esquecerei sua frase: “Samuel, desacelere e produza”. Agradeço por toda a paciência, contribuições e por ter acreditado no trabalho desde o início. Foi uma encruzilhada de possibilidade que me permitiu chegar até aqui. Sou grato pela confiança depositada em mim, bem como pelas conversas, o incentivo e a relação que construímos além da universidade. Sheyla, com o olhar apurado de uma exímia matriarca, sempre coerente em todas as questões que eu apresentava e com um direcionamento certo. Oxalá mostrando mais uma vez sua presença em minha vida. Agradeço pela disposição em ensinar e querer me ver crescer.

Aos professores que compuseram a banca do exame de qualificação, Profa. Dra. Mariana Bracks Fonseca e Prof. Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes, agradeço a leitura atenta e cuidadosa, as considerações e a disposição em contribuir com este trabalho.

Canto Para Oxum*Oro mi má**(Deus é maior)**Iya Abadô Aie ie o**(me ajudou a vencer)**Oro mi maió**(Deus é maior)**Oro mi maió**(Deus é maior)**Iya Abadô Aie ie o**(me ajudou a vencer)**Oro mi má**(Deus é maior)**Oro mi maió**(Deus é maior)**Oro mi maió**(Deus é maior)**Iya Abadô Aie ie o**(me ajudou a vencer)***Composição: Bantos Iguape**

RESUMO

A presente dissertação, desenvolvida no Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História, foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, apresenta como tema uma reflexão acadêmica sobre a importância do estudo sobre religiões de matriz/raiz afro-brasileira e a sua relevância enquanto eixo para um Ensino de História Afrocentrada. Como objeto de pesquisa foram selecionadas as práticas cotidianas, as memórias e as experiências transmitidas oralmente nos templos religiosos de matriz/raiz afro-indígena de Junqueiro-AL, analisando como ocorre, epistemologicamente, o ensino das histórias de luta/resistência e da travessia do Atlântico, a hierarquia social, as regras de conduta, os valores morais, éticos e religiosos. Como essa proposta traz uma ponderação sobre a questão ancestral e a Tradição Oral africana, principalmente das categorias do tradicionalista e do *griot*, entendi que tal reflexão mantém proximidades com o objeto da pesquisa e, sua relevância reside na importância da conexão dos saberes e fazeres historicamente reconstruídos na diáspora e suas correlações com a história e memória. A tradição oral africana tem por princípio a ideia de homem, de local e de universo; para situá-la no global, é preciso estudá-la a partir da sua criação e da sua transmissão. Para tanto, busquei embasamento na metodologia da Tradição Oral, nas análises acadêmicas sobre história oral e na conexão entre entrevistado e entrevistador e no testemunho gravado. O legado da Nova História enfraqueceu a rigidez do Positivismo, focando assim, na investigação histórica de grupos invisibilizados ou experiências individuais, no tempo presente, na vida cotidiana. Concomitantemente, utilizei a metodologia da etnografia, a partir de entrevistas e trabalho de campo, configurado no mapeamento e na roteirização dos templos. A dissertação resultou na produção do Recurso Educacional Aberto (REA), “Caminho dos Búzios”, ferramenta tecnológica, contendo dados, mapas, informações, recursos didáticos e de apoio para toda a comunidade escolar. A dissertação será disponibilizada no site do ProfHistória, com a finalidade de subsidiar práticas docentes, no formato de Difusão da Narrativa Histórica. Espero que esta dissertação contribua com Ensino de História para a Educação das Relações Étnico-raciais, visibilizando os silenciamentos historicamente produzidos.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino de História Afrocentrada. Ancestralidade. História Oral. Tradição Oral.

ABSTRACT

This dissertation, developed within the Professional Graduate Program in History Teaching, was carried out with the support of the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 00, presents as its theme an academic reflection on the importance of studying religions of Afro-Brazilian origin and their relevance as a framework for Afrocentric History Teaching. The research object selected was the daily practices, memories, and experiences transmitted orally in the Afro-Indigenous religious temples of Junqueiro-AL, analyzing how, epistemologically, the teaching of histories of struggle/resistance and the crossing of the Atlantic, the social hierarchy, the rules of conduct, and moral, ethical, and religious values occurs. As this proposal involves a consideration of ancestry and African Oral Tradition, particularly the categories of the traditionalist and the griot, I understood that this reflection maintains proximity to the research object, and its relevance lies in the importance of connecting historically reconstructed knowledge and practices in the diaspora and their correlations with history and memory. African oral tradition is based on the idea of man, place, and universe; To situate it globally, it is necessary to study it from its creation and transmission. To this end, I sought support in the methodology of Oral Tradition, in academic analyses of oral history, and in the connection between interviewee and interviewer and in recorded testimony. The legacy of the New History weakened the rigidity of Positivism, thus focusing on the historical investigation of invisibilized groups or individual experiences in the present time, in everyday life. Concomitantly, I used the methodology of ethnography, based on interviews and fieldwork, configured in the mapping and scripting of the temples. The dissertation resulted in the production of the Open Educational Resource (OER), "Caminho dos Búzios" (Path of the Cowrie Shells), a technological tool containing data, maps, information, teaching resources, and support for the entire school community. The dissertation will be available on the ProfHistória website to support teaching practices in the format of Dissemination of Historical Narrative. I hope that this dissertation contributes to the teaching of History for the Education of Ethnic-Racial Relations, making visible the silences historically produced.

KEYWORDS: Teaching Afrocentric History. Ancestry. Oral History. Oral Tradition.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa Sentimental sobreposto a um mapa topográfico, neste foram inseridos detalhes da comunidade de terreiro em que viveu Samuel da Silva Brito, durante sua infância e adolescência, destacando a Rua do Cruzeiro.....	17
Figura 2	Quadro Comparativo: Referências sobre Junqueiro.....	38
Figura 3	Mapa Político Administrativo do Estado de Alagoas	41
Figura 4	Mapa Político Administrativo Junqueiro-AL.....	42
Figura 5	Inventário de escravizados de propriedade de Anna da Anunciação e Silva	43
Figura 6	Mapa dos Locais de Culto de Religiões de Matriz/Raiz Afro-brasileira em Junqueiro.....	48
Figura 7	Distribuição dos Locais de Culto de Matriz/Raiz Afro-indígenas por Localidades Geográficas do Município de Junqueiro.....	49
Figura 8	Linha do tempo Histórica do Candomblé Nação Angola Intercâmbio Cultural Aracaju – São Sebastião – Junqueiro.....	55
Figura 9	Filhos de Santo de Deuacy D’Oxossi.....	56
Figura 10	Página inicial do Site Caminho dos Búzios.....	76
Figura 11	Etapas de construção do website.....	77
Figura 12	Nota de Apresentação do website.....	78
Figura 13	Aba Roteirização.....	79
Figura 14	Imagem do Google Maps com todo o mapeamento dos locais de culto de Matriz/raiz Afro-indígena de Junqueiro.....	81
Figura 15	Aba Templos Mapeados.....	82
Figura 16	Aba Dados.....	83
Figura 17	Aba Base Teórica.....	84
Figura 18	Aba Banco de Atividades.....	85
Figura 19	Aba Roteiros de Estudo do Meio.....	86
Figura 20	Acervo Multimídia.....	87

LISTA DE SIGLAS

BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CNE	Conselho Nacional de Educação
EDUCAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FFPP	Faculdade de Formação de Professores de Penedo
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação
OCMJ	Orientações Curriculares do Município de Junqueiro
PCN	Parâmetros Curriculares Nacionais
REA	Recurso Educacional Aberto
SEADES	Secretaria de Estado da Assistência e Desenvolvimento Social
SEMED	Secretaria Municipal de Educação de Junqueiro-AL
SEDUC	Secretaria da Educação do Estado de Alagoas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Tradição Oral e Oralidade: Diálogos com a História Oral.....	23
1.2 Metodologias da Oralidade para uma Escrita da História desde os Terreiros	29
2 AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS DE JUNQUEIRO....	41
2.1. A Origem de Junqueiro.....	41
2.2. Histórico dos cultos de matriz afro-indígenas de Junqueiro.....	47
2.2.1. A constituição dos locais de culto afro-indígenas em Junqueiro.....	47
2.2.2. A Instalação dos Primeiros Terreiros: redes sociais e etnografia histórica.....	50
3 AFROCENTRICIDADE, EDUCAÇÃO E O ENSINO DE HISTÓRIA.....	58
3.1. Afrocentricidade na Educação: para além da inclusão, a centralidade.....	58
3.2. Ensino de História no Brasil e as possibilidades de um currículo afrocentrado.....	60
3.3 A Afrocentricidade e os fundamentos da educação.....	65
4. WEBSITE “CAMINHO DOS BÚZIOS”: ENSINO DE HISTÓRIA, TECNOLOGIAS DIGITAIS, TRADIÇÃO, ORALIDADE E MEMÓRIA.....	73
4.1. Do Arquivo Digital ao Futuro Ancestral: REA como ponte entre Afrocentricidade e os Saberes dos Terreiros.....	74
4.2. Construindo o Recurso Educacional Aberto (REA) <i>Caminho dos Búzios</i>	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS.....	94
GLOSSÁRIO.....	101
APÊNDICE I – ENTREVISTAS ORAIS TRANSCRITAS.....	121

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação, desenvolvida no Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História, apresenta uma reflexão acadêmica sobre a importância do estudo das religiões de matriz/raiz afro-brasileira e a sua relevância enquanto egiptologia para um Ensino de História Afrocentrada. O objetivo desta dissertação foi realizar a produção de um roteiro etnográfico pelos espaços de culto afro-indígena¹ de Junqueiro-AL. A partir desse itinerário afrocultural, foi confeccionado um Recurso Educacional Aberto (REA) chamado de “Caminho dos Búzios”², ferramenta tecnológica, no formato de *website*, produzida com o objetivo de disponibilizar o mapeamento e a roteirização dos templos religiosos. Bem como dados, informações, recursos didáticos e de apoio para toda a comunidade escolar.

Para essa análise, selecionei como objeto de pesquisa, o estudo sobre as práticas cotidianas e as experiências ancestrais compartilhadas pelos sacerdotes e sacerdotisas consultados na fase de coleta de entrevistas. Especificamente, durante essas conversações, surgiu o problema da pesquisa: a implementação inconsistente, por parte do Município de Junqueiro, da Lei N° 9.394/96, com a redação dada pelas Leis N° 10.639/2003 e N° 11.645/2008, e da Resolução CNE/CP N° 1/2004, fundamentada no Parecer CNE/CP N° 3/2004. E a pergunta: porque as Unidades Escolares da rede municipal de educação não estão aplicando efetivamente as políticas para Educação das Relações Étnico-Raciais - EREER e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena, nos currículos escolares?

Obtive respostas para a indagação acima, ao analisar os resultados da pesquisa “*Lei 10.639/03 e Lei 11.645/08: A atuação da Secretaria Municipal de Educação no ensino de*

¹ O termo *afro-indígena* refere-se a tradições religiosas brasileiras que mesclam elementos das culturas africanas e indígenas, focando na natureza, ancestralidade, entidades espirituais, orixás e inquices. Um exemplo disso são os cultos aos Caboclos e outras entidades da Jurema, incorporados aos cultos afro-brasileiros, fato este que presenciei em minha imersão etnográfica pelos locais de culto de matriz/raiz afro de Junqueiro. Casas de culto afro-brasileiro que também podem ter outras designações, como roça, barracão e ilê axé. Ao final desta dissertação, foi incorporado um glossário elaborado por Fonseca (2020) como material didático de apoio, visando facilitar a compreensão de termos e conceitos próprios das religiões de matriz afro-brasileira abordados ao longo do trabalho.

² O termo escolhido tanto para o Recurso Educacional Aberto, quanto para o título da dissertação, “Caminhos dos Búzios”, é uma referência ao *Jogo de Búzios*, prática ancestral utilizada para consultar os orixás e obter orientação sobre questões diversas da vida (BENISTE, 1999). Tal prática divinatória está presente em todos os templos pesquisados no mapeamento que originou o *website* (REA) e este *caminho* etnográfico foi vivenciado em minha imersão por aqueles locais sagrados. Por isso o chamei de “Caminhos dos Búzios”. O título também é uma alusão à peça principal da pesquisa da antropóloga Larissa Fontes (2021): um **capacete coberto de búzios**, semelhante aos utilizados nos cultos de alguns templos de Salvador e que conectam os cultos que resistem na capital baiana. Fontes (2021) ao pesquisar e fotografar a Coleção Perseverança – conjunto de indumentárias, esculturas e todos os tipos objetos sagrados, inclusive o capacete em búzios, roubados dos templos religiosos, durante a Operação Xangô, e que hoje fazem parte do acervo do IHGAL -, conseguiu encontrar um *caminho* que interliga o Candomblé de Salvador e o Candomblé de Alagoas, através do Orixá *Baiani*, desaparecido dos cultos afro-alagoanos, desde o episódio da Quebra dos Terreiros, ocorrido naquelas terras em 1912. O Quebra, foi o episódio que fez rezas emudecerem nos terreiros da capital alagoana, resultando, segundo Gonçalves Fernandes (1937), no degradante “xangô rezado baixo”: sem rodas de dança, sem uso de tambores e atabaques.

história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas da rede pública”³, realizada por mim, com o auxílio do Prof. Amauri Vieira, coordenador dos Anos Finais e da Profa. Valdene Silva Santos, articuladora do Programa Escola 10, ambos lotados na SEMED Junqueiro.

Os resultados desta pesquisa encontram-se nos apêndices desta dissertação e teve embasamento a partir da estrutura de outra pesquisa realizada pelo Geledés Instituto da Mulher Negra e Instituto Alana, intitulada de *Lei 10.639/03: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira*, pesquisa realizada com seis Secretarias Municipais de Educação localizadas nas regiões Norte, Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil revela práticas concretas de implementação curricular antirracista. O estudo visa oferecer parâmetros e inspirar outras redes de ensino a trilharem caminhos semelhantes.

A pesquisa que realizei se enquadrou na categoria Práticas Pedagógicas e Curriculares, e teve como abordagem e foco de investigação, a análise de como os temas são integrados ao currículo (se de forma transversal ou pontual), as práticas dos professores e a reação da comunidade escolar. Os dados quantitativos revelam quatro fragilidades estruturais principais para que haja implementação da EREER por parte da SEMED na rede pública de ensino de Junqueiro: institucionalização frágil; suporte financeiro insuficiente; capacitação desconectada da sala de aula; ações pontuais, não sistêmicas.

Na pesquisa, apenas **37%** confirmaram que sabiam da existência de uma coordenação específica de Educação para as Relações Étnico Raciais na SEMED e que existia uma profissional para cuidar de EREER. Para **32%** dos profissionais que responderam à pesquisa, confirmaram que há uma regulamentação própria, mas isso está dissociado da estrutura da SEMED, reforçando a ideia de institucionalização frágil, o que dificulta a implementação de Leis específicas. Sobre o segundo ponto, apenas **16%** dos profissionais sabiam da existência de uma dotação orçamentária específica para implementação das Leis. Isso indica que as ações pontuais (as que ocorrem anualmente) dependem de verbas públicas ou são subfinanciadas, mostrando que o suporte financeiro é insuficiente para que haja o mínimo de recursos para a implementação das Leis.

Apenas **11%** dos profissionais que responderam à pesquisa, citam que há formações específicas para os professores da rede. Para estes, as formações existem, porém na maioria das

³ A pesquisa aconteceu durante a Formação em Educação para as Relações Étnico Raciais (ERER), no IV Encontro Formativo para Gestores e Articuladores Escola 10 / Renalfa, entre os dias 13 a 24 de novembro de 2024, com Articuladores de Ensino do Programa Escola 10 - SEDUC, Gestores Escolares e Coordenadores Pedagógicos da Rede Municipal de Educação de Junqueiro (Brito, 2024).

vezes, somente os gestores escolares - profissionais ligados à burocracia e que significam **32%** dos profissionais que responderam à pesquisa -, recebem tais treinamentos, criando um funil não atingindo aqueles profissionais do chão de sala e sua prática pedagógica. Com relação ao quarto ponto, **37%** afirmam que o apoio mais comum ocorre para as atividades culturais, mostrando a urgência de ações pedagógicas profundas de enfrentamento ao racismo nas escolas daquela rede municipal. A resposta mais comum é que há uma abordagem eventual, folclorizada e não-curricular, mostrando que as ações são pontuais, consequentemente, não sistematizadas para que fossem minimamente implementadas as Leis 10.639/03 e 11.645/08.

No mês de novembro de 2025, a situação foi ainda pior, visto que o *Projeto Consciência Negra* foi incorporado aos Jogos Escolares Municipais (JEMUN), não havendo nenhuma ação curricular concreta rumo à tão sonhada implementação. Posso afirmar que, ao longo dos meus 26 anos de magistério em Junqueiro, o ano de 2025 representou o período mais crítico para a implementação da ERER. Digo isso porque existe uma inquietação, uma angústia no fato de que quando se aproxima a “comemoração” do Dia da Consciência Negra, reiteradamente, na Escola Municipal de Educação Básica Mônica Rosa de Jesus, localizada no Bairro Retiro – acredito que nas outras unidades também -, tanto eu como outros professores, trabalhamos com a escolha de temas ligados à História da África e Cultura Afro-brasileira e Indígena, a partir dos nossos planejamentos. Pesquisamos, planejamos, recorrendo por vezes a textos de sites de domínio público, como no site do ProfHistória Nacional, para deixar o nosso projeto de novembro alinhado a outras redes de ensino. Porém, no ano de 2025, a “folclorização” foi insuperável, pois tivemos que atribuir notas às apresentações esportivas e culturais, lamentavelmente, quebrando todo o trabalho que construímos.

Como não há material didático/instrucional local com essa temática e pensando em vencer essa barreira institucional, avaliei como condição propositiva, a produção de um REA que pudesse ser inserido, pela comunidade escolar, nos projetos políticos pedagógicos (PPP) das seis (06) Unidades Escolares que ofertam o Ensino Fundamental 2 no Município: EMEB Nossa Senhora Divina Pastora; EMEBI Agrícola São Francisco de Assis; EMEB Mônica Rosa de Jesus; EMEB José Nunes da Silva e EMEB Maria das Mercês Cavalcante de Almeida. A utilização deste REA enriqueceria as aulas, através da proposta de um material didático local sobre ERER. Afirmando isso, porque em minhas aulas – acredito que nas aulas dos outros professores também, a temática da Consciência Negra muitas vezes desperta o interesse dos estudantes sobre a história dos seus antepassados.

Por vezes sou indagado: onde estão os personagens negros e indígenas na História do Brasil, na História de Alagoas, na História de Junqueiro? Com relação a essa última, na história

oficializada, o roteiro é sempre o mesmo: “a origem do nome está diretamente relacionada à existência farta do junco às margens da lagoa responsável pela formação de um pequeno aglomerado de moradores” (IBGE, 2025). Para mim, a maior preocupação, com relação ao Ensino da História da África e Cultura Afro-brasileira, é a posição ocupada pelas populações negra e indígena na História “oficial”. As referências à participação dessas populações na constituição da identidade brasileira, estão relacionadas ao passado das pessoas escravizadas e/ou de ex-escravizadas no Brasil durante mais de 300 anos.

Diante do problema de pesquisa, notei que poderia expandir a possibilidade de articulação entre o mundo social, o real e o escolar. Visto que muitas questões precisavam ser respondidas perante a grandiosidade dos conteúdos, dos livros didáticos e da web. Sendo assim, apresentei o projeto de pesquisa à Profa. Marizete Lucini, na Disciplina Seminário de Pesquisa, e logo após, à Profa. Sheyla Farias Silva, minha orientadora. Justifiquei a utilização de um roteiro pelos locais de culto de matriz/raiz afro-indígena de Junqueiro. Neste itinerário, os professores seguiriam um mapa especial dos locais de culto, realizando um percurso etnográfico. Antes disso, os professores, deveriam utilizar como recurso pedagógico, o *website* “Caminho dos Búzios”, REA contendo sugestões de estudo do meio para comunidades tradicionais de terreiro.

Nestes locais de culto, professores e estudantes teriam contato direto com todas as histórias, filosofia, culinária, e tudo que os terreiros têm a oferecer, não somente enquanto lugares de realização de rezas e/ou rituais, mas também como sedes de famílias religiosas, onde se difundem a resistência cultural e a transmissão de saberes ancestrais. Uma rota pelas casas de axé, sagradas detentoras dos troncos afro-indígenas que a intolerância e o urbano tentam silenciar. Nos terreiros, a sensibilidade da aula não se resume a tocar no rito, mas vivenciar as histórias, a filosofia da terra, a medicina das folhas e das águas, os cheiros e sabores das cozinhas de axé e o abraço solidário das famílias-de-santo. Coisas que os livros não contam, mas que o chão, daquelas habitações, sabe de *cor e salteado*.

Como minha história de vida possui conexões com o tema escolhido? Nasci no dia 10 de janeiro de 1981, em Penedo – Alagoas, porque em Junqueiro, cidade na qual resido desde o ventre, não tinha maternidade nos anos de 1980. Minha avó, Santina Rosa da Conceição⁴, com seus dotes de parteira e rezadeira, analisou que minha mãe, Zezita Santina, não teria “passagem” suficiente para realização do parto em sua própria residência, recorrendo transferi-la para uma maternidade, em razão do risco de morte que corríamos. Assim, transcorreram quinze dias de

⁴ Santina Rosa da Conceição, rezadeira centenária. Sobre essa personagem e sobre esse ofício tive um texto publicado no jornal eletrônico (Tribuna Hoje, 2025).

luta para que eu viesse ao mundo.

Fui criado como filho único e sem a presença do pai biológico, Manoel Avelino dos Santos. Porém, meu tio Orácio Pedro, - que convivia com minha avó, minha mãe e meu tio Abel Pedro -, não deixou que eu fosse entregue para adoção, medida muito comum em momentos de pobreza na região geográfica na qual fui gerado. Orácio passou a ser o meu tutor, junto aos outros membros daquela família. Ele que era adepto do protestantismo na Congregação Cristã no Brasil, por isso não gostava muito que eu acompanhasse minha mãe nos *Xangôs*⁵, como são conhecidos os espaços de culto de matriz/raiz afro-brasileira em Alagoas e Pernambuco.

Na residência vizinha, a casa de Dona Maria, como era conhecida Maria Januária do Rosário, aconteciam os cultos de Umbanda, aos quais minha mãe era frequentadora e adepta desta religião. Sempre me levava junto para auxiliá-la no pós-incorporação (Zangari, 2005). Naquele local, vivenciei inúmeras histórias naquela humilde residência, porém com um terreno enorme ao redor. De tudo se tinha naquela chácara, das plantas sagradas como *Abre-caminho* e *Colônia*, bem como, frutas das mais diversas; da jaca à manga; da laranja ao caju. As galinhas de diversas cores e espécies, as de cor preta e as galinhas de Angola, ciscavam todo o terreiro, dividindo espaço com perus e capões⁶. Era naquele recanto que aconteciam os cultos mensais de Umbanda, uma das religiões que são objetos de estudo desta dissertação.

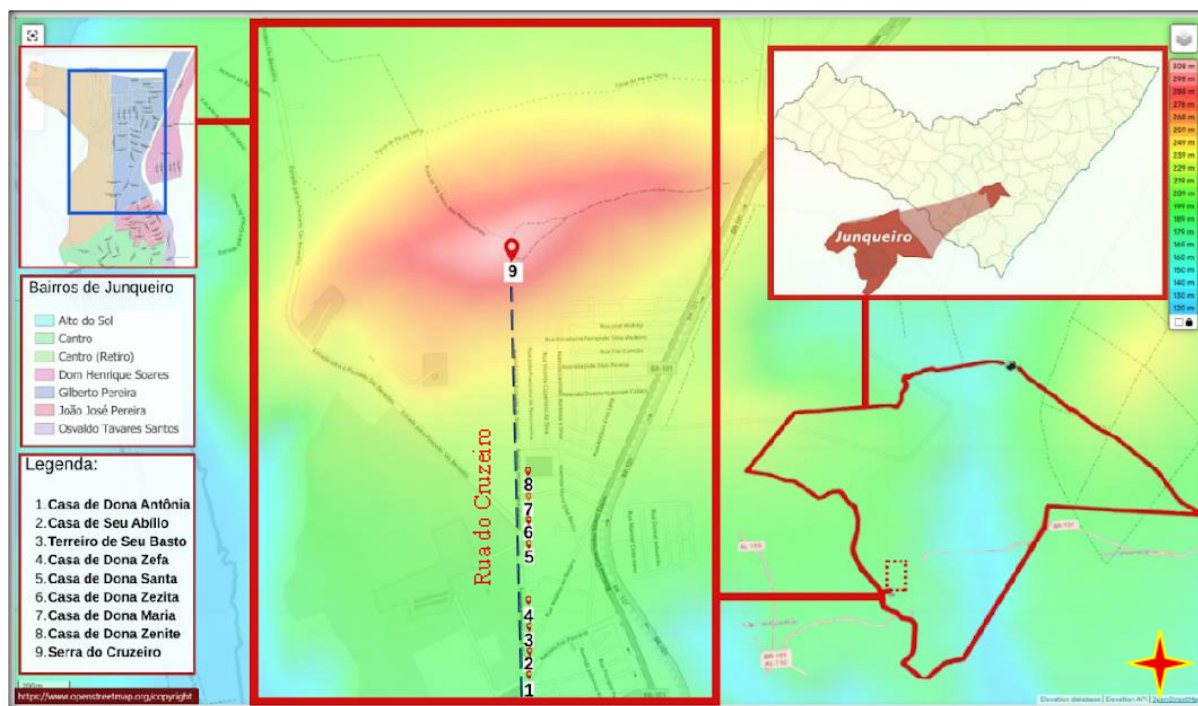
Foram momentos marcantes de conhecimento, onde pude receber a transmissão de valores humanísticos. Naquele espaço social aprendi que deveríamos desenvolver o respeito à coletividade, à natureza e à vida; tanto a nossa como a dos outros. Para Stela Guedes Caputo (2012, p. 157) “é na experiência que se aprende e se ensina”. Um terreiro é um local onde se entrelaçam saberes e fazeres, culturas e aculturações, experiências, lições e vivências. Quando falo de *território*, me refiro ao espaço de convivência coletiva, ou seja, àquela vizinhança da Rua do Cruzeiro, logradouro no qual vivo desde o primeiro dia de vida.

Este trecho, que não era pavimentado entre os anos de 1980 e 2016, separa o Centro, da Serra do Cruzeiro (representada no mapa pela área avermelhada, tendo o cume na cor rosa). A montanha em debate, por décadas tornou-se espaço de peregrinação para muitas religiões. Naquele local, os fiéis da Igreja Católica, ergueram há mais de um século uma cruz do topo do morro e, todos os anos, percorrem-no religiosamente em *Via Sacra*. As religiões de matriz/raiz afro-indígena, compartilham também aquele espaço, com oferendas, cultos, *ex-votos*.

⁵ Ver glossário, página 98.

⁶ O galo capão, ou apenas capão/ões, remete aos galos que devido ao fato de terem sido castrados, passaram a se alimentar compulsivamente e a engordar bastante, tornando-se assim, preferidos para pratos peculiares em relação àqueles feitos com frangos comuns.

Figura 1 - Mapa Sentimental sobreposto a um mapa topográfico, neste foram inseridos detalhes da comunidade de terreiro em que viveu Samuel da Silva Brito, durante sua infância e adolescência, destacando a Rua do Cruzeiro.



Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

Produzi este mapa sentimental, a partir da topografia atual de Junqueiro. Esta é a atual região norte da cidade, onde ainda se localiza a rua a que me refiro. Aquela estrada rural que era entremeada por fazendas, a Oeste, e pequenas propriedades do tipo chácara, a Leste. As moradias eram agrupadas em forma de um arruado de casas em linha reta, partindo do Sul (ponto 1) para o Norte (ponto 9). O lugar onde nasci (ponto 6) e que guarda todas as minhas lembranças de infância e juventude, era conhecida como Rua do Cruzeiro – atualmente, Av. Veriano Silva Marinho -, ligava o Centro (área urbana) à Serra (área rural). Naquela conurbação, havia uma conexão religiosa entre a residência de Dona Antônia Clemente – espaço de rezas e curas, localizada do lado do Cemitério Nossa Senhora do Carmo; a residência de Seu Abílio e Dona Filó - espaço de rezas e curas, localizada na bifurcação entre a Rua do Tabuleiro (atual Rua Teodoro do Rosário) e a Rua do Cruzeiro; a residência de Seu Basto – Terreiro de Candomblé/Umbanda; a residência de Dona Josefa Flor - espaço de rezas e curas; a residência de Dona Santa (minha avó) - espaço de rezas e curas; a residência de Dona Maria Januária - espaço de curas, rezas e culto de Umbanda; e a residência de Dona Zenite – espaço de rezas, curas e culto.

Aquele lugarejo possuía características de uma *comunidade de terreiro*, pois pensando a partir do meu mapa sentimental, era muito mais que um lugar, era muito mais que um espaço. Aquela velha estrada era como se fosse uma bússola que não apontava somente para o norte,

mas sim para diversos caminhos sensoriais e de conhecimentos: o caminho das rezas e das curas (religiosamente intenso); o caminho das ervas (saber medicinal e ecológico); o caminho dos cheiros das cozinhas (saber gastronômico); o caminho da escola e da sala (saber político e dos livros); o caminho dos búzios (saber doméstico, ancestral, tradicional e ético). Neste sentido, dialoga com Muniz Sodré e sua obra *O Terreiro e a Cidade* (1999), na qual explica que as comunidades de terreiro podem ser entendidas como formas de persistência cultural, territorial e, evidentemente, sentimental. Estas comunidades podem ser, também, formas de resistência, nos modos de viver, de pensar e de conhecer.

Na obra *Pensar nagô* (2017), Muniz Sodré enfatiza que os povos pretos africanos, em especial, os “nagôs”⁷, que viviam na região do Sul ao Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma ampla região designada por Yorubalândia, trouxeram na diáspora, suas memórias de organização espacial e territorial. Inserindo na formação brasileira, características de uma organização simbólica; de modo que a religiosidade e a territorialidade, estiveram quase sempre conectadas. Por isso, acredito ser tão importante o estudo do *espaço*⁸ para o entendimento de como se organizaram os terreiros ao longo da história por essas terras, conhecidas como Junqueiro. Esta reflexão vai ao encontro das proposições da antropóloga Juana Elbein dos Santos (2008) que explica que cada cidade na Yorubalândia tem sua própria divindade. E, na diáspora, essas divindades foram agrupadas em um panteão. Esse é apenas um exemplo de como foram transportados, inseridos e remodelados, tanto as divindades, quanto milhares de outros elementos, hermeticamente agrupados e que são culturalmente expressos em associações bem acomodadas, mantidas e renovadas a cada tempo histórico. As comunidades de terreiros, segundo Santos (2008), podem ser consideradas microterritórios, reinventados na diáspora. Já Muniz Sodré (1999, p. 170), instiga que

A comunidade de terreiro é, assim, repositório. É núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos⁹, ritos, crenças, valores, formas de poder,

⁷ Sobre o grupo citado acima, Muniz alude: “No século XIX, os últimos grupos chegados foram os jejes (de língua fon, também conhecidos como ewês) e os nagôs. Nagô tornou-se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra iorubá, designativa dos falantes desta língua, que em determinados momentos teve trânsito mais amplo na África” (Sodré, p. 103, 2017).

⁸ Haesbaert (1997, p. 42), trouxe uma contribuição importante para compreensão integradora do território, em que o “território envolve sempre, ao mesmo tempo (...) uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de ‘controle simbólico’ sobre o espaço onde vivem (sendo também uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos”.

⁹ A substituição de “mitos” por “itãs” deve em toda medida acontecer, tanto pela especificidade do termo iorubá, que designa as narrativas sagradas dos orixás nas tradições de matriz africana, como pela ideia de narrativa fundante, expressão que mantém a ideia de relato originário, mas substitui “mito” por um termo com menor carga de juízo de valor no pensamento ocidental, sabendo enfim que essa não era a intenção de Sodré. Diferentemente da noção ocidental de “mito”, frequentemente associada à fantasia ou ao irracional, os itãs constituem memórias ancestrais vivas, que fundamentam a cosmovisão, a ética e a ritualística dos terreiros. A opção terminológica busca, portanto, maior fidelidade epistêmica ao universo cultural em análise.

culinária, técnicas corporais, cânticos, ludismos, língua litúrgica e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica.

Esses microterritórios baseados na comunidade e na coletividade, fizeram com que seus membros pudessem se adaptar, tendo como referência a reprodução desses valores comunitários para vencer as adversidades impostas. Partindo desses pressupostos, analiso a infância difícil que tive, vivendo numa casa de taipa, sem infraestrutura de água, esgoto e luz elétrica, mesmo assim consegui estudar - à luz do candeeiro de querosene - e ser aprovado a cada ano letivo sem repetir um sequer. E isso só foi possível, em primeiro lugar, em razão da disciplina cobrada por minha mãe, em segundo lugar, com a ajuda comunitária de Maria Rosilene do Rosário, filha de Maria Januária, minha vizinha. Rosilene, me ajudava nas tarefas, na caligrafia e ainda por cima, me levava e me trazia da escola. Foi essa força comunal movida pela lógica da cultura afrodiaspórica de articular saberes que me fizeram sobreviver no meio escolar.

Aos doze anos conquistei uma bolsa de estudos parcial na Escola Cenecista Nossa Senhora Divina Pastora, uma instituição educacional privada. Momentos de sacrifício financeiro, pois minha mãe pagava a mensalidade do trabalho como *raspadeira de mandioca*. “A raspagem da mandioca era sempre feita pelo sexo feminino. Essa concepção de trabalho ampliada, edificante, colaborativa, lúdica, formativa das comunidades tradicionais se distancia da compreensão de trabalho degradante, opressor, excludente da sociedade capitalista e colonialista” (Rabelo, 2022 p. 18). Minha mãe, Dona Zezita, trabalhava durante a semana nas casas de farinha de Manoel Caleça e Alfredo Isidoro dos Santos, buscando ganhar o complemento para o pagamento de minhas mensalidades escolares. As cicatrizes em minhas mãos são as evidências das memórias de tantas farinhadas que ajudei no contraturno. Naquela Escola Cenecista, frequentei minha vida estudantil inteira, sendo reconhecido ao final do 2º Grau Magistério (1999), como um dos egressos que puderam ser professores daquela unidade escolar.

Atuo como professor há vinte e seis anos na mesma escola em que estudei minha vida praticamente inteira, lecionando a disciplina de História nas redes municipais de ensino de Junqueiro e de Arapiraca; sendo que, há cinco anos estou na condição de permuta, atuando somente na primeira cidade.

Cursei o Ensino Superior de 2003 a 2007 na tradicional Faculdade de Formação de Professores de Penedo-FFPP. Um curso caro que levava mais de 70% do meu salário e ainda por cima saía de casa às 18h e chegava às 00h, para retornar pela manhã para a mesma cidade, trabalhar no Colégio Diocesano de Penedo e em outros daquele lugar.

Entre 2007-2009, ao realizar um curso de Especialização em Ensino de História: Novas

Abordagens na Faculdade São Luís de França de Aracaju, ocorreu um contato acadêmico com alguns membros de terreiros. Estes estudavam comigo e busquei interagir sobre aquelas memórias de minha infância e adolescência. Para Halbwachs (2006), existe a necessidade social de afirmação da lembrança. Um daqueles companheiros de sala de aula, ficou marcado, em razão da luta social que desempenhava fora dos muros da faculdade, Irivan de Assis¹⁰. Essas experiências avivaram as inquietações que eu tinha em associação às questões étnico-raciais no ambiente escolar.

Depois de sete tentativas consegui enfim entrar para o mestrado. Foram dias de luta para conseguir fazer parte dos quadros da Universidade Federal de Sergipe. Tentei por três vezes o Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA). Em março de 2024, cheguei ao sonhado mestrado. Logo na primeira aula tive contato com a Tradição Oral Africana e com os saberes dos grandes pesquisadores da tradição africana, como *Amadou Hampâté Bâ*. Este conhecedor tradicionalista foi apresentado nas aulas da Disciplina Ensino de História e Educação para as Relações Étnico-raciais, ministradas pela Profa. Dra. Mariana Bracks Fonseca e os Professores Pesquisadores Dr. Aboua Kumassi Koffi Blaise e Dr. Dulcídio Cossa. Durante as aulas desta disciplina busquei transcender as fronteiras e promover trocas culturais entre os diversos lugares ocupados pelas populações oriundas da Diáspora Africana. Esse intercâmbio foi fundamental para compreender e valorizar mais a inestimável herança que molda a identidade e a diversidade afro-brasileira.

Ao retornar à sala de professores, bem como às salas de aulas, ficou perceptível que a demanda relacionada a Lei 10.639/03 precisava ser inserida urgentemente no planejamento de História do Ensino Fundamental 2, incluindo neste, projetos sobre a temática Ensino de História da África e Cultura afro-brasileira, bem como sobre a Lei 11.645/08 que dispõe sobre a temática dos povos originários. Aquele plano deveria promover, no espaço escolar, a valorização de narrativas silenciadas e invisibilizadas muitas vezes em razão da nossa colonização eurocêntrica. De acordo com Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva,

Somos oriundos de uma formação eurocêntrica, que desconhece a cultura de outros povos não europeus. De tal modo, tornamo-nos incapazes de ouvir outras vozes ausentes dos currículos escolares: empobrecidos, mulheres, afrodescendentes, africanos, indígenas, idosos, homossexuais, entre outros (Silva, 2011, p. 30).

Pensando nisso, esta dissertação tem por objetivo específico fomentar as

¹⁰ Irivan Assis é atualmente coordenador do Fórum Sergipano de Religiões de Matriz Africana e um dos organizadores da Caminhada para Osálá, evento anual em Aracaju-SE, com o objetivo de celebrar a liberdade religiosa, a paz e a vida, especialmente para os terreiros de matriz africana. Manifestação visa mostrar a importância da convivência harmônica entre as religiões e combater a intolerância religiosa (Você em Dia, 2025).

potencialidades do Ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira em diálogo com a História Oral, a Tradição Oral e a memória, como mediadores do ensino-aprendizagem nos anos iniciais do Ensino Fundamental 2 do Município de Junqueiro – Alagoas, incorporando assim o conhecimento tradicional dos sacerdotes e sacerdotisas de matriz/raiz afro-indígena - tidos como guardiões/ãs dos saberes ancestrais.

1.1. Tradição Oral e Oralidade: Diálogos com a História Oral

As metodologias de referência para esta dissertação, conectam análises acadêmicas especializadas em história oral, pesquisas em fontes visuais e textuais – além das fotografias pessoais, levantei também, fontes visuais de arquivos particulares e públicos -, à Metodologia da Tradição Oral, haja vista ser está um dos esteios do pensamento de Amadou Hampaté Bâ. O filósofo malinês defende o valor epistêmico da oralidade, opondo-se ao desprezo dado a este recurso, pelas ciências ocidentais, que conferem à escrita lugar de privilégio.

No oitavo capítulo da obra História Geral da África, intitulado *A tradição viva*, Bâ caracteriza o tal pedestal da escrita: “[...] nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade [...]” (Bâ, 2010, p. 167). Uma crítica explícita em sua reflexão, visto que, em sua narrativa, Bâ entrou em contato com os colonizadores franceses, tornando-se inclusive parte do aparato administrativo, estabelecido no atual Mali e no antigo Sudão francês, atual Senegal. Sobre esta época, Amadou Hampaté Bâ escreveu *Amkoullel, o menino fula (em francês, Amkoullel, l'enfant peul)*, obra lançada após sua morte. Segundo a Editora Palas Athenas,

O livro compila recordações de infância e juventude do autor, com impressionante riqueza de detalhes e com a deliciosa fluência e simplicidade que caracteriza os narradores orais. Hampaté Bâ cresceu no Mali, e sua visão de mundo é marcada pelo Islamismo predominante na região. A obra revela uma África desconhecida, sendo ilustrada com cartões postais e belíssimas imagens daquele continente em início do século 20¹¹.

A obra *Amkoullel, o menino fula*, por sua natureza autobiográfica, apresenta um vasto campo de análise possível. A narrativa que reconstrói a infância e juventude do autor oferece múltiplas camadas interpretativas. Para este estudo sobre a potencialidade da metodologia da Tradição Oral, optei por concentrar a análise no prefácio da obra, segmento no qual se delineiam com clareza temas axiais para a minha investigação: a constituição do sujeito histórico (neste caso, os sacerdotes e sacerdotisas), os pilares civilizatórios da ancestralidade, da oralidade e da memória. A exploração aprofundada desses conceitos, fundamentais para a

¹¹ Resumo retirado do site da Editora Palas Athenas.

compreensão das epistemologias africanas, afro-brasileiras e indígenas será desenvolvida sistematicamente na terceira seção, dedicada exclusivamente a esse fim.

As funções sacerdotais das religiões de matriz/raiz afro-brasileira constituem uma síntese diaspórica original. Embora dialoguem com a figura do *griot* africano, citado por Bâ (1981), enquanto arquivo vivo e narrador da memória coletiva, elas estabelecem uma afinidade mais profunda e estrutural com a figura do conhecedor-tradicionalista. Esta proximidade se dá especialmente nos eixos da iniciação espiritual e da pedagogia comunitária. Tal como o conhecedor-tradicionalista, cuja autoridade deriva da custódia e da transmissão geracional de um saber sagrado, o sacerdote ou a sacerdotisa de um terreiro opera como um mestre iniciático. Sua atuação, portanto, não é uma simples justaposição de influências, mas uma reelaboração criativa e complexa realizada no solo brasileiro, onde os papéis de guardião da tradição, educador comunitário e condutor espiritual fundem-se em uma única autoridade epistêmica e moral.

Com relação à história oral, tive acesso às produções científicas e as concepções teórico-metodológicas nas aulas da Disciplina Teoria da História, apresentadas pela Profa. Dra. Sheyla Farias da Silva. Nelas, diversos pesquisadores da história oral foram apresentados. A título de exemplo, Maurice Halbwachs (2006, p. 69) e sua teoria da memória coletiva. Este pensador analisa que “a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva”, e o que nos manteve vivos na diáspora foi justamente a memória ancestral e sua transmissão através da palavra falada. E, tal teoria da história oral em que contribui? A teoria forneceu embasamento para que pudesse entender como a memória individual contextualiza-se socialmente, tornando-se assim, a *encruzilhada*¹² para justificação desse amálgama metodológico com a tradição oral, fundamental para esta dissertação. Sendo assim, ressaltam Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira que

A história oral, como todas as metodologias [...] estabelece e ordena procedimentos de trabalho – tais como os diversos tipos de entrevista e as implicações de cada um deles para a pesquisa, as várias possibilidades de transcrição de depoimentos, suas vantagens e desvantagens, as diferentes maneiras de o historiador relacionar-se com seus entrevistados e as influências disso sobre seu trabalho -, funcionando como ponte entre teoria e prática. (Amado; Ferreira, 2006, p. 16).

Nesta dissertação, estabeleci um diálogo metodológico com as técnicas de pesquisa científica em articulação com os pressupostos da tradição oral. Demonstro isso, pois entrevistei, ouvi e registrei as narrativas dos sacerdotes e sacerdotisas de matriz/raiz afro-indígena de

¹² Em estudos sobre culturas afro-brasileiras, a *encruzilhada* é um símbolo central e associado a Exu, representando não só um lugar físico, mas um ponto de encontro, decisão e transformação. Essa ideia é facilmente transposta para o debate sobre o diálogo entre o conhecimento acadêmico-científico e os saberes tradicionais, populares ou indígenas, onde ocorre uma verdadeira “mistura” ou “confluência” de perspectivas (Rufino, 2019, p. 74).

Junqueiro que me contaram com impressionante riqueza de detalhes e com a agradável fluência e simplicidade que se caracterizam os narradores orais.

As histórias de vida e sacerdotal dessas pessoas foram o objeto de pesquisa desta dissertação de Mestrado, uma vez que [...] “transposto para a forma escrita, o oral ganha materialidade documental, condição que legitima a mudança de uma situação abstrata, solta, para outra, material” (Meihy; Seawright, 2020). Por isso, considero que o entrelaçamento metodológico da história oral com a tradição oral tornou ainda mais relevante a concretização desta dissertação, em razão de que identifiquei narrativas silenciadas pela história oficial, no tocante à formação social do Município e, como se deu a participação das comunidades de terreiro na história deste lugar.

O historiador Edward Hallett Carr (2011), no livro *Que é história* - capítulo 7: Olhando para Frente - O Futuro do Estudo Histórico, lembra que a lente do historiador nunca é incolor; seus próprios horizontes tingem a interpretação do passado. O avanço do ofício histórico, contudo, reside menos na ilusória superação desse viés e mais no seu reconhecimento coletivo. Dessa autoconsciência crítica brota um compromisso: o de desenterrar narrativas soterradas e atender os pontos de vista tradicionalmente excluídos.

Segundo as pesquisadoras Maria Auxiliadora Schmidt e Tânia Maria Garcia (2005), um ótimo exemplo para tornar o trabalho do pesquisador mais eficiente é fazer entrevistas e estudos do meio, como sendo absolutamente necessárias para a metodologia de referência. As fontes orais foram coletadas através da técnica de entrevistas e, sendo realizadas a partir do formato de gravação em aparelhos de voz. Ao abraçar essa pluralidade de experiências recomendadas acima, o estudo do passado transforma-se, tornando-se não apenas mais inclusivo, mas também mais rico e verdadeiramente abrangente.

Antes de recorrer às entrevistas, elaborei questionários, configurados na metodologia de referência, com questões abertas e que proporcionaram aos sacerdotes e sacerdotisas, organizarem suas narrativas a partir de uma contação de histórias. Assim, ficou evidente como a tradição oral africana do tradicionalista e do *griot*, mantinham proximidades com o meu objeto de pesquisa: a história de vida dos sacerdotes e sacerdotisas de matriz/raiz afro-indígenas de Junqueiro, como suas trajetórias de vida e ofícios conectavam com a dos “detentores da palavra” (Bâ, 1981, p. 177). Essa característica definida por Amadou Hampâté Bâ, coincidiu diretamente no que compreendo como referência para buscar na memória dos/as entrevistados/as, o objeto de estudo para a dissertação, pois

Na história oral, o objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes; a instância da memória passa, necessariamente, a nortear as reflexões históricas, acarretando desdobramentos

teóricos e metodológicos importantes... (Amado; Ferreira, 2006, p. 15).

Na história oral, o passado é reconstruído a partir da memória viva dos narradores. Esta memória, longe de ser um dado passivo, transforma-se no núcleo orientador da reflexão histórica, o que implica consequências significativas tanto para a teoria quanto para a prática da pesquisa. Desta feita, a presente dissertação foi produzida a partir de abordagens qualitativas (Lakatos; Marconi, 1991; Richardson, 1999; Gil, 2006) utilizadas para registrar as memórias, as narrativas e as experiências de indivíduos e comunidades. Procurando assim, valorizar a subjetividade e a tradição oral presente nos terreiros. Também busquei a Etnografia, como método de pesquisa, por entender que esta é central na assimilação do cotidiano, dos rituais e das relações sociais nos terreiros. Uma vez que a história do negro na diáspora não é somente marcada pela luta por sobrevivência material, mas também pela dinâmica de produção de símbolos a partir da troca e aquisição de elementos culturais. Segundo Neusa Gusmão e Olga Von Simson, essa habilidade conceitua-se numa "resistência inteligente":

[...] Repensada, recriada, a cultura parece ter permitido, após séculos de domínio, submissão e violência, reconhecer a presença de um universo negro na realidade brasileira. Reconhecer, independente da natureza, graus de intensidade, etc., que a ideologia oficial dominante não conseguiu, apesar de todo o intento, banir a cor em quase todo aspecto social e cultural existente no país [...]” (Gusmão & Simson, 1989, p. 240).

Para dar sentido à “resistência inteligente” e sua prerrogativa do reconhecimento da cultura afro-indígena, procurei produzir esta dissertação seguindo a metodologia das entrevistas semiestruturadas¹³ com sacerdotes e sacerdotisas, a fim de realizar uma interlocução com os/as protagonistas da pesquisa. Ressalto aqui que empreguei a técnica de coleta de dados através das fontes orais para roteirizar a tessitura da Tradição Oral com a História Oral, costurando-as com os dados e informações levantadas para o incremento da pesquisa. Evidentemente, levando em consideração os temas, os problemas e as fontes históricas utilizadas na produção. Em se tratando dos efeitos dessa dissertação, percebi que a tal *costura metodológica* nos leva às *encruzilhadas* de relações sociais diversas, calcinadas por indivíduos comuns que ressignificam estas “experivivências”¹⁴. Por isso, um dos objetivos dessa dissertação foi estudar a tradição

¹³ Segundo Oliveira, Guimarães e Ferreira (2023), a metodologia da entrevista semiestruturada combina um roteiro de perguntas abertas com a liberdade para o pesquisador explorar novos temas que surgem durante o diálogo. Ela é ideal para investigações qualitativas onde se deseja compreender profundamente as memórias, percepções, experiências e os significados atribuídos pelos participantes (Revista Linhas, 2023).

¹⁴ Seguindo as análises de Verena Alberti, utilizei o neologismo 'experivivências' para destacar que não há separação entre experiência subjetiva e vivência coletiva no tocante à metodologia da História Oral. Em "Manual de história oral" (1990, 2004, 2013) e "Ouvir contar: textos em história oral" (2004), Verena utiliza entrevistas e relatos pessoais para criar narrativas históricas detalhadas e enriquecedoras.

oral africana a partir das suas dimensões antropológicas e culturais, considerando a ideia de homem, local e universo em sua criação e as características do conhecimento oral por parte dos sacerdotes e sacerdotisas de matriz/raiz afro-indígena, bem como a aproximação desses sujeitos históricos com dois tipos de depositários da tradição oral africana: os conhecedores-tradicionalistas e os *griots*.

Sobre as fontes escritas que embasaram essa dissertação, estas são oriundas do diálogo com a legislação em vigor, a exemplo da Lei nº 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2019), as Orientações Curriculares do Município de Junqueiro (OCMJ, 2022), tendo esta legislação apontado revisões de temas da formação escolar brasileira.

A relevância desta dissertação está no desenvolvimento de metodologias que possibilitem um Ensino de História comprometido a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação - Lei nº 9.394/96) - e suas modificações propostas nas Leis 10.639/11.645 com a inserção da obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e com a inclusão da história e da memória em sala de aula. Acolhendo um dos pré-requisitos do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória –, organizei uma ferramenta tecnológica, um recurso educacional aberto (REA) que tem por finalidade subsidiar práticas docentes para o Ensino Fundamental da Educação Básica, buscando uma configuração no formato de Difusão da Narrativa Histórica.

Com esse propósito, escolhi uma etnografia dos espaços culto e experiências afrodiaspóricas em Junqueiro, através de seus expoentes: sacerdotes e sacerdotisas de matriz/raiz afro-indígena. Esses/as difusores/as da cultura afro-brasileira trazem uma “cosmopercepção” sobre as edificações, territórios, festejos em associação à produção das identidades negras da cidade. Com esse propósito, sugiro uma reflexão a partir do pensamento da filósofa nigeriana do povo Yorùbá, Oyèrónké Oyěwùmí que busca no conceito de “cosmopercepção” um desprendimento do pensamento ocidental. E por isso a autora sugere “cosmopercepções”, ao incluir as múltiplas formas de perceber o mundo, inclusive as percepções africanas. E no caso do Brasil, inclusive as percepções indígenas de mundo. Segundo Oyèrónké (2002):

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.

Esta dissertação tem por finalidade propor uma práxis educativa do Ensino de História

África e Cultura Afro-brasileira em diálogo com a história e memória. A história oral, no contorno dessa dissertação, foi escolhida como configuração metodológica para discorrer sobre a produção de um roteiro etnográfico com os lugares de vivências, de experiências, de memórias, e, sobretudo, buscando demonstrar como o cotidiano está conectado às permanências e continuidades de práticas culturais ancestrais, simultaneamente, em que a concepção social da realidade histórica é impregnada por práticas e mecanismos de subsistência na vida pública. Neste caso, a memória possibilita entender as imbricações de espacialidades e temporalidades através da própria memória; isto posto, ela é representativa para o ser humano na edificação de sua compreensão e de sua história.

Procurei destacar nesta dissertação a função da oralidade como mediadora na educação, uma vez que os conhecimentos, saberes e fazeres realizados e ensinados nos terreiros, são difundidos através da oralidade. Visto que educação também se faz com oralidade, e a oralidade é marcada pela memória. Neste ponto, ressalta-se que para pesquisadores como Maurice Halbwachs (2006) a memória é preliminar a história; no entanto, outros como Ki-Zerbo, alegam que a memória é ferramenta do historiador. Porém para Paul Ricouer, ambas são conflituosas.

De fato, ela caracteriza também a operação historiográfica enquanto prática teórica. O historiador empreende "fazer história", como cada um de nós se dedica a "fazer memória". O confronto entre memória e história se dará, quanto ao essencial, no nível dessas duas operações indivisamente cognitivas e práticas. (Ricouer, 2007, p. 72).

A história oral possui grande relevância como campo investigativo da história cultural, em razão do interesse dessa área ter ampliado seu olhar sobre a cultura, mentalidades, minorias, diversidades e representações. Posso afirmar que é um campo de intersecção teórico-metodológico de estudo da história e memória, ganha o reforço quando se encruza com a Tradição Oral e sua potencialidade de diálogo e transmissão.

Esta dissertação estrutura-se sobre a hipótese de que a transmissão oral do saber, personificada pelos sacerdotes e sacerdotisas de matriz afro-brasileira, opera uma síntese diaspórica singular. A análise revela que esta figura sacerdotal, em sua prática e autoridade epistemológica, estabelece um diálogo profundo com duas figuras centrais da tradição oral africana: o *griot*, guardião da memória histórica e genealógica, e o *conhecedor-tradicionalista*, mestre dos saberes iniciáticos e filosóficos. Contudo, a categoria que emerge dos terreiros não é uma mera reprodução ou justaposição desses arquétipos. Ela constitui, antes, uma formação original e específica, forjada no cadinho da experiência diaspórica brasileira. Sua singularidade reside justamente na fusão criativa e contextual dessas funções, dando origem a uma autoridade sacerdotal que é, simultaneamente, historiador comunitário, pedagogo ritual e guardião de um axé reelaborado em solo brasileiro.

1.2. Metodologias da Oralidade para uma Escrita da História desde os Terreiros

Procurei destacar nesta dissertação a função da oralidade como mediadora na educação, uma vez que os conhecimentos, saberes e fazeres realizados e ensinados nos terreiros, são difundidos por meio da palavra falada. Visto que educação também se faz com oralidade, e a oralidade é marcada pela memória.

A história oral não deve ser confundida com oralidade, tradição oral, por mais que possua uma relação estreita. É importante pensar em uma considerando a outra e, se faz necessário analisar os pressupostos de ambas para haver uma melhor compreensão. A tradição oral está presente na vida de todos e, em algumas culturas, possui um significado muito importante. Como por exemplo a educação e oralidade no oeste africano pela representação de Amadou Hampaté Bâ. Posso dizer então que existe outro exemplo: a educação nas comunidades tradicionais de terreiro, onde a oralidade é muito marcante na preservação de conhecimentos, nos mitos, tradições, culturas, entre outras, como veremos adiante.

O estudo da metodologia da *tradição oral* é uma perspectiva fundamental para compreendermos a riqueza e a profundidade dos sistemas de conhecimento originários do continente africano. “A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra (Vansina, 1982, p. 140)”. Ao oferecer essa visão profunda, podemos valorizar e preservar essa inestimável herança que moldou a identidade e a diversidade cultural da ancestralidade afro-brasileira. Pois, consiste em um processo contínuo de conexão, aprendizado e enriquecimento mútuo que nos permite transcender fronteiras e promover trocas culturais significativas. O primeiro pensador que *cruzo* para organizar essa tarefa foi Amadou Hampâté Bâ. Para este pensador, só se adentra a tradição histórica africana, se recorrer à oralidade:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (Bâ, 1982, p. 167).

Se quiser entender verdadeiramente a história e a herança cultural africana trazida para o Brasil durante a diáspora, deve-se estar disposto a ouvir pacientemente os mestres e discípulos dessas tradições. Essa riqueza de conhecimento não se perdeu, mas reside na memória dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana. É fundamental valorizar e preservar

essa inestimável herança que molda a identidade e a diversidade afro-brasileira, ainda transmitida de forma oral. Nesta, reside o potencial de crítica ao eurocentrismo e à hierarquização dos saberes, bem como, a virada etnográfica e o reconhecimento da oralidade referenciados pelo intelectual malinês, Hampâté Bâ:

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. Hoje, a ação inovadora e corajosa da UNESCO levanta ainda um pouco mais o véu que cobre os tesouros do conhecimento transmitidos pela tradição oral, tesouros que pertencem ao patrimônio cultural de toda a humanidade (Bâ, 1982, p. 167-168).

A passagem acima, não apenas indicia erros históricos, bem como exalta a resistência de culturas baseadas na oralidade. Nesta dissertação, bem como no REA produzido a partir dela, buscam enegrecer as conexões entre afrocultura e a tradição oral no Brasil. Para tanto, é preciso compreender que a história oral ainda passa por desafios a serem superados para despontar e validar a oralidade no campo da historiografia. Segundo Thompson (1992, p. 45), "na verdade, a história oral é tão antiga quanto a própria história. Ela foi a primeira espécie de história. E apenas muito recentemente apenas muito recentemente é que a habilidade em usar a evidência oral deixou de ser uma das marcas do grande historiador". Essa troca de saberes e perspectivas, utilizando a história oral e a tradição oral, enriquece o entendimento e permite transcender fronteiras, conectando-nos de forma mais profunda com as raízes e a riqueza cultural da diáspora africana.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (Bâ, 1982, p. 169).

Tomando como premissa a análise acima sobre a transmissão oral, e como uma das características de difusão do conhecimento ancestral africano, meu objeto de pesquisa foi a história de vida de um sacerdote de matriz/raiz africana. Estes religiosos podem ser considerados guardiões da história e da memória pretas. Haja vista, fazem da transmissão oral de suas práticas cotidianas, ferramentas para difusão do conhecimento das histórias de luta, de resistência, da travessia do Atlântico, da hierarquia social, das regras de conduta, dos valores morais, éticos e religiosos. '

As lideranças religiosas que serão apresentadas nesta dissertação, evidenciam que

aquele ofício, assemelha-se a dois tipos depositários da tradição oral africana: o *tradicionalista* e o *griot*, em razão da transmitirem memórias individuais e coletivas, divulgando-as através da palavra falada. Quando medito sobre a *palavra*, o faço buscando compreendê-la como uma instituição sagrada para as sociedades africanas e afrodiaspóricas. Essa sacralização da palavra é o aparato utilizado por sociedades orais e/ou de tradição oral, para dar credibilidade à palavra e reservar a transmissão das lendas, das músicas, dos costumes e dos rituais de geração em geração. Como assentado por Bâ (2010, p. 168),

E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.

O preceito ético da verdade possui lugar central para as cosmopercepções africanas, especialmente nas sociedades orais e/ou de tradição oral - modelo semelhante ocorre nas sociedades ameríndias. Carregam também a centralidade da verdade e a capacidade de difundir a palavra como manifestação criativa e fundante. “Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca (Bâ, 2010, p. 174)”.

Conforme este autor, nestas sociedades de tradição oral, o axial é a verdade, sendo a mentira arriscadamente perigosa para a manutenção da instituição cosmológica e social da palavra. Não sendo tolerável ter fé e simultaneamente, mentir, pois essa condição separa o ser humano do transcendental. Bâ (2010) vai mais além, afirmando que

A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. [...] Maa Ngala¹⁵, como se ensina, depositou em Maa as três potencialidades do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Mas todas essas forças, das quais é herdeiro, permanecem silenciadas dentro dele. Ficam em estado de repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento. Vivificadas pela Palavra divina, essas forças começam a vibrar. Numa primeira fase, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças (p. 172).

A oralidade é respeitada, nestas sociedades, como um mecanismo social que vai além da comunicação entre os vivos. Ela passa a ser o elo de ligação entre os seres humanos e o sagrado. Com o propósito garantir a retidão das experiências ancestrais, estas sociedades

¹⁵ Para Fonseca (2016), na cosmogonia Dogon, que se originou no Mali, terra de Amadou Hampaté-Bâ, Maa Ngala é o criador do mundo e dos seres humanos (Deus). Maa é o primeiro homem, bem como, o interlocutor que Maa Ngala criou para conversar e também questioná-lo. Tem a essência de todos os seres vivos (todos se originam do Fan – ovo sagrado e das sete esferas), pois em sua criação Maa Ngala colocou a essência de todos nele.

criaram estruturas hierarquizadas e sofisticadas para a suas transmissões geracionais. Neste sentido, alguns membros daquelas sociedades, recebem a incumbência de repassar para as próximas gerações, os ensinamentos tradicionais das profissões as quais possuem conexões cosmológicas com o transcendental, treinando os menos maduros a contarem as histórias passadas de sua população, bem como, os seus valores civilizatórios.

Esse tecido social, presentes nestas profissões, distingue-as em duas categorias: os *tradicionalistas*, que detêm o domínio técnico de ofícios específicos ou a guarda integral das memórias coletivas - e os *griots*¹⁶ -, responsáveis pela preservação da tradição oral. Bâ (2010) faz a distinção e a definição dos tradicionalistas:

Não podemos esquecer que o sentido dado pelos africanos ao tradicional é ligado à sua história. Esse tradicional não é engessado, negativo ou construído como em algumas tradições ocidentais europeias.

Os grandes depositários da herança oral são os chamados “tradicionalistas”. Memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas.

[...] Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador, etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana [...]

Guardião dos segredos da Gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos.

Quando se trata de questões religiosas e sagradas, os grandes mestres tradicionais não temem a opinião desfavorável das massas e, se acaso cometem um engano, admitem o erro publicamente, sem desculpas calculadas ou evasivas. Para eles, reconhecer quaisquer faltas que tenham cometido é uma obrigação, pois significa purificar-se da profanação.

Se o tradicionalista ou “Conhecedor” é tão respeitado na África, é porque ele se respeita a si próprio. Disciplinado interiormente, uma vez que jamais deve mentir, é um homem “bem equilibrado”, mestre das forças que nele habitam. Ao seu redor as coisas se ordenam e as perturbações se aquietam. Independentemente da interdição da mentira, ele pratica a disciplina da palavra e não a utiliza imprudentemente. Pois se a fala, como vimos, é considerada uma exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala (p. 174-178).

Com relação a categoria dos *griots*, evidencia:

Neste ponto é preciso esclarecer que um griot não é necessariamente um tradicionalista “conhecedor”, mas que pode tornar-se um, se for essa sua vocação. Não poderá, entretanto, ter acesso à iniciação do Komo, da qual os griots são excluídos.

[...]a música, a poesia lírica e os contos que animam as recreações populares, e normalmente também a história, são privilégios dos griots, espécie de trovadores ou menestrelis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Sempre se supôs – erroneamente – que os griots fossem os únicos “tradicionalistas” possíveis. Mas quem são eles?

¹⁶ Segundo Bâ, ele mesmo seria um tradicionalista e não um *griot*. *Griots* são anciãos responsáveis por transmitir aos mais novos as memórias do povo, da comunidade, por meio da narração de histórias. Essa questão da idade é importante, pois a velhice é uma das características mais relevantes de um *griot*, em virtude de que um narrador de memórias precisa ter, antes de tudo, memórias para recontar, além da sabedoria e da experiência de vida. (In: FERREIRA, Amanda Crispim. **Recordar é preciso**: Considerações sobre a figura do Griot e a importância de suas narrativas na formação da memória coletiva Afro-Brasileira, p. 4).

Classificam-se em três categorias:

- os griots músicos, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.). Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores.
- os griots “embaixadores” e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa.
- os griots genealogistas, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família.

A tradição lhes confere um status social especial. [...] Com efeito, têm o direito de ser cínicos e gozam de grande liberdade de falar. Podem manifestar-se à vontade, até mesmo impudentemente e, às vezes, chegam a trocar das coisas mais sérias e sagradas sem que isso acarrete graves consequências. Não têm compromisso algum que os obrigue a ser discretos ou a guardar respeito absoluto para com a verdade. Podem às vezes contar mentiras descaradas e ninguém os tomará no sentido próprio (p. 176).

Os sacerdotes e sacerdotisas de matriz-raiz afro-brasileiras são a própria transmissão de conhecimentos, de experiências e de competências, pois possuem um caráter instintivo e intrínseco, muito além de uma simples adesão a significados culturais. Ao analisar os escritos de Amadou Hampaté Bâ, *enegreci*¹⁷ cada vez mais a perspectiva de que aqueles líderes mantêm estreitas semelhantes com as categorias depositárias que o referido conhecedor-tradicionista, distinguiu e definiu nas citações da página anterior.

Ao elaborar investigação temática para a Disciplina de Seminário de Pesquisa, encontrei na dissertação de Leonardo de J. Tavares – “Esse Terreiro tem História” Ensinando História e Cultura Afro-Brasileira por meio de um estudo sobre Candomblé, 2019, UFRRJ (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), o embasamento para compreender o que havia de estudos sobre as similitudes entre *griots* e sacerdotes de matriz/raiz afro-indígenas, os quais seriam meus sujeitos históricos a serem pesquisados. No texto de Tavares (2019), encontrei uma citação sobre um *griot* da família tradicional Kouyaté, natural de Burkina Faso e que vive no Brasil. Fui pesquisar sobre este depositário da tradição oral africana e encontrei um documentário sobre suas experiências em África e também no Brasil.

E também devo lhes dizer quem sou: eu sou um *griot* antes de qualquer outra coisa. E os *griots* são a memória do continente africano — aquela parte da África da qual eu chamo de 'biblioteca' — e que é também o guardião das tradições e dos costumes, encarregado da organização de todas as cerimônias. Não se torna um *griot*, nasce-se *griot*; é de pai para filho. Mas, quando digo *griot*, há também as *griotisas*: as mulheres são muito poderosas; quando elas estão presentes, os homens fecham a boca¹⁸.

¹⁷ Enegrecer é um neologismo de contraposição ideológica, dentro de uma referência de ação política. Nesse caso a contraposição referenciada é a expressão clarear.

¹⁸ Documentário Sotigui Kouyaté, Um griot no Brasil. O documentário, dirigido por Alexandre Handfest, traz o ator, diretor e griot africano, que trabalhou com Peter Brook, falando da missão de passar adiante seus conhecimentos, a memória do continente e da importância da escuta para arte, comunicação e vida.

Conforme observei durante a etnografia que realizei pelos terreiros em Junqueiro, notavelmente nos rituais das "saídas de Yaô", a atuação dos sacerdotes e sacerdotisas nas celebrações apresenta uma significativa semelhança com as funções descritas por Hassane para os griôs. Naqueles contextos, cabia às lideranças religiosas: organizar o evento; entoar os cânticos; conduzir a narrativa mítica da celebração — o que inclui a apresentação dos orixás, que, ao se manifestarem, representam suas histórias por meio de expressão corporal, canto e dança — e, de forma marcante, dançar durante toda a ocasião. Vale destacar que ao reverenciar as *griotisas*, ele reafirma que o poder feminino não é apenas complementar, mas um elemento ordenador da vida coletiva e da transmissão de saberes tradicionais.

Para Mariana B. Fonseca (2024, p. 25), a transmissão dos fundamentos civilizatórios ancestrais da África encontra-se nos terreiros de matriz afro-brasileira e nos espaços educativos da população negra, como as tradicionais rodas de capoeira que corporizam e perpetuam uma cosmopercepção integrada:

Como todos sabem, o Brasil é, em grande medida, africano. Não somente porque foi construído por mãos africanas, mas também porque nossas formas de perceber e vivenciar a realidade é profundamente marcada por concepções de mundo africana. Pode-se dizer que partilhamos diversos "valores civilizatórios africanos", evidenciados nas formas de curas, nas práticas espirituais, na linguagem, nas maneiras de ensinar e aprender levadas à cabo nos terreiros e espaços de educação da população negra, como as escolas de capoeira.

Esta visão de mundo manifesta-se concretamente nos saberes terapêuticos, na linguagem sagrada, nas tecnologias espirituais e nas pedagogias comunitárias que orientam o processo de transmissão do conhecimento. A valorização dos mestres e mestras das tradições afrodiaspóricas e seus saberes é fundamental para preservação e honra dessa inestimável herança cultural.

A pesquisa bibliográfica demonstrou que não há um conceito monolítico ou uma definição universalmente consensual para os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Contudo, uma análise comparativa das diversas formulações teóricas e tentativas de conceituação existentes revela um núcleo de significados e princípios compartilhados, onde as convergências epistemológicas se mostram mais significativas do que as eventuais divergências terminológicas. Desta feita, concordo com Candusso (2009) sobre os valores civilizatórios afro-brasileiros, os quais serviram para sobrevivência de suas cosmopercepções, sejam culturais ou espirituais.

[...] analiso a perspectiva dos valores civilizatórios afro-brasileiros, sabendo que, em termos filosóficos, está se tratando de princípios, ou seja, da raiz dos elementos que virão a constituir uma civilização. [...]O legado principal que a cultura africana deixou em território brasileiro, durante e após a escravidão, pode ser resumido nos

valores civilizatórios afro-brasileiros. Valores estes que sustentaram a civilização africana do período pré-colonial e sucessivamente do mundo afrodescendente na readaptação da sua cosmovisão neste país. [...] Os valores civilizatórios afro-brasileiros são, portanto, um conjunto de princípios que foram “extraídos” de práticas, discursos, atitudes, maneiras de sentir e ver o mundo típico dos grupos sociais afrodescendentes. Não são um conjunto uniforme nem consensual, pois depende da população analisada e do olhar do analista. [...] (p. 53-55).

Os valores civilizatórios afro-brasileiros, baseados na noção de ancestralidade, não se restringem a uma referência ao passado. Este debate por estudiosos como Muniz Sodré e Leda Maria Martins, ela se apresenta como um princípio de continuidade viva que informa o presente e projeta futuros possíveis. No campo educacional, seu resgate configura uma pedagogia da origem, um ato epistêmico que, ao reposicionar o estudante em sua linhagem histórica interrompida, possibilita a reconstrução de uma subjetividade autônoma e a assunção de seu lugar como sujeito histórico.

Os detentores de conhecimentos ancestrais mencionados nesta dissertação, carregam em si a memória viva de uma história e de uma identidade que nos conecta de forma profunda com nossas raízes. Para Munanga (2009, p. 16), “a história escrita ou oral não pode ser feita sem a memória”, essa é uma conexão que se propõe coletivamente, através das práticas cotidianas e experiências históricas. Sendo assim, as pesquisadoras da história oral, Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, discorrem sobre o objeto de estudo do qual salientei:

Na história oral, o objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes; a instância da memória passa, necessariamente, a nortear as reflexões históricas, acarretando desdobramentos teóricos e metodológicos importantes... (Amado e Ferreira, 2006, p. 15).

A história oral passa por um momento de proeminência, principalmente nas últimas décadas, pelo fato dessa ser a *encruzilhada* por onde trafegam e interagem grupos humanos, possuidores de outras regras de conduta e outros valores morais, éticos e religiosos. O ensino de história que utiliza a história oral como metodologia de aprendizagem, pode oferecer uma perspectiva sobre a contribuição das comunidades de terreiro para a organização territorial, social e cultural. Segundo Thompson, “a evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história, [...] transformando os objetos de estudo em sujeitos” (Thompson, 1992, p. 136). Aprofundar-se nesse tema não só enriquece o entendimento da cultura afro-brasileira e indígena, mas também valoriza e preserva a herança histórica das comunidades tradicionais.

(...) um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos

sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (Alberti, 1989, p. 52).

Assim como o historiador que utiliza a metodologia da história oral a partir da coleta de entrevistas, o professor também deve analisar o uso da memória e da metodologia da oralidade, procurando inseri-las como ferramentas didáticas para o ensino de História. Partindo do pressuposto que fundamenta esta pesquisa – a existência de uma cultura histórica viva, que perpassa diversas dimensões sociais de produção e usos do passado, articulando permanentemente história e memória –, é possível estabelecer uma ponte fecunda com o campo educacional. Trabalhei nessa dissertação com o

pressuposto de existência de uma cultura histórica que abarca diferentes esferas de produção e usos do passado que mobilizam história e memória. Isso permite que o conhecimento acadêmico seja incorporado de forma significativa nas práticas pedagógicas, tornando os conteúdos de sala de aula mais atrativos e relevantes para os estudantes (Rocha, 2014, p. 53-54).

Segundo Rocha (2014), tal perspectiva é fundamental para que o conhecimento acadêmico transite do universo teórico para o espaço concreto da prática, sendo incorporado de modo significativo na tessitura das ações pedagógicas. Esse processo de incorporação crítica e contextualizada é o que confere maior relevância e atratividade aos conteúdos trabalhados em sala de aula, conectando-os à experiência e ao mundo de referências dos estudantes. Este é potencial da Tradição Oral que busquei encontrar nas narrativas dos terreiros que etnografei.

[...] a narrativa tem o caráter de aprendizado, ele tem o poder de legitimar os saberes tradicionais, pois para que ela exista é necessário que se tenha a vivência de terreiro, este que proporciona o conhecimento dos modos de vida tradicional e que somente é adquirido por meio da fala, dessa forma, estabelecendo a conexão da Tradição Oral que é perpassado pelos(as) mais velhos(as) (Ferreira, 2024, p. 39).

O caráter pedagógico e legitimador da narrativa no contexto do Candomblé está intrinsecamente ligado à experiência direta. Para que essa voz narrativa se constitua com autoridade, é imprescindível uma vivência concreta no terreiro — espaço primordial onde os modos de vida tradicionais são aprendidos e corporificados. Esse aprendizado se dá predominantemente por meio da transmissão oral, estabelecendo uma conexão vital e direta com a sabedoria ancestral. Como destaca Ferreira (2024), é por essa via da fala, conduzida pelos(as) mais velhos(as), que o fluxo da Tradição Oral se perpetua, assegurando a continuidade e a autenticidade dos saberes tradicionais.

O estudo realizado no âmbito dessa dissertação poderá ser proposto pelo professor de acordo com o problema a ser examinado: a formação social e as dificuldades enfrentadas pela comunidade na qual o aluno está inserido; a luta através da sobrevivência; as formas de resistência durante as epidemias e ditaduras; o que dizem os moradores mais velhos da

comunidade, entre outras possibilidades.

Essa abordagem permite que os alunos se conectem com o conteúdo de forma mais significativa, valorizando suas próprias experiências e memórias, conectando o currículo formal e as experiências vividas localmente, enriquecendo o processo de aprendizagem e valorização da diversidade cultural.

Busquei sujeitar o estado da arte das dissertações de Mestrado Profissional em Ensino de História com temáticas que tinham algum aspecto correspondente com o que pretendia desenvolver em minha dissertação. Para produzir esse levantamento de dados, utilizei o ponto de vista teórico de Lima e Mioto (2007).

Ao realizar leituras dos artigos destes pesquisadores, compreendi que uma revisão bibliográfica possui alguns aspectos acadêmicos que precisaremos aprofundar para produzir esse projeto de pesquisa. Para Lima e Mioto (2007), “[...] a pesquisa bibliográfica implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório [...]” (2007, p. 38). Em se tratando da procura por produções acadêmicas que estabeleçam ligações com uma ou com mais partes dessa pesquisa, Ferreira (2002) examina que esse tipo de produção são

conhecidas pela denominação estado da arte ou estado do conhecimento (...) de caráter bibliográfico elas possuem em comum o desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado (Ferreira, 2002, p. 258).

A partir da leitura dos artigos e um breve mergulho nas concepções teóricas sobre estado da arte concebidos nas produções acadêmicas de Lima e Mioto e de Ferreira, acredito que consegui alinhar o itinerário adotado para escolher acertadamente a bibliografia obrigatória para construção da dissertação.

Inicialmente, realizei um levantamento de material sobre a temática desta dissertação nos bancos de teses e dissertações do Portal do ProfHistória Nacional. Busquei, também, no site da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (EDUCAPES), sendo a segunda, mais avultada no tocante aos inúmeros Recursos Educacionais Abertos (REA) publicados e dispostos para utilização. Prefiro dar mais atenção ao Portal do ProfHistória Nacional, haja vista que neste reside o cerne desta dissertação.

Como estou falando de comunidades de um lugar, cidade, município, é evidentemente que existiam bibliografias sobre este tema, e em minha pesquisa encontrei apenas quatro livros sobre a história de Junqueiro, e nenhum deles tratava de comunidades tradicionais de terreiros.

O percurso investigativo empreendido para este estudo, por se debruçar sobre comunidades localizadas em um município específico, demandou inicialmente um levantamento bibliográfico acerca da produção histórica local. Esse mapeamento revelou um cenário de escassez: foram localizadas apenas quatro obras dedicadas à história do município, todas elas circunscritas a abordagens de História Oficial, memória memorialista e personalista, ou ainda a temáticas relacionadas à ruralidade. Como está descrito no quadro comparativo abaixo.

Figura 2- Quadro Comparativo: Referências sobre Junqueiro

QUADRO COMPARATIVO: REFERÊNCIAS SOBRE JUNQUEIRO					
Referência	Abordagem	Objeto de Estudo	Fontes/ Métodos	Contribuição	Limitações
JESUS & ROCHA (2017) <i>Junqueiro-AL: Terra dos juncos produtora de felicidade</i>	Memória local	 História municipal	 Depoimentos + iconografia	Reúne documentos históricos dispersos	Visão oficialista, pouca crítica social
JESUS & JESUS (2019) <i>Junqueiro Rural e outros estudos</i>	História local + antropologia	 Comunidades rurais de Junqueiro	 Entrevistas + documentos locais	Único trabalho acadêmico focado em ruralidade junqueirense	Abordagem generalista, sem foco em comunidades tradicionais específicas
SOBRINHO (2019) <i>Junqueiro: registros memoráveis</i>	História institucional	 Atos oficiais e elites	 Arquivos públicos	Cronologia de eventos políticos	Ignora grupos subalternos
OLIVEIRA (2020) <i>Um quarto nos fundos e outras histórias do Junqueiro</i>	Literatura memorialista	 Cotidiano histórico	 Narrativas pessoais	Registra vocabulário e costumes locais	Sem rigor metodológico acadêmico

Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

Em nenhuma delas identificou-se qualquer menção ou tratamento dedicado às comunidades tradicionais de terreiro, silêncio que evidencia a persistência de narrativas hegemônicas na produção do conhecimento histórico local e a consequente invisibilização de outras memórias e sujeitos históricos. Por isso, espero que esta dissertação contribua com a Educação das Relações Étnico- raciais, visibilizando os silenciamentos historicamente produzidos. Concomitantemente, utilizei a metodologia da história oral, a partir de entrevistas e trabalho de campo, configurados no mapeamento e na roteirização dos templos.

A dissertação resultou na produção do Recurso Educacional Aberto (REA), “Caminho dos Búzios”, ferramenta tecnológica em formato de *website*, contendo dados, mapas, informações, recursos didáticos e de apoio para toda a comunidade escolar. A previsão é que este trabalho dissertativo será viabilizado, no site do ProfHistória, objetivando, atingir o maior número de pessoas interessadas em pesquisas sobre Educação Afrocentrada.

Obviamente, esta dissertação não tem a pretensão de solucionar ou esgotar os problemas educacionais acerca do tema, mas sim contribuir com o debate, oferecendo aos estudantes uma releitura situada dos temas trabalhados, bem como a produção de materiais didáticos que avancem na direção da descolonização do saber histórico. À vista disso, esta dissertação foi dividida no formato a seguir:

Na Seção 2, descrevo as comunidades de terreiro de Junqueiro, aproveitando para destacar como se deu a origem daquela cidade; etimologicamente, o nome da cidade significa "juncaís", em razão da abundante presença de plantas aquáticas da espécie *Juncus* no entorno da Lagoa do Retiro, localizada no bairro de mesmo nome. A história do município inclui a presença de povos indígenas e a influência do tráfico de pessoas para serem escravizadas que contribuíram para a formação daquele lugar. A herança africana é fundamental para a identidade local, perceptível nas manifestações culturais e religiosas. Segundo dados de 2010 do IBGE, a maioria da população é católica, embora existam diversos locais de culto de matriz afro-brasileira, especialmente no Bairro do Retiro, uma área periférica que possui uma localização propícia devido à proximidade de ambientes naturais e de difícil acesso para garantir a segurança e a preservação dessas tradições.

Na Seção 3, o texto aborda o ensino de história no Brasil, destacando a importância da abordagem afrocentrada, que valoriza as contribuições culturais e históricas africanas a partir da diáspora. Desde os anos 1980, a afrocentricidade, introduzida por Moléfi Asante, enfatiza a narrativa de grupos marginalizados e sua participação ativa na história, buscando corrigir distorções eurocêntricas e fortalecer identidades culturais. Sobre a história do ensino de história, o texto revela que, ao longo do tempo, seus objetivos evoluíram de uma narrativa elitista e eurocêntrica para uma perspectiva crítica mais democrática e inclusiva, apesar de persistirem vieses e exclusões, especialmente em relação às experiências de grupos marginalizados.

Na Seção 4, busquei enfatizar como as memórias e as narrativas dos sacerdotes e das sacerdotisas resultaram na criação de um *website* (Caminho dos Búzios, 2025). Pretendo por meio dessa ferramenta pedagógica alcançar o professor de História e o estudante da educação básica primordialmente, mas também o público em geral, de modo a colaborar para valorização do protagonismo das comunidades tradicionais de terreiro no ensino de História, avultando sua importância histórica e cultural para a formação social do município de Junqueiro. O *website* é composto por seis seções, organizadas com imagens e títulos, que funcionam para que o visitante mantenha uma conexão com os conteúdos das respectivas pesquisas. Tais seções abrangem a localização e a formação das comunidades tradicionais de terreiro do Município.

2 AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS DE JUNQUEIRO

Junqueiro é uma cidade localizada no interior de Alagoas e possui típicos traços das pequenas cidades alagoanas, com suas construções arquitetônicas, tradições e sua população que compõem o patrimônio cultural da cidade. Sua população é de 24.381, com extensão de 254,067 km². A cidade, como podemos ver no mapa abaixo, encontra-se localizada a 111,7 km da capital de Alagoas, Maceió, e a 39,1 km da capital regional, Arapiraca-AL. Bem como a 160,4 km de distância de Aracaju SE. Junqueiro faz parte da Mesorregião Leste Alagoano, e da Microrregião São Miguel dos Campos (SEADES, 2025).

Figura 3 - Mapa Político Administrativo do Estado de Alagoas (2021)



2.1 A Origem de Junqueiro

O nome Junqueiro tem sua origem no antilusitanismo¹⁹ e possui o significado de juncaais, característica marcante dos inúmeros alagados margeados pela planta aquática *junco*, encontrada por todo o município, em especial na Lagoa do Retiro. Segundo os dados do IBGE, inicialmente a região era povoada por grupos humanos milenares e povos indígenas

¹⁹ O antilusitanismo e a construção da identidade nacional brasileira influenciaram a escolha de nomes de cidades e localidades, especialmente no início da República. Muitos nomes foram escolhidos para romper com a herança colonial portuguesa e afirmar uma nova identidade nacional (Santos Junior, 2012).

pertencentes a etnias que ainda hoje não foram totalmente identificadas. De 2009 à 2013, foram achadas peças arqueológicas durante escavações para as obras de duplicação da BR-101²⁰. O que se sabe com literalidade é sobre a presença de escravizados por toda a região, visto que a Zona da Mata Alagoana teve um papel expressivo para o tráfico de escravizados no período colonial em detrimento da monocultura da cana-de-açúcar. Os escravizados que chegaram ao Junqueiro durante a diáspora, sob sua responsabilidade trouxeram a mão-de-obra que erigiu aquele município.

Figura 4 - Mapa Político Administrativo Junqueiro-AL



Fonte: Alagoas em Dados e Informações (2025)

Trouxeram também suas “cosmopercepções” da ancestralidade africana: valores humanísticos²¹, história e uma riqueza cultural inestimável, sem esquecer das formas únicas de transmiti-los. Aqui, eles criaram novas manifestações, reterritorializaram suas crenças e

²⁰ Durante as obras de duplicação da BR-101, foram encontradas em 2013, evidências arqueológicas que foram encaminhados para a UFPE (Gestão Ambiental Rodovias, 2013).

²¹ Sobre valores humanísticos africanos, vale ressaltar que a Unesco inscreveu na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (2009), a *Carta de Kurukan Fuga ou Carta do Mandê*. Proclamada após a decisiva vitória de Sundiata Keita na Batalha de Kirina (1235), essa declaração oral cimentou um dos mais antigos pilares da ética social e dos direitos humanos na história. A Carta, uma das constituições mais antigas do mundo, embora principalmente em forma oral, contém um preâmbulo de sete capítulos que defendem a paz social na diversidade, a inviolabilidade do ser humano, a educação, a integridade da pátria, a segurança alimentar, a abolição da escravidão por razzia (ou ataque) e a liberdade de expressão e comércio. UNESCO. “*Mandén Charter, proclaimed in Kurukan Fuga.*” *Intangible Cultural Heritage*, 2009 (UNESCO, 2025).

por meio da tradição oral, transmitida de geração em geração pelos mais velhos. Se a *Carta do Mandê* foi a constituição oral que guiou um império, os terreiros são as 'assembleias pedagógicas' onde a África reinventa seu futuro no Brasil – sem precisar da caneta do colonizador.

Sobre a presença negra em Junqueiro e os núcleos aquilombamentos, que surgiram com o fim da escravidão decretada pela Lei Áurea (1888), presentes na área externa do sudeste urbano, o memorialista João Augusto Sobrinho (2019) destacava:

Para estranhos, Junqueiro era lugar de uma rua só. Ledo engano. Além das três já citadas, havia a Travessa Macário Barbosa, no Centro, duas ruelas na periferia, dos Caboclos (atual Antônio Félix de Jesus) e da Palha (atual Alexandrino Barbosa da Silva). Eram ruas curtas, estreitas, sem grama, sem iluminação, com casas de taipa, sem reboco e cobertas de palha. Verdadeiras taperas escondidas e onde viviam algumas mariposas, os mais simples, humildes e discriminados que perambulavam pela avenida. Assim, conheci minha terra, a dos juncos e das baronesas (não me referindo a barões, mas às damas-do-lago), que permaneceu dessa maneira até os idos de 1947 (Sobrinho, 2019, p. 27).

Nas pesquisas sobre territorialidade e aquilombamentos, percebi que, para muitos moradores de cidades como Junqueiro, as comunidades tradicionais (quilombolas e/ou de terreiros), são reduzidas a meros agrupamentos rurais, sem reconhecimento de sua historicidade e resistência. Essa invisibilidade é reforçada pela ausência desses saberes nos currículos escolares e no imaginário social dominante. Como consequência, gerações crescem desconhecendo as narrativas de luta e ancestralidade que moldaram seu próprio território. Para Abdias do Nascimento, “a diáspora africana nas Américas não é apenas dispersão, mas semente de quilombos. Cada terreiro, cada irmandade negra, cada favela é potencialmente um quilombo urbano - espaço de reexistência e reconstrução identitária” (Nascimento, 2020, p. 20). Dentro dessas comunidades, a tradição oral opera como um ato político de preservação, onde os mais velhos transmitem não apenas histórias, mas a consciência de um lugar construído por resistência e autonomia.

No Brasil, a cultura ainda não é tratada como direito essencial – muito menos como prioridade política. Enquanto a elite branca acessa teatros, museus e editais de fomento, milhões de pessoas, sobretudo nas periferias e comunidades tradicionais, veem suas expressões culturais serem negligenciadas ou folclorizadas. Como lembra o sociólogo José Carlos Durand, até hoje não sabemos quantas prefeituras sequer possuem secretarias de cultura dedicadas, já que, na maioria das vezes, o tema é diluído em pastas como educação ou turismo – como se arte e identidade fossem apêndices, e não alicerces de uma sociedade. “Ainda não se tem com exatidão o número de prefeituras que possuem secretarias de cultura e em quantas os assuntos culturais são tratados por secretarias de educação, esportes e turismo, etc.” (Durand, 2001, p.

67). Enquanto o Carnaval do Rio recebe milhões em verbas públicas, terreiros de candomblé precisam fazer vaquinhas para reformar seus barracões – espaços que, não por acaso, são também os únicos museus vivos da história africana em muitas cidades.

Embora Junqueiro, assim como muitos municípios brasileiros, tenha uma secretaria de cultura, a realidade local revela uma triste contradição: a falta de profissionais qualificados para gerir políticas culturais de forma efetiva. O que deveria ser um espaço de valorização das tradições e expressões artísticas acaba se tornando um departamento subaproveitado, onde a ausência de especialistas leva à improvisação – seja com a contratação de servidores sem formação na área, seja com a terceirização de serviços para a iniciativa privada. O resultado é uma gestão cultural que, mesmo existindo no papel, ainda patina no dia a dia, deixando comunidades inteiras sem acesso a programas que poderiam transformar sua relação com a identidade, a memória e a arte.

Para compreendermos um pouco sobre o município, é importante observar os aspectos religiosos da sociedade. O último Censo Demográfico (2022) traz dados recentes sobre religião; porém, não estavam à disposição no momento da pesquisa. Para tanto, recorri aos dados do IBGE (Brasil, 2010). Estes revelaram que 78,2% dos habitantes se declararam Católicos Apostólicos Romanos, ou seja, 19.067 pessoas eram adeptas daquela religião. Seguidos de 2.334 que se declararam “Sem religião” (9,5% da população). Já os que se declararam evangélicos, totalizavam 2.047 (8,2%); seguidos por 196 que se declararam Testemunhas de Jeová; 53 pessoas que se declararam espíritas; 12 pessoas que se declararam umbandistas e 09 pessoas que se declararam adeptas do Candomblé. A explicação para a reduzida quantidade de adeptos das religiões de matriz afro-brasileira nos dados do Censo 2010, se deve:

- a) Histórico de perseguição e discriminação pela qual passaram (e ainda passam) os adeptos de religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Ao longo de séculos de História do Brasil, os adeptos de cultos de matriz africana foram duramente reprimidos. Os reflexos da colonização na vida dos afro-brasileiros não cessaram no Pós-abolição²⁴. Muitos praticantes de cultos afro-brasileiros, escondem sua fé, respondendo questionamentos cotidianos acerca da religiosidade com um discurso de que são pessoas “sem-religião”. Haja vista que até meados do século XX, hábitos religiosos de matriz africana eram relacionados à “feitiçaria” e/ou “superstição”. O preconceito persiste, embora exista uma liberdade religiosa, formalmente embutida na Constituição Federal de 1988, o que leva grande parte dos

²⁴ Para entender melhor como a violência física, simbólica ou psíquica sempre esteve presente no cotidiano dos africanos e seus descendentes aqui no Brasil (Franco, 2014).

adeptos a não exporem publicamente.

- b) Estigmatização social e religiosa em razão das devoções afro-brasileiras serem associadas, equivocadamente, à “cultos do mal” ou “trabalhos do demônio”, notadamente difundidos por conservadores religiosos, em sua maioria neopentecostais. Uma das particularidades utilizadas para despistar essa estigmatização foi a técnica do sincretismo religioso²⁵, maneira pela qual associa-se orixás aos santos católicos. Esse artifício ajudou na preservação das tradições. Porém, grande parte dos conhecimentos se mantiveram sendo incógnitas.
- c) Inquietude quanto à violência e à intolerância, haja vista os inúmeros casos de discriminação no trabalho, depredação de templos, agressões sofridas por adeptos e sacerdotes, a exemplo do Quebra de Xangô, em Maceió no ano de 1912²⁶.
- d) O fator cultural e familiar como é sabido que em muitas famílias, o culto às divindades afro-brasileiras é reverenciado com discrição para não haver atritos com parentes adeptos de outras religiões. Muitos praticantes de religiões afro-brasileiras temem perder o emprego e/ou oportunidades de trabalho, bem como sofrer exclusão social e profissional a partir do momento que assumirem sua fé publicamente.
- e) A resistência e a preservação da tradição apresentados nas heranças religiosas, demonstram que há valorização do segredo e da iniciação restrita, fazendo com que inúmeras singularidades das religiões de matriz africana não sejam difundidas irrestritamente.

Mesmo com todos os fatores descritos acima, Junqueiro possui vários locais de culto de matriz/raiz afro-brasileira espalhados pela cidade. Destacando-se, porém, uma área mais centralizada na periferia. Topograficamente separada da cidade, o Retiro, como é conhecido aquele bairro, fica localizado do outro lado do Morro do Cruzeiro, em uma clara separação entre centro e periferia, assim como, campo e cidade. Segundo o Babalorixá Anderson Pereira Portuguese (2015, p. 52), “muitas vezes essa localização periférica se beneficia com a proximidade de locais públicos de interesse dos cultos, como praias pouco frequentadas, córregos, cachoeiras, matas, estradas e encruzilhadas de terra, entre outros” (Portuguez, 2015, p. 52 apud Souza & Portuguese, 2021, p. 173).

A localização escolhida para a construção dos templos em locais afastados, não tem

²⁵ Uma atualização do debate sobre o sincretismo enquanto criação, vale consultar Anjos e Oro (Pieve, 2009).

²⁶ No estado de Alagoas, o ato de violência conhecido como Quebra de Xangô de 1912, praticado contra grupos religiosos de matriz africana, se enraizou na história e na cultura afro-alagoana ao encontrar solo fértil em uma sociedade que negava as diversas expressividades de referências africanas (Lorena de Menezes, 2021).

ligação, somente, com a não aceitação social desses cultos na cidade. Também, não depende, exclusivamente ao histórico de perseguição e discriminação; o estigma social e religioso; o temor à violência e à intolerância; o fator cultural e familiar; e a resistência e a preservação da tradição. A instalação dos templos em locais populares, ocorre em razão do acesso mais fácil às matas, bosques, lagoas, lagos, córregos, cachoeiras, estradas de terra, encruzilhadas pouco transitadas, entre outras. Especificamente, em Junqueiro, a centralização dos templos no Retiro, se deve a topografia lagunar - Lagoa do Retiro, e os caminhos que levam até esse manancial.

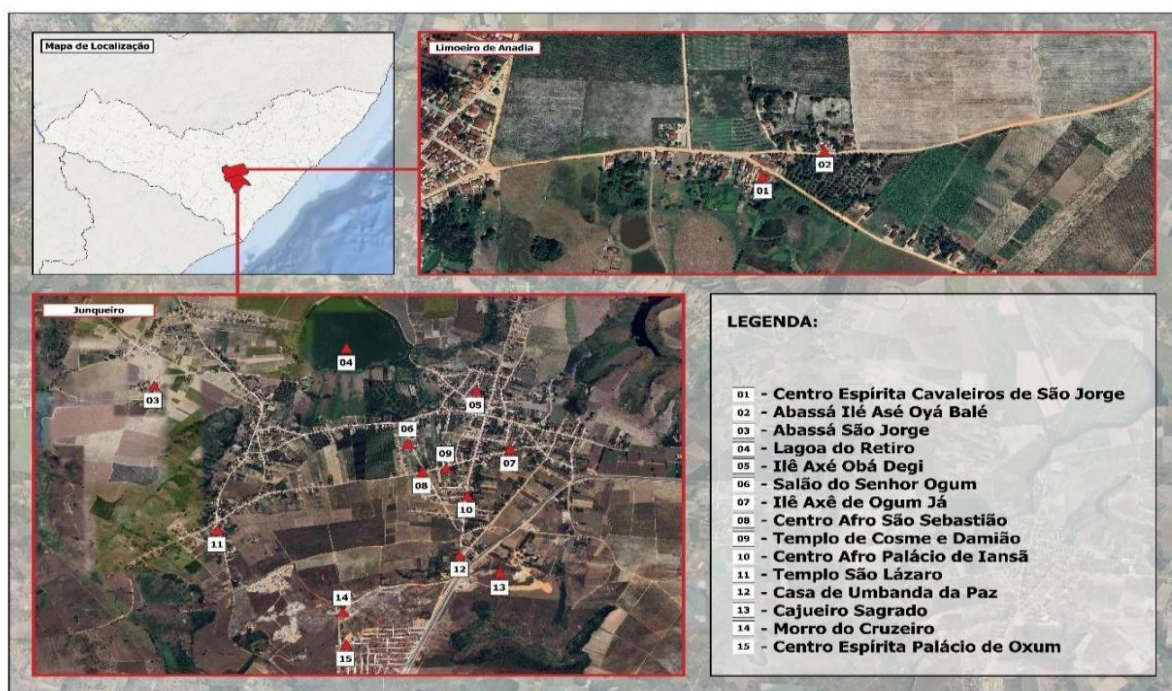
2.2 Histórico dos cultos de matriz afro-indígenas de Junqueiro

2.2.1. A constituição dos locais de cultos em Junqueiro

Segundo levantamento, por mim realizado em agosto de 2024, oficialmente foram contabilizadas 05 casas de Umbanda e 07 de Candomblé. O resultado da pesquisa de campo foi

Figura 6 - Mapa dos Locais de Culto Matriz/Raiz Afro-indígena Junqueiro

apresentado no Simpósio Temático: Educação das relações étnicos raciais: discutindo conceitos, formas e abordagens no ensino, pesquisa e extensão, com o título *Caminho dos Búzios: roteiro iconográfico dos templos de matriz africana em Junqueiro – Alagoas*²⁷.



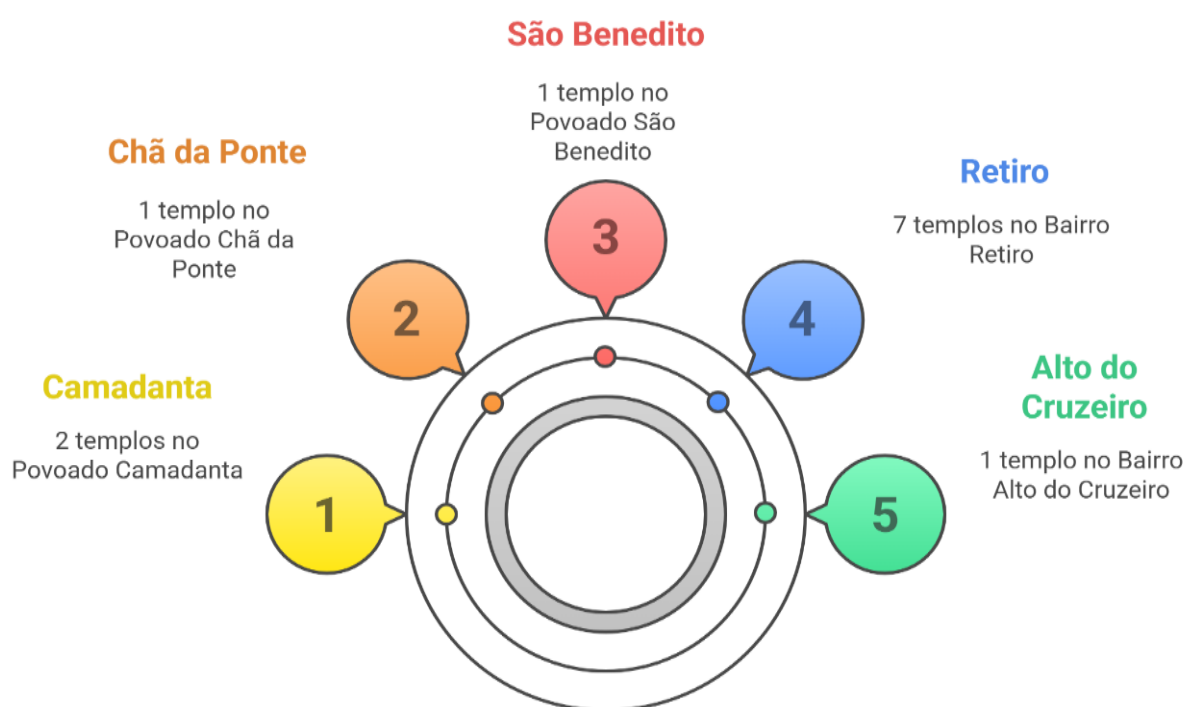
Fonte: Produzido pelo autor (2025)

²⁷ O simpósio temático teve como proposta um diálogo sobre o campo Educação das Relações Étnico Raciais. Seu objetivo era problematizar as trocas de conhecimentos com estudos versando sobre diferentes etnias como afro-brasileira, indígenas e ciganas no Brasil. XV Encontro Estadual de História da Anpuh-PE (ANPUH, 2024).

O mais antigo templo de matriz/raiz Afro-indígena, em atividade, teoricamente registrado pela pesquisa, data da década de 1970, mas acredito, a partir dos relatos coletados, que existam templos mais antigos. Ademais, constatamos que alguns templos, instalados ao longo do período estudado, foram fechados devido vários motivos, como o falecimento do sacerdote e até mesmo casos de conversão religiosa.

Existem cinco histórias, coletivamente sustentadas, captadas por mim através da metodologia da história oral sobre as memórias dos lugares onde existiam tais *locais de culto pioneiros no território de Junqueiro*. Nestas, há evidências da existência de terreiros no Povoado Cinzeiro (na borda da Serra do Cruzeiro); no Povoado Retiro (na margem da Lagoa do Retiro); na Coreia, que atualmente chama-se Rua Gilberto Pereira e no Tabuleiro do Junqueiro, como era conhecido o atual Bairro Gilberto Pereira, mais propriamente na Rua Teodoro do Rosário e na Av. Veriano Silva Marinho.

Figura 7 - Distribuição dos Locais de Culto de Matriz/Raiz Afro-indígena por Localidades Geográficas do Município de Junqueiro-AL



Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

2.2.2. A Instalação dos Primeiros Terreiros: redes sociais e etnografia histórica

O primeiro eixo narrativo, aborda o pioneirismo de Maria Januária da Conceição (1920-1996). Dona Maria²⁸, nasceu no Povoado Boqueirão, Fazenda Porangaba, Município de Boca

²⁸ No desenvolvimento da presente dissertação optei por utilizar a expressão Dona Maria, Dona Marta, Dona Zulmira, Dona Matilde, entre outras, ao me referir as entrevistadas e/ou citadas da investigação. A adoção do termo

da Mata e mudou-se para Junqueiro no ano de 1957, depois de ter morado e trabalhado em diversos ofícios, inclusive como cozinheira de restaurantes em cidades como Maceió, Pilar-AL e no Povoado Pau do Descanso, atual Distrito de Luziápolis, Campo Alegre-AL. Maria Januária manteve inúmeros contatos culturais com lideranças religiosas, inclusive com sobreviventes do Quebra de Xangô (1912). Sua vida foi um testemunho de resistência. Órfã de mãe aos 9 anos, assumiu a família, tornando-se agricultora, artesã, cozinheira, pescadora e vendedora. Possuía uma personalidade forte com aspecto de liderança, Dona Maria era o esteio de sua comunidade.

Partindo de uma perspectiva antropológica, Maria Januária era um arquivo de saberes ancestrais, tratando o tradicional como se fosse algo corriqueiro do cotidiano. Digo isso, pois convivi com suas atividades de culto e ela não fazia apenas mediação entre sagrado e o humano, mas entre a amargura individual e o acalanto coletivo, utilizando sua cosmopercepção afro-indígena como metodologia de acolhimento para atender a todos, fossem crianças, adultos ou idosos.

Dona Maria lamentava-se de não ter tido a oportunidade de ter estudado, acreditando ser o seu maior pesar. O legado daquela sacerdotisa, não está escrito em livros ou artigos anteriores a essa dissertação, ele reflete nos valores humanísticos, na firmeza dos conselhos e na difusão dos ritos afro-indígenas. Ela foi exemplo de que tanto o conhecimento quanto a história podem ser transmitidos transcendentemente aos ditames acadêmicos. Ironicamente, o fardo do analfabetismo não lhe tirou o ímpeto de ser uma mestra da oralidade e da tradição. Em minhas pesquisas notei similitudes dos cultos mantidos por Maria Januária o chamado “Xangô Rezado Baixo”²⁹, modalidade denominada pelo antropólogo Gonçalves Fernandes para definir as características dos cultos nagôs em Alagoas. Após a repressão da Operação Xangô, os cultos passaram não ter mais rodas de dança, nem uso de tambores e atabaques.

Notadamente, essas particularidades fazem parte da minha experivivência enquanto membro comunitário de Dona Maria, percebendo que os silenciamentos não existiram somente nas “sessões de mesa”, mas também no cotidiano daquela comunidade. Por exemplo, os sacrifícios eram feitos sempre discretamente e os menos desavisados achavam que era apenas uma cozinheira preparando uma galinha à cabidela³⁰.

Dona é uma forma de caracterizar a relação de respeito que as personagens inspiraram.

²⁹ Fernandes, Xangôs do Nordeste.

³⁰ Em “O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção”, *Cadernos de Pesquisa e Extensão*, v. 1. (2009), O historiador alagoano Clébio Araújo, defende que essa forma “discreta” de culto não passava de um aspecto já característico da nação nagô. “Nação de candomblé” é uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e exprimir suas particularidades e rivalidades. Araújo coloca a nação nagô (pelo menos em Maceió, segundo ele) enquanto caracterizada pelo recolhimento e pelo silêncio. Ainda seguindo o mesmo autor, a invisibilidade social sofrida pela nação nagô teria tornado possível uma forte demarcação de suas fronteiras identitárias, num processo de diferenciação em relação a outras tradições religiosas.

A segunda narrativa é sobre o terreiro histórico de Dona Marta. O barracão localizava-se na borda da Serra do Cruzeiro. Segundo Maria de Fátima dos Santos³¹, em entrevista sobre suas memórias, as religiões de matriz afro-indígena de Junqueiro iniciaram com sua bisavó - que também era minha bisavó paterna biológica -, Marta dos Santos que residiu e exerceu o sacerdócio no Povoado Cinzeiro, Zona Rural de Junqueiro. Fátima D'Oxum, também declarou que Marta, repassou a tradição para suas filhas, que em seguida, repassaram àquela entrevistada, os conhecimentos, saberes e fazeres de tais cultos. Com a partida de Marta para o *Órun* (mundo espiritual), as filhas Juanita, Natália e Olindrina deram continuidade aos cultos naquele povoado, sob o comando da primeira filha. Hoje, o barracão não existe mais. Porém, ficaram os filhos e netos de Juanita no entorno, enquanto comunidade.

O terceiro eixo narrativo sobre os locais de culto pioneiros, trata-se de um terreiro que se localizava nas proximidades da Lagoa do Retiro, o local de culto era a casa de Dona Zulmira e Dona Virgínia. Dona Zulmira conduzia rituais afro-indígenas em sua residência localizada aproximadamente cem metros do lado direito da Igreja de São Sebastião do Retiro. Em depoimento para o livro *Um bairro chamado Retiro de Junqueiro* (2025), Espedito Pedro da Silva, referenda a existência de Zulmira. Segundo Jesus, Silva Filho e Queiroz (2025, p. 13), “Seu Grate e sua esposa Zulmira criavam muita galinha e peru. Terreiro sempre cheio. Ela fazia trança bem fina e seus chapéus de palha do coqueiro Ouricuri eram finos e lindos. Seus filhos, alguns foram pra São Paulo”. No depoimento sobre sua infância e adolescência, Espedito traça uma linha cronológica entre os anos de 1950 e 1960, período que viveu no povoado que atualmente é um bairro de Junqueiro.

A partir das minúcias citadas por Maria de Fátima Santos, o personagem “Seu Grate”, não era esposo de Dona Zulmira e sim de Emídia. Para a entrevistada, Dona Zulmira morava na Rua da Lagoa e vivia sobre o mesmo teto com Dona Virgínia. Ambas eram tidas como pioneiras dos cultos de Matriz/Raiz Afro-indígena de Junqueiro.

Na época, tinha o *Xangô* da Dona Zulmira, aí a minha tia me levava. A Cacai e a Olindrina me levavam. A gente ia de carrocinha de burro, do Cinzeiro pra Lagoa. E quando chegava lá, que me botavam na gira, eu com sete anos, sete anos e meio. Aí eu começava, me *manifestando*. Aí eu era tão pequena que a Dona Zulmira pegava e botava eu debaixo da *mesa do Santo*. Dona Zulmira era a única famosa daqui da época. Ela nunca teve filho não, viu? Ou teve um filho homem. Ela andava feita *Zé Pilintra*. Ela se vestia assim que nem você, aquelas calças social, chapeuzão na cabeça. Você pensava que era um homem. Quem herdou as coisas da Dona Zulmira foi o João Bino (Pai de Santo). Ela morreu lá (Centro Afro São Sebastião). Ele acolheu ela na época; ela morreu lá. Ele fez uma casinha assim do lado e acolheu ela na época.

Dessa maneira, seriam as “sessões de mesa” parte integrante do modelo nagô, sob forte influência do culto Jurema e de outras práticas religiosas domésticas. Todavia, os praticantes dessa nação teriam mantido o hábito ritual da entrega de oferendas no meio de pequenas matas urbanas, tocando apenas em cabacinhas.

³¹ Entrevista com Mãe Fátima D'Oxum, em 25 de novembro de 2025.

Mas era famosa. Creio que ele aprendeu com ela. Não era familiar dela. Era a Dona Zulmira e a Dona Júlia, eram duas irmãs. Ela quem era dona do *salão* na época, ali na Lagoa, perto do Rafael³².

O relato de Mãe Fátima D'Oxum sobre sua experivivência no terreiro de Dona Zulmira oferece uma chave analítica para compreender a organização social e religiosa dessas comunidades. Sua narrativa transforma uma memória pessoal em um documento etnográfico valioso, onde a Tradição Oral, entendida como o corpus dinâmico de saberes, ritos e normas transmitido entre gerações, se *cruza* com a História Oral, enquanto a metodologia que coleta e interpreta testemunhos para construir narrativas históricas a partir da oralidade e da memória.

A quarta narrativa, sobre os locais de culto pioneiros, trata de relatos sobre Mãe Matilde Rosa, natural de Cachoeira e São Félix, Bahia. De acordo com as memórias de Mãe Fátima D'Oxum, os principais *filhos de santo* de Matilde, foram, Juareis dos Santos, José Carlos da Silva, João Batista dos Santos, Sebastião Avelino e Marieta Aureliana da Silva, conhecida como Sinete e que era *Mãe Pequena* de Mãe Matilde Rosa. Porém, seus *filhos de santo* não deram continuidade a sua tradição em Junqueiro.

De acordo com Mãe Fátima D'Oxum, Mãe Matilde havia se casado com Sebastião Avelino em São Paulo, onde fundaram a casa de culto *Caboclo Serra Verde*, e três vezes por ano vinha fazer imersões espirituais nas matas da borda da Serra do Cruzeiro, bem como nas pedras aguadas do Rio Coruripe e nas margens Lagoa do Retiro. Sua estadia sempre ocorria na residência dos sogros, Avelino José dos Santos e Marta dos Santos, localizada às margens da BR-101, justaposta na curva do Cinzeiro, onde fixaram-se no ano de 1968, retornando à capital paulista no ano seguinte. Sobre

O meu *santo* nunca aceitou ninguém daqui, né. As tias e tudo, iniciaram, não terminaram. A tia Matilde é da Cachoeira e São Félix. Ela é de lá, filha natural de lá. Só que ela em São Paulo casou com o Sebastião, que é o irmão da Olindrina, da Joanita, da Natália e do seu pai, Manoel Avelino. A tia Matilde queria levar pra São Paulo, mas eu era muito pequena. *Mais* o caboclo dela, o *Caboclo Serra Verde*. Colhi muitas ervas com eles. Se tem uma pessoa que conhece de erva, de fundamento de orixá sobre erva, sou eu. Entendeu? Pra cada orixá, eu conheço as ervas, porque eu aprendi muito com o *Caboclo Serra Verde*. Ele ia colher as ervas na mata. Seis horas da manhã ela passava. Quando a tia Matilde vinha pra cá, né. Porque ela vinha três vezes por ano. Ela vinha pra cá pra fazer oferendas nas matas do vovô. Antigamente o vovô tinha muita mata escura, né. E ela terminava aqui nessa serra. As terras de vovô começavam daqui e saiam no olho d'água. Era assim, divisa com o Zé Barba e levava aqui³³.

A narrativa de Mãe Fátima sobre seu vínculo com a Mãe Matilde e o Caboclo Serra Verde evidencia que a Tradição Oral, enquanto transmissão viva de saberes, não opera por

³² Entrevista com a Mãe Fátima D'Oxum, em 25 de novembro de 2025.

³³ Entrevista concedida por Mãe Fátima D'Oxum, em 25 de novembro de 2025.

herança automática, mas por meio de alianças espirituais e aprendizados corporificados. Como afirma Hampâté Bâ (2010), a oralidade é o veículo de uma ciência prática e situada. Esse saber, no caso, o profundo conhecimento das ervas para "cada orixá", é transmitido no ato ritual da colheita "na mata", às "seis horas da manhã", configurando um aprendizado que se inscreve no corpo e no território. Segundo Portelli (1997) um processo que a História Oral, metodologia sensível à dimensão subjetiva da memória é capaz de capturar ao valorizar justamente a experiência única do narrador. A menção aos territórios ancestrais ("as terras de vovô", "a mata escura") demonstra ainda como o saber tradicional é indissociável de uma cartografia sagrada, um mapa vivo que a etnografia pode decifrar ao seguir os rastros dessas memórias no espaço.

A quinta história dedica-se às origens da comunidade de fé liderada por Edvan Barbosa dos Santos, focando nos relatos históricos sobre a linhagem de *Nanã de Aracaju*³⁴ pelas bandas do agreste alagoano. Esses espaços não apenas servem como pontos de Oríkì (do iorubá, *orí* = cabeça, *kì* = saudar), mas também como esteios para a afirmação de uma identidade afro-religiosa, filosófica e comunitária.

O Abaça São Jorge nasceu em março de 1987 quando Edvan tinha 19 anos de idade e começou a exercer o sacerdócio candomblecista. Inicialmente recolhido por Maria do Carmo Santos, conhecida por Daía³⁵, ambos iniciados pelo Babalorixá Antônio Baiano³⁶ e logo se tornou *filho de santo*, elucidando assim, no plano religioso, que tinha uma enorme incumbência, ser líder na tradição do Candomblé.

Quando iniciei, fui com alguém que morava em Maceió. Especificamente, lá em Marechal Deodoro. Só que daí depois eu fui para uma outra *casa*, que no caso seria a mesma religião, que é uma pessoa que era *irmã* do meu *pai de santo*. E esse meu Pai de Santo - e esse é meu segundo *pai de santo* -, vem de um Terreiro de Candomblé de Aracaju, da Casa de Nanã, que era a Casa de Manadeui. Então, foi através disso que gerou um fundamento maior aqui, e que o meu terreiro de Candomblé já vem através dessa raiz de Aracaju³⁷

Edvan adentrou ao Candomblé no ano de 1987. Contudo, somente depois de três anos, depois de muitas idas e vindas, foi que este sacerdote passou mais uma incumbência no ano de 1988. Enquanto fazia a imersão Odu Eta ou Odu Keta (segunda obrigação) no Ilê Odé

³⁴ Refere-se a uma tradição de Candomblé, especificamente um tronco angola que leva o nome de Mametu Manadeui (Erundina Nobre dos Santos). Manadeui foi a matriarca desta raiz e fundadora do Candomblé de Nanã de Aracaju, hoje conduzido pela Mametu Oyá Matamba, *dijina* de Marizete Silva Lessa. Mãe Marizete é uma das mais importantes e experientes líderes religiosas do Candomblé em Sergipe, sendo um símbolo vivo da resistência afro-sergipana.

³⁵ Maria do Carmo Santos, *Daía D'Oxum* deixou de ser adepta do Candomblé Nação Angola há aproximadamente uma década.

³⁶ O Babalorixá Antônio Baiano é uma figura central da religião de matriz africana, atuando no Templo dos Orixás Casa de Xangô – Abassá de Obayleigi.

³⁷ Entrevista concedida por Tatetu Edvan Barbosa em 18 de abril de 2025.

Torominguange, nome do templo que ficava localizado na cidade vizinha, São Sebastião-AL. Nesse segundo rito de passagem, Edvan recebeu o *Bori*³⁸ de Kassanguanje, *dijina*³⁹ de José Pedro da Silva, da Raiz Manadeui, o conhecido “Candomblé de Nanã de Aracaju”.

Conforme registrado em entrevista, Deuaecy D’Oxossi - nome sacerdotal de Edvan Barbosa -, enfrentou uma doença que permaneceu sem diagnóstico preciso, mesmo após consultas em diversas clínicas. Em um dos depoimentos, ele relata que ao iniciar sua *feitura*⁴⁰, logo após os primeiros *ebós*, a enfermidade começou a regredir, permitindo que os ritos seguissem sem interrupções. Edvan D’Oxossi, fora acometido por uma doença, que nos hospitais por onde passava, os médicos não conseguiram identificar a causa. Somente após consulta com o médium Antônio Baiano, foi que ele recebeu o diagnóstico como sendo uma doença espiritual. Essa memória de sua iniciação foi relatada nesse trecho da entrevista:

A mistura de vida pessoal é complicada dentro da religião, por conta que eu tive um problema de saúde. Na época eu tinha 19 anos; eu era católico e não entendia, né. Também na época não aceitava, essa é a realidade. Até porque eu era solteiro, jovem e o pessoal tinha um certo preconceito. Adoecei, problema de saúde; eu bati em todos os hospitais. Àqueles de Junqueiro, hospital de Arapiraca; e nenhum médico descobriu o que eu tinha. Então, eu conheci a minha tia, que já era da religião. Maria do Carmo, o apelido dela é *Daia*, ela já era da religião, só que ela estava iniciando. Aí eu fui na casa dela, para um *curador*. O curador falou que o meu problema era espiritual. Daí me conduziu até a casa de um *zelador* e lá foi onde comecei todo o processo. Primeiro eu passei como *Yaô*. Aí depois de sete anos foi que tomei uma *obrigação*. uma obrigação para me tornar um zelador. Daí pra cá foi essa questão de abrir *casa*. O pessoal começa procurando. Às vezes você não quer nem. Mas aí o pessoal começa procurando. E você vai abrindo as suas portas, abrindo a sua casa, o seu coração, a sua mente, o *peessoal* para me tornar o que eu me tornei hoje. Então, para mim foi bem corrido. Foi Oxalá quem o curou, porque aquela doença não era do corpo, era do espírito.⁴¹

Edvan, fora acometido por uma doença, que nos hospitais por onde passava, os médicos não conseguiram identificar a causa. Somente após consulta com o Babalorixá Antônio Baiano, foi que ele recebeu o diagnóstico como sendo uma doença espiritual e que precisava ser tratada conforme a prescrição daquele babalorixá: recolhimento num dos *roncó*⁴² do Abassá

³⁸ Ritual sagrado de conexão e fortalecimento.

³⁹ *Dijina*, palavra de origem kimbundu *Rijina*, dialeto bantu que significa “nome”. Para saber mais sobre as línguas e linguagens utilizadas sacerdotalmente, consultar Elizabete Umbelino Barros (2007).

⁴⁰ O fenômeno da *feitura de santo*, compreendida aqui como uma ruptura ontológica e um rito de transposição existencial. Sob a ótica etnográfica, Barros (2007) explica que a iniciação no axé transcende o aspecto litúrgico para configurar-se como uma morte simbólica do *eu* profano e o nascimento de um corpo-território. Ao tornar-se elegun ou yawô, o sujeito abdica de sua individualidade cotidiana para converter sua própria corporeidade em um receptáculo sagrado. É por meio desta metamorfose ritual que o iniciado assume a função de elo vivo entre o Orum e o Aiyê, permitindo que a divindade reatualize sua presença e caminhe novamente entre os seus. Assim, o mapeamento destas casas revela uma rede de resistência onde a memória africana é preservada e o sagrado se manifesta de forma sensível no mundo fenomênico.

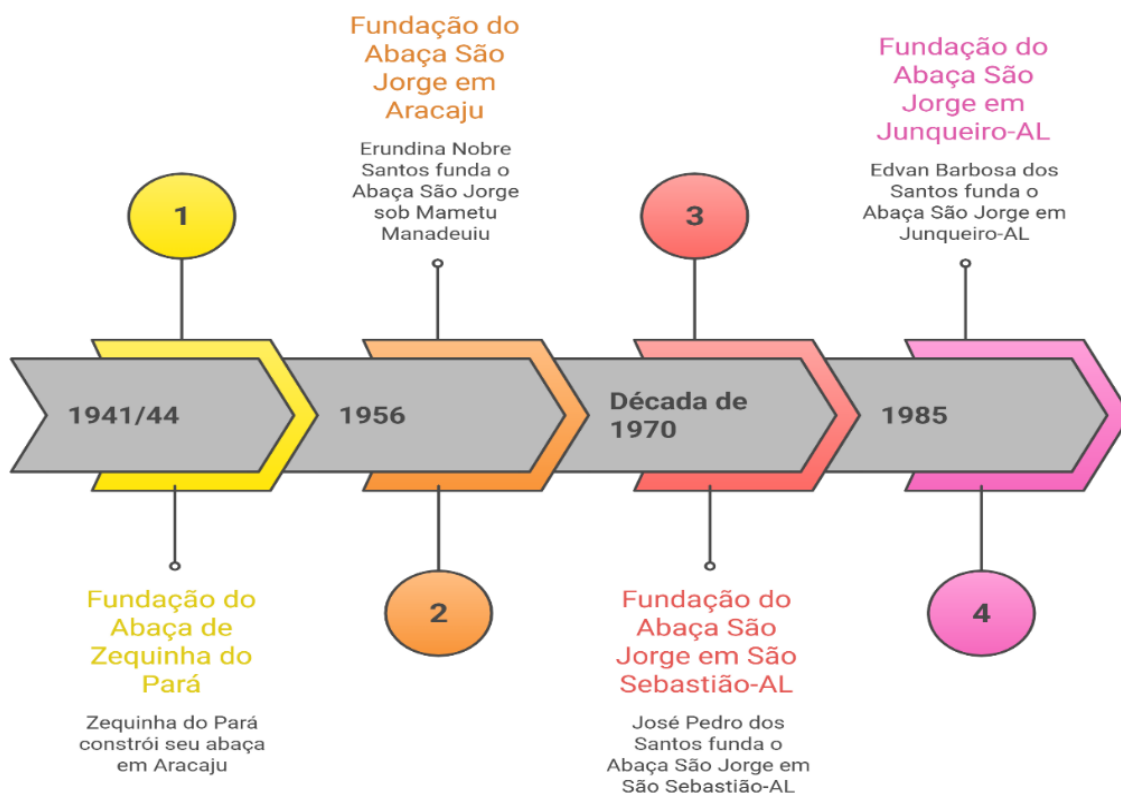
⁴¹ Entrevista concedida pelo Tatetu Edvan Barbosa em 18 de abril de 2025.

⁴² Refere-se ao ritual de iniciação no Candomblé, onde o iniciado (iaô) fica confinado no “roncó” (camarinha ou quarto sagrado) por um período de tempo, simbolizando o renascimento e a conexão com o Orixá.

de Obayleigi, em Marechal Deodoro-AL. Meses depois, Edvan Barbosa procurou os serviços religiosos de José Pedro da Silva, Kassanguange do Ylê Odê Torominguange, Povoado Taquarana, Zona Rural de São Sebastião-AL, passando a ter um novo *pai de santo*, seu último e por quem nutre imensa estima e consideração, homenageando-o com um memorial no Abaça São Jorge.

Os terreiros de Candomblé Angola da Raiz Manadeui possuem forte conexão tanto em Sergipe como em Alagoas. Essa encruzilhada me fez percorrer o Caminho dos Búzios em Junqueiro, propondo então uma etnografia reflexiva e histórica dos terreiros, suas origens, entroncamentos e raízes ancestrais. Atualmente, Tatetu Edvan possui mais de cem filhos e filhas de santo e muitos destes receberam a permissão de fundar seus próprios terreiros, sendo também uma obrigação no Candomblé, conhecido como Decá.

**Figura 8 – Linha do tempo Histórica do Candomblé Nação Angola
Intercâmbio Cultural Aracaju – São Sebastião - Junqueiro**



Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

Desses seguidores daquele sacerdote, três merecem destaque: José Alcino dos Santos, sob a *dijina* Obalinã D'Xangô; Fábio Araújo, sob a *dijina* Kacelemim D'Oxossi, Edilza Araújo, sob a *dijina* Guerecy D'Oiá Balé⁴³, ambos com Terreiros de Candomblé e seguidores. Sobre

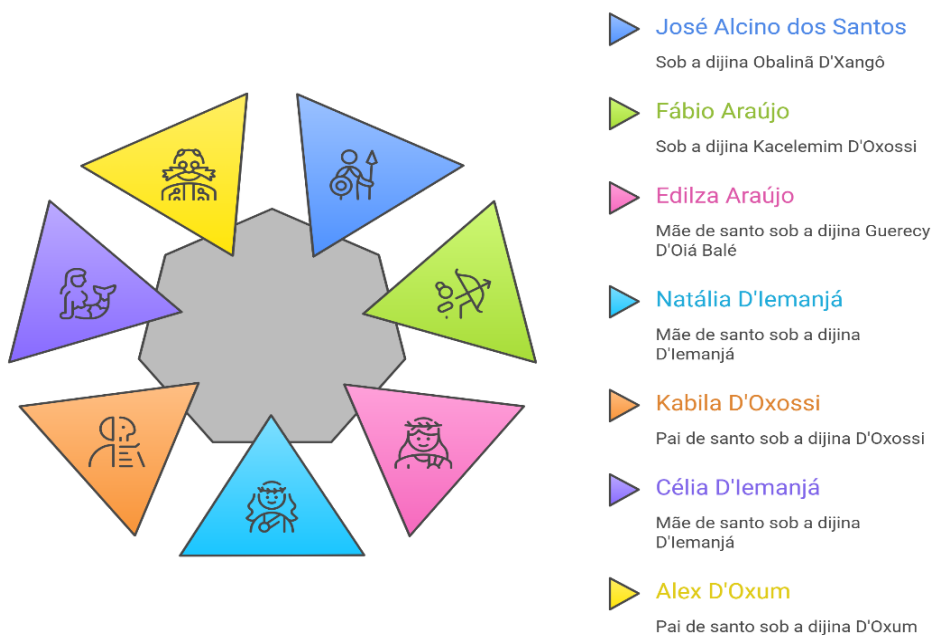
⁴³ Vizinhos de terreiro nos povoados Atoleiro (Junqueiro-AL) e Camadanta (Limoeiro de Anadia-AL), separados apenas por uma rua.

sua linhagem sacerdotal, Edvan explicou em entrevista que,

Meu *pai de santo* José Pedro da Silva ele deixou um terreiro de Candomblé em São Sebastião e a irmã dele era *ekedi*. Ela não era sucessora por conta que não pode abrir *barracão* e nem pode dar consulta, nem pode fazer nenhum sacrifício. Também foram da Casa de Kassanguange: Quitéria D'Iansã que é *mãe de santo* e Reinaldo D'Xangô que é *Ogã*. Em Junqueiro foram da casa de *Kassanguange*: *Obayleigi* que é o Zé do Retiro (José Ailton dos Santos). E da minha da minha raiz tem Natália D'Iemanjá e *Kabila D'Oxossi*, em Arapiraca. E também tem uma *filha de santo* que tem um terreiro em União dos Palmares, Célia D'Iemanjá. E tem um outro rapaz em Maceió, Alex D'Oxum⁴⁴.

O relato acima, longe de ser um simples inventário nominal, opera como um verdadeiro mapa social da linhagem religiosa. Ele revela a complexa topografia da sucessão e da autoridade no Candomblé, onde a Tradição Oral, entendida como o repositório vivo de regras, hierarquias e interditos transmitido pelas gerações (Hampâté Bâ, 2010), determina quem pode ou não "abrir barracão". A distinção entre ter um cargo (como *ekedi*, *ogã*, pai ou mãe de santo) e ter "casa aberta" desenha as fronteiras do poder ritual e da autonomia sacerdotal dentro dessa tradição.

Figura 9 – Filhos de Santo de Deuacy D'Oxossi



Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

A narrativa, ao listar os membros dispersos geograficamente (de São Sebastião a Maceió), também permite à História Oral reconstituir as rotas de diáspora dessa família-de-santo, mostrando como redes de parentesco espiritual se expandem e se reterritorializam, criando uma malha que conecta Junqueiro a outras cidades alagoanas. Portanto, essa enumeração é menos uma lista e mais um arquivo vivo, onde cada nome é um nó em uma rede maior de transmissão e dissidência do axé da Casa de Kassanguange.

⁴⁴ Entrevista concedida pelo Tatetu Edvan Barbosa em 18 de abril de 2025.

3 AFROCENTRICIDADE, EDUCAÇÃO E ENSINO DE HISTÓRIA

3.1 Afrocentricidade na Educação: para além da inclusão, a centralidade

A afrocentricidade foi apresentada no ano de 1980 pelo filósofo Moléfi Kete Asante⁴⁵. O termo mostra-se produtivo e ajustável para alcançar objetos que historicamente foram tratados como marginalizados dentro do campo educacional - em especial, nos currículos -, como é o caso da questão étnico-racial. Esse dilema se expressa nas perspectivas e nas experiências de grupos subalternizados que ficaram à margem do debate na sociedade. A "afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (Asante, 2009, p. 93)".

A educação afrocentrada é uma abordagem pedagógica que valoriza a riqueza da história, cultura e contribuições africanas e diaspóricas, colocando essas perspectivas no centro do processo educacional. A afrocentricidade aplicada ao currículo de História é um desafio importante na contemporaneidade, pois busca garantir que os africanos e afro-brasileiros sejam reconhecidos como sujeitos de sua própria história e cultura. Esta dissertação não é sobre o *candomblé* – é com o *candomblé*. Parto dos saberes dos terreiros não apenas como “objeto”, mas como sujeitos epistêmicos que já praticam, há séculos, o ensino afrocêntrico que a academia ainda descobre.

Partindo do pressuposto acima, deixo evidente como essa dissertação contém relevância acadêmica e educacional, bem como justifico a escolha de estudar os sacerdotes e as sacerdotisas e a sua epistemologia de terreiros por três razões fundamentais, todas ligadas a realidade da cidade de Junqueiro-AL:

1. Vocês estão diante de uma história não contada anteriormente. De acordo com minha revisão bibliográfica (p. 19), até hoje, nenhum pesquisador se debruçou a documentar as comunidades tradicionais de Junqueiro. São vozes que há séculos ecoam dos terreiros, das rodas de coco, das rodas de capoeira, dos versos dos contemporâneos *griots*. Estes saberes foram gestados no chão do barracão, na memória dos anciãos, do cotidiano e da resistência de quem transformou a dor em princípio educativo. Enquanto as universidades continuam estudando documentos coloniais, essas vozes – ancestrais, sábias e essencialmente revolucionárias – continuam ensinando história e memória ao seu modo, independente dos cânones acadêmicos.

⁴⁵Molefi Kete Asante é doutor em comunicação social, professor titular do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade Temple, Filadélfia, EUA.

2. É uma invisibilidade que dói. Descobri em Junqueiro um silêncio que fala alto: a cultura local vive no anonimato de sua própria gente. Quantos sabem que nas vielas da cidade ainda ecoam os toques dos tambores de congo? Quantos já viram as mãos das junqueiras traçarem o junco como faziam suas bisavós? Quando nem ao menos sabemos da existência desses tesouros vivos, como poderemos lutar por sua sobrevivência?
3. Nas ruas de Junqueiro, ocorre uma corrida contra o tempo. Cada ancião que nos deixa leva consigo histórias que nunca foram escritas - as cantigas que animavam as colheitas, os remédios feitos de ervas do quintal, os causos que explicavam o mundo. São memórias que resistem apenas na voz trêmula dos mais velhos, como nos lembra Joël Candau (2016, p. 117). Quando Dona Cida⁴⁶, 61 anos, umas de nossas últimas benzedadeiras, partir, quem guardará os segredos das curas que aprendera com sua avó? Estamos prestes a perder não apenas histórias, mas o próprio espírito que fez de Junqueiro o que é. A Lei 10.639/03 não será cumprida com slides sobre Zumbi. Ela exige que a escola aprenda com os terreiros a contar histórias que os arquivos queimaram.

Busquei, então, na abordagem da educação afrocentrada um subterfúgio, por entender que esta desempenha um papel crucial na correção de distorções históricas e no desafio de normas eurocêtricas, promovendo uma compreensão mais justa e abrangente da diversidade cultural. Ao colocar a experiência africana no centro, ela contribui para uma visão de mundo mais rica e respeitosa, valorizando a herança e as contribuições africanas de forma significativa. A educação afrocentrada e a afrocentricidade, juntas, são ferramentas poderosas para fortalecer a identidade, promover a justiça social e construir uma sociedade mais equitativa e consciente.

A educação afrocentrada, justamente, busca dar voz e visibilidade a essas narrativas, promovendo uma compreensão mais justa e inclusiva da realidade, tornando-se um processo de ressignificação e valorização de histórias e culturas muitas vezes silenciadas. Portanto, se faz necessária uma elucidação sobre afrocentricidade, partindo do pressuposto de que o Eurocentrismo é uma universalização forçada. Para tanto,

Deve-se enfatizar que afrocentricidade não é uma versão negra do eurocentrismo (Asante, 1987). Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, política e assim por diante. De modo distinto do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Além disso, o eurocentrismo apresenta a história particular e a realidade dos europeus como o conjunto de toda experiência humana (Asante, 1987). O eurocentrismo impõe suas realidades como sendo o "universal", isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto

⁴⁶Como é conhecida Maria Aparecida da Silva Barbosa, rezadeira importante, ainda em atuação no Povoado Olho D'água de Cima, Zona Rural de Junqueiro-AL.

todo não-branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não-humano. O que explica porque alguns acadêmicos e artistas afrodescendentes se apressam por negar e recusar sua negritude; elas e eles acreditam que existir como uma pessoa negra significa não existir como um ser humano universal. Conforme Woodson, elas e eles se identificam e preferem a cultura, arte e linguagem europeia no lugar da cultura, arte e linguagem africana, elas e eles acreditam que tudo que se origina da Europa é invariavelmente melhor do que tudo que é produzido ou os assuntos de interesse de seu próprio povo (Asante, 1991, p. 171-172).

A perspectiva histórica afrocentrada é substancial para entendermos a construção do conhecimento e as diferentes narrativas presentes na formação da identidade. Pois, a "afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos" (Asante, 2009, p. 93). Mas, se faz necessário entender que um ensino de história afrocêntrico não é uma espécie de revanchismo e essas críticas devem ser vencidas usando o fato da afrocentricidade condenar a degradação de outros grupos, porque segundo Asante, ela é anti-hegemônica e inclusiva. Para tanto, segundo Renato Nogueira dos Santos Junior,

Dentro do paradigma afrocentrado, *localizar* diz respeito à demarcação e destaca as referências africanas como centro. Em outros termos, na configuração de africanidades enquanto topologias epistêmicas, isto é, partir de "lugares" africanos. O que se traduz no campo da educação através da ênfase no ponto de vista que situa os povos africanos e a população afrodescendente como agentes e não coadjuvantes (Santos Junior, 2010, p. 09-10).

A citação de Santos Junior (2010) nos convida a um exercício profundo de reorientação cognitiva. Não se trata apenas de "adicionar" figuras negras a um currículo eurocêntrico, mas de reorganizar o próprio mapa do saber, colocando as experiências africanas e afrodiaspóricas como eixos de interpretação do mundo. Os objetivos do ensino de História se modificaram ao longo do tempo e do espaço, refletindo interesses políticos, econômicos, sociais e acadêmicos. É fascinante como a História, ora portadora da genealogia das nações, ora responsável pela formação da cidadania, teve seus propósitos moldados pelas forças sociais e políticas de cada época.

3.2. Ensino de História no Brasil e as possibilidades de um currículo afrocentrado

Na história do ensino de História no Brasil, encontra-se a persistência de vieses em um sistema marcado por exclusões e desigualdades. É importante reconhecer como esses aspectos históricos influenciaram e continuam a influenciar a narrativa histórica ensinada, muitas vezes omitindo ou distorcendo as experiências de grupos marginalizados.

Os textos clássicos gregos expunham aos alunos as duas visões da história no passado –

uma elitista e outra voltada para o conhecimento universal. Ela destaca a complexidade da relação entre educação, história e acesso ao conhecimento ao longo do tempo. A primeira visão, restrita à elite, reflete uma educação excludente, enquanto a segunda aponta para um ideal de educação mais democrática e transformadora. Analisar essas diferentes perspectivas é fundamental para compreendermos a evolução do ensino de história e sua influência na formação social e cultural.

Desde os primeiros ensinamentos nas escolas jesuíticas do século XVI, o Ensino de História no Brasil foi caracterizado por um desenho mnemônico de um passado criado para perpetuar a linhagem branca, cristã e eurocêntrica, orgulhosa da criação de “grandes heróis”, de “grandes homens”, de “grandes feitos”. Processou-se, assim, a formatação de uma disciplina “nova”, referendada sob padrões teóricos-metodológicos para alicerçar a multiplicidade de sujeitos fundantes da nação e da história do Mundo.

Com as Reformas Pombalinas, na segunda metade do século XVII, o Ensino de História passou por mudanças significativas, porém, com a mesma abordagem elitista:

De acordo com José Maria Paiva (2007), muitos dos textos de autores “clássicos” usados nos colégios serviam para uma adesão à cultura portuguesa, mas eram adaptados para difundir uma moral específica adequada às condições da colônia que destacava, dentre outros aspectos, as diferenças entre os “humanos” de forma a justificar as práticas de guerras de extermínio de indígenas, da escravização de africanos e da controversa “escravização de índios”. Os excertos de autores gregos e romanos eram, portanto, cuidadosamente selecionados e deviam ser adequados ao convívio em sociedades guerreiras, além de haver, nos escritos dos antigos, justificativas para a escravização” (Bittencourt, 2018, p. 129).

A trajetória do Ensino de História por essas terras, surge em meio a sucessão de designações para a História escolar: “*História Universal ou História da Civilização, História do Brasil ou História Pátria...*”, são indicativas de um percurso de mudanças quanto aos objetivos, conteúdos e práticas educacionais do século XIX aos dias atuais” (Bittencourt 2018, p. 127).

Sobre o uso dos textos clássicos pelos jesuítas no Novo Mundo português, demonstravam-se aparentemente como matérias universais, mas o objetivo era, na prática, selecionar socialmente as elites e promover a adesão à cultura portuguesa, em vez de fomentar uma cultura letrada mais ampla e inclusiva. A ideia de formar bons oradores, em vez de cidadãos críticos e conscientes, revela uma estratégia de manutenção do poder e da hierarquia social.

A justificação das diferenças entre os “humanos” por meio desse modelo de ensino reforça a natureza excludente e desigual desse sistema educacional. Essa análise nos leva a refletir sobre como os métodos e materiais pedagógicos podem ser usados para perpetuar ou

desafiar as estruturas de poder e desigualdade.

A professora Sueli Carneiro, diretora do Geledés Instituto da Mulher Negra, afirma que a educação é um campo de batalha para os negros no Brasil desde o final do século 19, principalmente por conta do projeto de nação existente no Brasil, que tenta “reproduzir uma Europa nos trópicos”⁴⁷:

Se existe civilização, é o Ocidente que produziu civilização, e se existe conhecimento relevante, é o conhecimento produzido pelo Ocidente. É todo esse processo de destituição das pessoas não brancas em geral, e dos negros em particular, da condição de sujeitos de conhecimento, que tem a ver com a própria destituição das pessoas negras de humanidade. É disso que se trata, é negar.

A reflexão de Sueli Carneiro ilumina uma ferida aberta na história educacional brasileira. Desde os primeiros ensaios de construção de um sistema escolar nacional, ainda no século XIX, o projeto civilizatório em curso era claro: transplantar para o solo tropical os valores, os saberes e as hierarquias do Velho Mundo. A escola brasileira nasceu, assim, como um dispositivo de apagamento. Não se tratava apenas de ignorar as contribuições africanas e indígenas, mas de negar aos descendentes desses povos a própria condição de produtores legítimos de conhecimento.

Nas palavras da filósofa e ativista, o movimento é duplo e perverso: destituir o negro da humanidade para, em seguida, destituí-lo da capacidade de saber. E é nessa dupla negação: do ser e do conhecer. É neste sentido que a educação se transformou em campo de batalha. Cada conquista de acesso à escola, cada presença negra nos bancos universitários, cada pesquisa que ousa tomar os terreiros como espaços epistêmicos legítimos – tudo isso configura um ato de insurgência contra um projeto que, por mais de um século, tentou fazer do Brasil uma Europa de fachada, às custas do silenciamento de suas maiorias.

Segundo Libâneo (1992, p. 119), quando ocorrem mudanças no processo didático, acontece de fato uma mediação escolar fundamental, pois envolve a definição de objetivos, conteúdos e métodos de ensino-aprendizagem, com o intuito de atender às finalidades da instrução e da educação em sociedade. Nesse ritmo de “mediação” e, impactando nas mudanças das práticas educacionais, o currículo desenrolou-se ao longo do tempo. Para entender quais foram as modificações no Ensino de História, precisamos compreender, como o currículo da disciplina de História foi construído ao longo do tempo no Brasil.

Nos estudos de Ivor Frederick Goodson (1997, 2001, 2013), as disciplinas para se

⁴⁷ É nesse terreno de disputa que esta dissertação se insere: ao eleger os sacerdotes e sacerdotisas das comunidades de matriz afro-indígena de Junqueiro como interlocutores centrais, e ao tomar suas narrativas orais como fontes históricas tão válidas quanto os documentos oficiais, assumimos um compromisso: o de recusar a lógica que ainda opera em grande parte do sistema educacional – aquela que ensina o aluno negro a reconhecer saberes em tudo, menos em sua própria história e em sua própria gente (Observatório de Educação, 2024).

integrarem a um currículo, passam por etapas de um processo. Inicialmente, as disciplinas são tidas como inferiores. Logo após, passam por um período unitário, e finalmente, o estágio de prestígio. Para esse pesquisador, o currículo é um conceito idealizado para conduzir e controlar a autonomia dos professores. Em razão de ser construído por dirigentes do Estado, geralmente são agregados nos currículos, formas de legitimação e pretensões da classe dominante, preceitos sociais dentro dos conteúdos e a proposta oficial dos manuais de História, bem como dos cursos de História. "A implementação da Lei 10.639/03 nas escolas ainda esbarra na formação docente eurocêntrica, que trata a África como apêndice da história ocidental (Silva, 2019, p. 45)".

Segundo Santos (1990), os estudos sobre a História das Disciplinas Escolares nasceram como uma reação às interpretações da educação exclusivamente em função da estrutura econômica, política e social. Ele aponta para a necessidade de análises mais abrangentes e contextualizadas da educação, considerando também os aspectos culturais, ideológicos e pedagógicos. Muitas vezes, reduzir a educação apenas a suas dimensões estruturais ignora a complexidade das relações de poder, as lutas ideológicas e as práticas pedagógicas que moldam a experiência educacional. Muitos estudiosos buscam entender as minúcias dessas tramas a partir do estudo dos currículos. Citarei alguns para que possamos enveredar pelas possibilidades de um currículo afrocentrado.

Partindo do axioma que o currículo expressa a visão de mundo de quem o formulou, ou seja, grupos interessados no controle e na normatização do que deve ser ensinado e do que deve ser aprendido nas escolas. É óbvio que esses grupos possuem profissionais especializados. São grupos de historiadores e historiadoras, e não são neutros. Bem como, os currículos não são neutros, mas sim um campo de disputa em que há competições entre variados atores e instituições. O que esses grupos querem é ajustar o currículo para que o seu grupo possa apresentar a narrativa⁴⁸ de tempo que promova os interesses daquele grupo.

O currículo é um documento formal que trafega por todo o processo de ensino e aprendizagem das disciplinas escolares. Mesmo sendo um documento, o currículo deveria ser mais conhecido e mais problematizado pelos professores e professoras, sejam estes da rede

⁴⁸ Para um aprofundamento das narrativas em torno da História do Ensino de História, recomendamos o trabalho coletivo, liderado por Itamar Freitas, intitulado: *História do ensino de História: desafios para uma nova escrita de síntese*, publicado pela Revista História Hoje (2021). Neste artigo, os pesquisadores problematizam o modo como a experiência brasileira do ensino de História, gestada a partir dos anos 80 do século passado, vem sendo narrada. Objetivamente, esses acadêmicos questionam algumas tomadas de decisões em termos teórico- metodológicos como a espacialização, a periodização e as motivações ideológicas que constituem os objetos de pesquisa. Aqueles pesquisadores sugerem novas abordagens à uma futura escrita de síntese da História do ensino de História, exemplificando com duas formas de abordar um tipo bastante conhecido de fonte: os dispositivos legais, demonstrando, o valor heurístico da legislação educacional, compilada por Primitivo Moacyr (1869-1942), como também o valor das convenções americanas sobre ensino de História (1933).

pública ou da rede privada do município. Em especial, no que se refere à incorporação das Leis 10.639/03 e 11.645/08 naquele documento. Digo isso porque os debates sobre currículo, ocorrem muito pouco (ou quase nunca), na rede pública de Junqueiro. Essa carência de debates sobre currículo durante as formações semestrais, chamadas pela SEMED de *imersão pedagógica*, reflete, principalmente, nas aulas de História.

Comparando depoimentos colhidos na pesquisa *Lei 10.639/03 e Lei 11.645/08: A atuação da Secretaria Municipal de Educação no ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas da rede pública*, na maioria das vezes, as aulas estão impregnadas pelo tradicionalismo metodológico, ao qual podemos exemplificar: a) os professores ainda seguem uma sequência de conteúdos cronologicamente hierarquizados ou programas de cursos; b) os professores ainda adotam uma prescrição do currículo oficial, com datas comemorativas, fatos memorialistas locais, regionais e nacionais.

A presente dissertação emerge precisamente desse obstáculo: como superar a crítica ao modelo pedagógico hegemônico para *encruzilhar*, de fato, uma prática educacional antirracista e descolonial? A resposta que esta dissertação ensaia é afoita: transfigurar os terreiros de candomblé. Eles deixam de ser *locus* de observação antropológica para assumir o papel de esferas epistêmicas fundamentais – não são visitados, são frequentados como salas de aula não-formais, de onde irradia uma pedagogia orgânica, gestada na experiência afrodiaspórica. A tarefa não é fácil, pois segundo Silva & Ujiie (2022, p. 166),

Com a promulgação da lei 10.639/03 pelo governo federal brasileiro na Educação Básica, considerando o Ensino Fundamental e o Ensino Médio, encontramos algumas dificuldades de implantação nas escolas públicas e privadas. Na maioria das vezes a prática pedagógica ignora tal assunto, devido ao pré-conceito estabelecido, o racismo velado, o mito da igualdade, ou devido a nossa história ser colonialista, e para que se evidencie esse ensino considerando africanidades e afrodescendência são precisos passos para a descolonialidade da história.

O tema ainda é frequentemente negligenciado no cotidiano escolar, em parte por questões como preconceitos enraizados, manifestações sutis de racismo, uma visão idealizada de igualdade e as heranças de uma formação histórica colonial. Para que os conteúdos sobre africanidades e a presença afro-brasileira sejam devidamente valorizados, é necessário avançar em direção a uma reinterpretação decolonial do passado. Além de todo esse espólio,

É claro que existem “custos de cumplicidade” na aceitação do mito da prescrição; esses custos envolvem, sobretudo e de várias maneiras, a aceitação de modelos estabelecidos de relações de poder. Talvez o mais relevante seja que as pessoas intimamente ligadas à construção social cotidiana do currículo e da escolarização, os professores, sejam por isso efetivamente alijados do “discurso da escolarização” (Goodson, 2007, p. 242).

Quando Goodson (2007) emite o conceito de “custos de cumplicidade”, propõe uma

clarividência sobre a preparação inicial para ano letivo: logo nas primeiras reuniões de planejamento, a coordenação pedagógica entrega um currículo ao professor que por sua vez, põe aquele documento formal debaixo do braço, leva-o para casa e não faz uma reflexão sequer sobre o currículo, como se ele estivesse numa dimensão fantástica. O que proponho diz respeito à inserção da afrocentricidade naquele documento escolar.

Deste ponto de vista, os conteúdos de todas as disciplinas podem ser abordados de modo afrocentrado. Uma demarcação afrocentrada na educação começaria relendo os papéis de todas as atrizes e atores na produção dos diversos saberes. É oportuno enfatizar que *localizar* se refere ao lugar de onde é feita uma narrativa, desde onde as práticas e posições emergem, às referências e valores que orientam e organizam atividades políticas e de pesquisas. *Agência* diz respeito à capacidade de utilização dos recursos intelectuais e políticos na redefinição dos papéis dos povos, mulheres e homens africanos como protagonistas nos diversos processos de produção de conhecimento e participação na construção das civilizações humanas. Portanto, em certa medida, localização e agência são indissociáveis (Santos Junior, 2010, p. 10).

Como já foi dito, esta dissertação está ancorada numa análise apreendida nas possibilidades da afrocentricidade na educação, isto é, de uma apreciação sobre o ensino e aprendizagem histórica afrocentrada, incluindo um rápido esboço de currículo que busque na *agência* e na *localização* pressupostos concretos para uma educação que proponha currículos plurais: incluindo vozes indígenas, africanas, quilombolas e outras marginalizadas.

Como bem destacou Molefi Asante (1991), os fundamentos da educação afrocêntrica já estavam presentes nas reflexões pioneiras de Carter G. Woodson em sua obra clássica “A Deseducação do Negro” (1933)⁴⁹. Nestes trabalhos seminais, encontramos as bases de um pensamento pedagógico que coloca a experiência africana no centro do processo educativo, questionando as estruturas coloniais do saber.

Nesta dissertação, em especial, estamos diante de possibilidades epistemológicas de um currículo que insere a afrocentricidade como paradigma educacional. Asante (1991) insiste que o ensino deve partir do lugar epistemológico africano, não apenas incluir África como apêndice. Bem como, o conceito de agência histórica que seria ênfase em mostrar africanos e afrodescendentes não como vítimas passivas, mas como sujeitos ativos dos próprios caminhos. Avanço ao mostrar que os terreiros já são espaços afrocêtricos por excelência. Haja vista, a história, filosofia e pedagogia são inseparáveis da “cosmopercepção” africana e afrodiaspórica. Renato Nogueira dos Santos Junior (2010), ao analisar Asante (1991), embasa-se em dos pilares da afrocentricidade, a realocização epistemológica, deslocando a Europa do núcleo de

⁴⁹ O clássico de Woodson, “The Mis-education of the Negro” (1933), só chegou ao público brasileiro em 2010 como “A Deseducação do Negro”. Esta demora reflete diferenças culturais: enquanto nos EUA o termo “negro” foi substituído por “black” e “African-American”, no Brasil ele foi ressignificado pelos movimentos sociais como marca identitária positiva, diferentemente de “afro-brasileiro”, que nunca teve a mesma força que seu correspondente norte-americano.

produção do conhecimento, elevando assim, a África e suas diásporas às referências estruturantes.

Entre os elementos mais importantes está a necessidade de tomar as perspectivas africanas e afrodiaspóricas como centro. Cabe enegrecer o que se entende por "povos africanos". Asante não deixa dúvidas, ser africana ou ser africano recobre todas as pessoas que estão fora ou dentro do continente africano, afrodescendentes e pessoas nativas; mas, não tem nada a ver com essencialismos; não se trata de buscar uma ideia mítica ou bases biológicas para aferir a filiação africana de uma pessoa (Santos Junior, 2010, p. 10).

Me debrucei sobre os caminhos epistemológicos de um currículo afrocentrado, entendendo a afrocentricidade não como mera inclusão de conteúdos, mas como um modo de pensar e ensinar que coloca a África e os afrodescendentes no centro do processo educativo. Com esta dissertação almejo que os/as professores/as de História, possam deslocar o currículo desse pedestal naturalizado/dogmatizado, trazendo-o para a realidade classista do chão de sala, enegrecendo artifícios contidos na fonte escrita, entendendo-a e problematizando-a como um documento histórico que precisa ser penteado à contrapelo.

3.3. A Afrocentricidade e os fundamentos da educação

Como bem lembra Asante (1991), não se trata apenas de "adicionar" a África ao currículo, mas de reconhecer seu lugar como matriz geradora de saberes – um princípio que os terreiros de candomblé já praticam há séculos. Nesses espaços sagrados, a história não se separa da filosofia; o ensino não se dissocia da vida. Cada ritual, cada narrativa, cada folha sagrada carrega em si uma cosmo percepção integradora, onde passado, presente e futuro se entrelaçam em uma pedagogia viva da ancestralidade.

O debate sobre currículo pode promover um ambiente de resistência e transformação, permitindo a inclusão de novas perspectivas, narrativas e saberes que tradicionalmente foram marginalizados, segregados ou omitidos. Por outro lado, também pode ser utilizado como um instrumento de padronização e imposição de determinadas visões de mundo. Em se tratando de narrativas, o historiador canadense Cristian Laville, é uma das âncoras dessa discussão. O pesquisador supracitado, traz *Exemplos ilustrativos: para lutar contra o Estado*, onde alega que narrativas históricas podem ser consideradas tomadas de poder, partindo do pressuposto de uma tomada de poder por grupos sem poder. Laville (1999) cita o caso brasileiro, no qual professores haviam lutado durante a Ditadura Empresarial-Militar, para trocar um currículo por outro.

O currículo de História, naquele momento, era Nacionalista e Positivista. E os professores, principalmente de Minas e São Paulo, conseguiram trocá-lo por um currículo de História Marxista clássico. A ideia era um currículo “que apresentasse as etapas sucessivas de

formação econômica e integrasse o nacional ao universal. Tratava-se, sobretudo, de trocar uma narrativa por outra narrativa” (Laville, 1999, p. 134). Esse currículo foi conquistado com a redemocratização, porém, a batalha, em grande parte, parece que fadigou os professores que já não lutam mais para perpetuação dessa luta contra as novas narrativas curriculares do Estado.⁵⁰

As construções de currículos nos diversos países citados no trabalho de Laville (1999), tinham como modelo a definição de narrativas históricas no âmbito da nação, refletindo as perspectivas e interesses do Estado em construir uma determinada identidade nacional. No Brasil, esse tipo de artifício ocorreu, a partir das lutas sociais dos movimentos negros, se deu a inserção da temática racial nas Diretrizes Curriculares Nacionais.

Fato este que modificou as políticas educacionais, propondo um delineamento curricular sobre as Relações Étnico-raciais. Gestado na necessidade de incluir a história do negro no Brasil nos currículos escolares foi e é crucial para promover a diversidade e a valorização das culturas afro-brasileiras e as histórias africanas. A inclusão de conteúdos referentes à África, africanos e afrodescendentes no ensino, decorreram de muitas propostas. Temas ligados aos processos de escravização; as formas de resistência; os legados culturais e econômicos. Assim, a inclusão da temática racial nos currículos escolares demandou - e ainda demanda - políticas educacionais delineadas e consistentes, que assegurem a continuidade e aprofundamento de questões cruciais para a educação brasileira.

Em suma, a adoção de políticas delineadoras e definidas para tratar da questão racial nos currículos escolares é um passo fundamental para a construção de uma educação mais justa, igualitária e comprometida com a promoção da diversidade e dos silenciamentos produzidos por séculos de escravidão. Para que haja visibilidade e interpretação da trama e do processo onde estão inseridos os elementos, se faz necessário uma análise das relações nas quais estão entrelaçados esses elementos. Neste caso, os parâmetros devem estar alinhados a uma das âncoras principais: a questão legal.

Existe um longo percurso entre a promulgação de uma lei e sua efetivação. No caso da Lei 10.639/03⁵¹, o caminho enveredou por duas décadas e ainda discutimos a sua completa

⁵⁰ Sugerimos que para aprofundar este debate, se faz necessário consultar Lana Mara de Castro Siman e sua tese de doutorado, apresentada à Universidade Laval, em junho de 1997, com o título “*Changement paradigmatique et enjeux sociopolitiques en enseignement de l’histoire; le cas du programme d’histoire du Minas Gerais (Brésil) et les réactions paradoxales des enseignants*”, sob orientação do Professor Christian Laville.

⁵¹ Nesta dissertação preferi utilizar o histórico da Lei 10.639/03 devido a sua força política ser bastante representativa como um ganho na luta antirracista no Brasil, um verdadeiro marco nessa relação de forças entre a sociedade civil e o Estado brasileiro. Cinco anos depois, foi promulgada a lei 11.645/2008 que estabelece a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio públicos e privados em todo o país. Em seu artigo primeiro a lei delimita que “o conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história

efetivação. O diálogo interdisciplinar, a interação com movimentos sociais e a promoção de práticas pedagógicas que valorizem a diversidade e o respeito à pluralidade cultural nas escolas são mecanismos para essa concretização.

Os movimentos sociais afrocentrados há muito tempo desempenham um papel crucial na promoção da igualdade e na valorização das singularidades de diferentes grupos populacionais. Ao destacar politicamente suas características únicas e exigir tratamento justo e igualitário, os movimentos afrocentrados contribuem para a construção de uma Educação para as Relações Étnico-raciais. “É na escola onde as diferentes presenças se encontram e é nas discussões sobre currículo onde estão os debates sobre os conhecimentos escolares, os procedimentos pedagógicos, as relações sociais, os valores e as identidades dos alunos e alunas (Nascimento, 2019, p. 23)”. Nessa perspectiva, a escola pode ser um espaço de transformação e resistência, permitindo em seus Projetos Políticos Pedagógicos, a inclusão de novas perspectivas, narrativas e saberes que tradicionalmente foram silenciados, sem *sair dos trilhos* da legislação.

Diante desse cenário, é fundamental que os professores e gestores escolares estejam atentos à construção de um currículo crítico, reflexivo e inclusivo, que valorize a diversidade através da História da África. A educação eurocêntrica que predomina em nossas escolas continua produzindo gerações de jovens negros que, embora frequentem as salas de aula, não encontram nelas ferramentas para transformar suas existências - apenas mais um ritual de conformidade com saberes que ignoram suas ancestralidades. Em vez de ser um espaço de transformação e emancipação, a escola frequentemente se torna apenas um local de passagem obrigatória.

A postura a ser seguida pelos professores/as, deve manter uma consonância com o que é proposto nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (Brasil, 2004):

O ensino da cultura Africana abrangerá: a as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais; - as universidades africanas Timbuktu, Gao, Djené que floresciam no século XVI; as tecnologias de agricultura, de beneficiamento de cultivos, de mineração e de edificações trazidas pelos escravizados, bem como a produção científica, artística (artes plásticas, literatura, música, dança, teatro) política, na atualidade (Brasil, 2004, p. 12).

A passagem citada (Brasil, 2004) revela um aspecto fundamental da Lei 10.639/03: a

da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil”. A lei 11.645/08 foi o resultado da luta dos povos indígenas pela sua visibilidade nos espaços escolares ao atualizar a lei 10.639/03 incluindo o estudo dos povos indígenas e suas diversas formas de participação na formação histórica do Brasil.

necessidade de superar visões reducionistas sobre as contribuições africanas, apresentando-as em sua complexidade histórica e contemporânea. Mais do que um simples reconhecimento cultural, o texto propõe uma revolução epistemológica no ensino de história. Ou seja, um projeto afrocentrado que advogue valores humanísticos e ideias africanas e afrodiaspóricas. A afirmação citada (Brasil, 2004) sugere uma profunda reorientação epistemológica que vai além da simples inclusão de conteúdos africanos nos currículos. Trata-se de uma proposta radical de reestruturação dos fundamentos do conhecimento. Maulana Karenga (2003) elucida este horizonte com um pequeno elenco chamado *Nguzo Saba* (Sete Princípios):

- (a) centralidade da comunidade;
- (b) respeito à tradição;
- (c) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético;
- (d) harmonia com a natureza;
- (e) natureza social da identidade individual;
- (f) veneração dos ancestrais;
- (g) unidade do ser.

Os princípios *Nguzo Saba*, apresentados por Karenga (2003), constituem muito mais que uma lista de valores - representam um sistema filosófico completo que desafia os paradigmas ocidentais dominantes na educação. Os *Nguzo Saba* não são uma receita, mas um convite a repensar por que educamos - e para quem cantamos nossas aulas. A BNCC estabelece competências gerais que, embora não mencionem explicitamente os princípios *Nguzo Saba* de Karenga (2003), mas abrem espaço para sua incorporação crítica: *reconhecer sistemas africanos de organização social (como Ubuntu) como alternativas ao individualismo* (EF09HI22). A BNCC é um mapa, contudo quem decide os caminhos somos nós. E os *Nguzo Saba* nos lembram que nenhuma jornada se faz sozinho. Quais seriam os parâmetros ou princípios para um currículo afrocentrado, segundo Asante (2010)?

- 1º) Você e sua comunidade;
- 2º) Bem estar e biologia;
- 3º) Tradição e inovação;
- 4º) Expressão e criação artística;
- 5º) Localização no tempo e no espaço;
- 6º) Produção e distribuição;
- 7º) Poder e autoridade;
- 8º) Tecnologia e ciência;

9º) Escolhas e consequências;

10º) Mundo e sociedade.

A proposta de Asante (2010) para um currículo afrocentrado, embasado nestes dez eixos, articulam-se como um sistema orgânico de conhecimento, concebe muito mais do que uma simples lista de temas e se configura como um projeto pedagógico que subverte a lógica fragmentada e eurocêntrica do ensino tradicional. Acima vimos que as diretrizes propõem uma restauração da “consciência histórica africana”, conceito este que se baseia na obra do polímata senegalês, Cheikh Anta Diop. Segundo o citado historiador, a “consciência histórica africana” seria um processo fundamental para reconhecer e valorizar a rica contribuição das civilizações africanas para a história da humanidade.

Na medida em que o Egito é a mãe distante da ciência e cultura ocidentais, como você verá ao ler este livro, a maioria das ideias que chamamos de estrangeiras são apenas imagens borradas, de cabeça para baixo, modificadas, aperfeiçoadas, criações de nossos ancestrais: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, dialética, teoria do ser, ciências exatas, aritmética, geometria, mecânica, astronomia, medicina, literatura (romance, poesia, drama), arquitetura, artes, etc. [...] Tanto quanto a tecnologia e a ciência moderna vêm da Europa, tanto na antiguidade, o conhecimento universal fluiu do vale do Nilo para o resto do mundo e, em particular, para a Grécia, que servirá de elo intermediário. Consequentemente, nenhum pensamento é, na sua essência, estranho à África, que foi a sua terra natal. É, portanto, em total liberdade que os africanos devem sorver do patrimônio intelectual comum da humanidade, deixando-se guiar apenas pelas noções de utilidade e eficiência (Diop, 1991, p. 88).

De fato, a contribuição das civilizações africanas, como a egípcia e a núbica, foram essenciais para o desenvolvimento de ciências e tecnologias mundo afora. Bem como, a contribuição do povo Yorubá, vindos da região histórica de Yorubalândia, atual sudoeste da Nigéria, Benin e Togo. As contribuições desses povos e civilizações foram frequentemente subestimadas e negligenciadas. Por isso, é importante que os/as professores/as reconheçam e façam com que seus alunos adotem uma “consciência histórica africana” - e afro-brasileira; e que se utilize um currículo afrocentrado, demonstrando aos estudantes suas origens históricas e sociais. Tratando com estes que somos em grande parte, afrodescendentes.

O eurocentrismo impôs uma hierarquia violenta sobre os saberes produzidos por diferentes sociedades, é fundamental destacar desde o início: a visão ocidental de história – e sua reprodução nos espaços educacionais formais e informais – carrega limitações profundas. Essas limitações não são acidentais, mas estruturais, pois sistematicamente ignoram dimensões centrais para se compreender a história e a produção do conhecimento no continente africano.

Contrariando a leitura superficial que reduz o afrocentrismo a uma reação antagônica ao eurocentrismo, sendo este uma espécie de "espelho invertido" do pensamento ocidental, os

teóricos dessa corrente insistem em seu caráter propositivo e não beligerante. Nas palavras do diplomata e ensaísta indiano Pavan Varma⁵², o propósito do afrocentrismo não é "redefinir as barreiras para formar novas divisões", mas sim reparar distorções históricas. O estudioso nigeriano J. C. Chukwuokolo⁵³ complementa: trata-se de recolocar os africanos em seu próprio contexto civilizatório, assegurando que suas contribuições à humanidade sejam finalmente registradas na história mundial – sem que isso implique confronto ou exclusão de outras perspectivas culturais.

É precisamente esse movimento – do diagnóstico da exclusão à construção de alternativas não hegemônicas – que orienta a presente pesquisa, ao buscar nas comunidades tradicionais de matriz/raiz afro-indígenas de Junqueiro não um "contraponto" ao saber escolar, mas um outro lugar epistêmico com possibilidade de repensar o ensino de história em bases verdadeiramente plurais. Como sugestão, contemplemos o texto abaixo que pode ser utilizado numa aula cuja metodologia seja a contação performática da história:

Orixanlá cria a Terra

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia.

Acima dele havia o Céu, onde viviam Olorum e todos os Orixás, que às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres.

Desciam por teias de aranha penduradas no vazio.

Ainda não havia terra firme, nem o homem existia.

Um dia Olorum chamou à sua presença, Orinxalá, o Grande Orixá.

Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que realizasse tal tarefa.

Para a missão, deu-lhe uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos.

Orixanlá desceu ao pântano e depositou a terra da concha.

Sobre a terra pôs a pomba e a galinha e ambas começaram a ciscar.

Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que a terra firme se formou por toda parte.

Orixanlá voltou a Olorum e relatou-lhe o sucedido.

Olorum enviou um camaleão para inspecionar a obra de Oxalá e ele não pode andar sobre o solo que ainda não era firme;

O camaleão voltou dizendo que a Terra era ampla, mas ainda não suficientemente seca.

Numa segunda viagem, o camaleão trouxe a notícia de que a Terra era ampla e suficientemente sólida, podendo-se agora viver em sua superfície.

O lugar mais tarde foi chamado de Ifê, que quer dizer ampla morada.

Depois Olorum mandou Orixanlá de volta à Terra para plantar árvores e dar alimentos e riquezas ao homem.

E veio a chuva para regar as árvores.

Foi assim que tudo começou.

Foi ali, em Ifê, durante uma semana de quatro dias que Orixá Nlá criou o mundo e tudo o que existe nele. (Prandi, 2021, p. 502-503)

⁵² Pavan Varma, "Conferência sobre a descolonização das universidades", Universidade de Cincinnati (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KVfevgW608c>, acessado em 21 de maio de 2026). Pavan Varma foi um dos palestrantes principais da conferência: Descolonização das Universidades.

⁵³ Jeremia Chidozie Chukwuokolo, "Afrocentrismo ou Eurocentrismo...", New Journal of African Studies, 2009, p. 33.

Lembro-me, enquanto estudante da 5ª série do 1º Grau, atual Ensino Fundamental 2, as aulas de Ensino Religioso – que chamávamos apenas de *Religião*, a Prof.^a Maria Carmelita dos Santos, nos contava sobre o mito da Criação da Terra, a partir dos preceitos judaico-cristãos. Por ter sido educado no entorno de terreiros, como uma “criança de axé”⁵⁴, não entendia aquelas questões, por não ter frequentado aulas de Catecismo, muito menos feito a Primeira Comunhão. Tudo naquela aula de contação de história era novo.

O estudo de Pires e Moretti (2016) revela um paradoxo fundamental no sistema educacional brasileiro: a suposta neutralidade religiosa, na prática, transforma-se em um mecanismo de exclusão. Ao analisar a situação das crianças de axé, os pesquisadores demonstram como o discurso da laicidade esconde uma hierarquização velada de crenças, onde valores cristãos são naturalizados como universais, enquanto as expressões religiosas de matriz africana e indígena são sistematicamente marginalizadas.

Para realizar um movimento contrário ao que é imposto pela sociedade racista, é necessário desenvolver uma pedagogia do conflito, a partir de imagens desestabilizadoras, que são cotidianamente negadas no contexto escolar, por simbolizar a potência, poder e saber das populações africanas. Para ela, uma possibilidade de instalar o conflito, seria apresentado e trazendo culturas referentes aos povos de terreiro de candomblé para o centro da discussão, pois além de ser uma possibilidade de trazer discussões e reflexões contrárias ao que é ensinado e divulgado nos espaços de formação e mídia, se reconhece que não existe possibilidade de ensinar a história e cultura do povo africano sem refletir sobre as religiões de matriz africana (Regis; Miranda, 2018, p. 03).

No Ensino de História Afrocentrada, podemos conscientizar que muitos conhecimentos e inovações, ensinados na escola como sendo de origem europeia, têm suas raízes em culturas africanas, onde pessoas pretas fizeram importantes descobertas e avanços. A revisão e a valorização dessas contribuições são essenciais para uma compreensão mais completa e precisa da história da humanidade.

Faz parte do papel do professor e da própria escola considerar *quem* é o aluno, com o qual ele se relaciona. A relação entre o professor, a escola e o aluno, é fundamental para o desenvolvimento escolar, emocional e social do aluno. Ao conhecer o perfil, as necessidades e as características individuais de cada aluno, o professor pode adaptar suas práticas pedagógicas que mostre ao aluno que sua ancestralidade não se resume a escravidão das populações advindas da diáspora africana. A escola, por sua vez, deve criar condições para que essa relação seja construída valorizando a diversidade e a ancestralidade dos alunos.

⁵⁴A expressão “crianças de axé” faz referência aos adeptos de casas religiosas de matriz/raiz africanas. Toma-se a perspectiva de “casas de axé” como espaços privilegiados de resistência cultural, política, social e religiosa de matriz afro-brasileira e inseridas em sua tradicional luta por equidade racial (Fonseca; Giacomini, 2013).

Esta seção não tem por finalidade inserir todas as leis, diretrizes, pareceres ao longo da História da Educação no Brasil, muito menos esmiuçar o currículo de História inseridos no Brasil. Essa nunca foi a pretensão de minha dissertação. Mas, sugerir uma proposta curricular que leve em consideração o território e a comunidade em que o aluno está inserido. Integrando a realidade local dos estudantes no processo de ensino-aprendizagem, a escola e os professores podem promover uma educação mais relevante e engajadora, contribuindo para o desenvolvimento integral dos alunos.

A educação afrocentrada é de fato um desafio importante na contemporaneidade, pois busca garantir que os africanos e afro-brasileiros sejam reconhecidos como sujeitos de sua própria história e cultura. Somente com a luta diária anticapitalista e antirracista, educação pública integral, universal, gratuita e de qualidade, fundamentadas em políticas públicas afirmativas, eficazes é que teremos a promoção da igualdade e do progresso das relações étnico-raciais. Assim, reconhecendo e enfrentando as desigualdades históricas e estruturais, a sociedade brasileira pode avançar rumo à revolução da aprendizagem histórica. A abordagem de um currículo afrocentrado, permite que os estudantes se sintam mais conectados com o conteúdo e percebam a importância da aprendizagem histórica para suas vidas e para a comunidade em que estão inseridos. A intenção desta seção é demonstrar, a partir do aparato legal e normativo do currículo afrocentrado, quais as potencialidades do Ensino de História sobre o olhar da Educação para as Relações Étnico-raciais.

4. *WEBSITE* “CAMINHO DOS BÚZIOS”: ENSINO DE HISTÓRIA, TECNOLOGIAS DIGITAIS, TRADIÇÃO, ORALIDADE E MEMÓRIA

Esta dissertação, busca compreender como tais comunidades, ancoradas na Tradição Oral, operam como espaços vivos de ensino e transmissão de um conhecimento afrocentrado. Este conhecimento abrange desde as histórias da travessia atlântica e das lutas por resistência até sistemas complexos de hierarquia social, ética e conduta conforme Antonacci (2015, p. 39). O objetivo final é analisar a epistemologia própria desse ensino, que desafia os cânones historiográficos tradicionais e se apresenta como um contraponto essencial para uma educação histórica descolonizadora.

A pesquisa se fundamenta no reconhecimento de que a Tradição Oral africana e afro-brasileira constitui uma fonte histórica legítima e um sistema epistemológico autônomo. Este sistema, que engloba narrativas, gestos, rezas e performances, é o veículo transgeracional de memórias ancestrais e saberes diaspóricos. Para decifrar essa lógica, o trabalho se apoia metodologicamente na História Oral. Segundo Pinheiro (2017, p. 81), esta não é entendida apenas como técnica de coleta de depoimentos, mas como um campo teórico que autentica a subjetividade, a relação intersubjetiva entre pesquisador e narrador, e o próprio ato narrativo como constitutivo da história. A conjunção dessas duas dimensões - a Tradição Oral como objeto e a História Oral como método - permite acessar as "outras perspectivas epistemológicas" geradas a partir das experiências do mundo afrodiaspórico, em tensão produtiva com a hegemonia da cultura escrita e dos paradigmas eurocêntricos.

Essa aposta metodológica, no entanto, carrega uma urgência que não pode ser ignorada. Para o professor Kabengele Munanga⁵⁵ nos lembra, com a força de quem fala de dentro da tradição, que cada ancião que se vai é uma biblioteca que se incinera. A tradição oral que sustentou por séculos a memória diaspórica está sob ameaça, não porque seus guardiões tenham fracassado, mas porque o tempo e o racismo epistêmico trabalham juntos para apagar o que não cabe nos arquivos convencionais:

Cada vez que morre um ancião numa aldeia na África é uma biblioteca viva que desaparece com essa pessoa. Daqui a pouco meu neto não sabe nem de que aldeia eu nasci na República Democrática de Congo, quem eram meus pais, quem eram meus avós. Então tem que deixar isso por escrito, porque vai desaparecer. Eu faço parte da civilização da oralidade. Meus antepassados que passavam essa história de geração em geração. Essa tradição da oralidade está desaparecendo. Você pegar por exemplo a história do Negro no Brasil. Tem pessoa que não sabe onde vem. De que lugar

⁵⁵ Suas palavras sobre a aldeia em que nasceu na República Democrática do Congo, sobre os avós cujos nomes se perdem, sobre o silêncio que se abate sobre a história do negro no Brasil, não são um lamento saudosista. São um alerta civilizatório (TV Senado, 2026).

saíram. Porque as pessoas mais antigas que tinham essa história, morreram.

A pesquisa que agora se apresenta nasce, portanto, de um compromisso duplo: com a legitimidade epistemológica da tradição oral e com a urgência de registrar o que ainda pode ser registrado antes que se perca para sempre. Ao entrevistar, ouvir e transcrever as narrativas dos sacerdotes e sacerdotisas de Junqueiro, esta dissertação se inscreve em uma corrente mais ampla, aquela que recusa a hierarquia colonial entre escrita e oralidade, que afirma a agência histórica dos povos de terreiro e que aposta na potência da palavra falada como ferramenta de descolonização do saber.

A opção pela História Oral, em diálogo com os legados da Nova História, orientou a investigação para os grupos socialmente invisibilizados e para a micropolítica do cotidiano. A metodologia foi operacionalizada por meio de trabalho de campo etnográfico, entrevistas em profundidade e o mapeamento afetivo dos territórios sagrados. Este processo resultou na criação do Recurso Educacional Aberto (REA) "Caminho dos Búzios". Mais do que um produto final, este REA é a materialização do princípio ético e político da pesquisa: transformar o conhecimento acadêmico, construído a partir da escuta das vozes comunitárias, em uma ferramenta pedagógica aberta. O "Caminho dos Búzios" busca devolver à comunidade escolar os saberes historicamente soterrados, oferecendo dados, mapas e recursos didáticos que permitem um ensino de História efetivamente plural e afrocentrado.

Nesta dissertação, busquei enfatizar as memórias e as narrativas dos sacerdotes e das sacerdotisas, que resultaram na criação de um website, hospedado no endereço: <https://sites.google.com/view/terreirosdejunqueiro>. Pretendi por meio dessa ferramenta pedagógica alcançar o professor de História e o estudante da educação básica primordialmente, mas também o público em geral, de modo a colaborar para a seriedade e a valorização do protagonismo das comunidades tradicionais de terreiro no ensino de História, avultando sua importância histórica e cultural para a formação social do município de Junqueiro.

A finalidade dessa ferramenta digital é fortalecer o reconhecimento do protagonismo das comunidades tradicionais de terreiro no ensino de História, destacando sua relevância histórica e cultural na formação sociocultural de Junqueiro, buscando promover uma educação afrocentrada que valorize a ancestralidade como eixo estruturante do conhecimento. Os terreiros de Junqueiro têm histórias que precisam ser contadas. Foi com essa convicção que desenvolvi esta pesquisa, ouvindo sacerdotes e sacerdotisas para criar o *website* Caminho dos Búzios. A História Digital foi minha aliada nessa jornada, porque tecnologia e tradição podem, sim, caminhar juntas.

4.1. Do Arquivo Digital ao Futuro Ancestral: REA como ponte entre Afrocentricidade e os Saberes dos Terreiros

A incorporação de objetos materiais e ferramentas virtuais no ensino de História permite que professores e alunos questionem os significados atribuídos às coisas do mundo, estimulando uma construção ativa do conhecimento histórico. Essa abordagem transforma tanto educadores quanto estudantes em agentes do processo de aprendizagem, desenvolvendo uma "*atitude historiadora*", ou seja, a capacidade de investigar, interpretar e contextualizar vestígios do passado de forma crítica:

A utilização de objetos materiais pode auxiliar o professor e os alunos a colocar em questão o significado das coisas do mundo, estimulando a produção do conhecimento histórico em âmbito escolar. Por meio dessa prática, docentes e discentes poderão desempenhar o papel de agentes do processo de ensino e aprendizagem, assumindo, ambos, uma "atitude historiadora" diante dos conteúdos propostos, no âmbito de um processo adequado ao Ensino Fundamental. Os processos de identificação, comparação, contextualização, interpretação e análise de um objeto estimulam o pensamento (BRASIL, 2017, p. 398).

Quando aplicada ao Ensino Fundamental, essa metodologia pode ser ainda mais enriquecida ao dialogar com os saberes de terreiro, que trazem consigo uma relação profunda com a materialidade e a ancestralidade. Em culturas de matriz africana e afro-brasileira, objetos como atabaques, contas, ervas e assentamentos não são meros artefatos, mas portadores de memória, história e saberes transmitidos oralmente. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) estabelece como uma de suas competências gerais a cultura digital, definida como a capacidade de utilizar tecnologias digitais de forma crítica, ética e reflexiva, tanto para comunicação quanto para produção de conhecimento. Essa competência abre caminho para repensar o ensino de História, especialmente quando articulada aos saberes de terreiro, que possuem suas próprias lógicas de transmissão e preservação do conhecimento.

A cultura digital, pode ser entendida como uma competência que visa "compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva" (BRASIL, 2017, p. 9). A utilização de objetos materiais no ensino de História, quando articulada aos saberes de terreiro, não só dinamiza a aprendizagem, mas também contribui para uma educação mais inclusiva e crítica.

Ao reconhecer esses elementos como fontes históricas válidas, professores e alunos podem desenvolver uma postura investigativa, valorizando diferentes formas de conhecimento e combatendo a invisibilização das culturas afro-brasileiras na escola.

4.2. Construindo o Recurso Educacional Aberto (REA) *Caminho dos Búzios*

Para desenvolver e concretizar o *Caminho dos Búzios*, contei com o compartilhamento dos momentos e memórias de ex-alunos que estiveram comigo em aulas de estudo do meio em templos de matriz-raiz africanas. O *website* é composto por dez seções, organizadas com imagens e títulos, que funcionam para que o visitante mantenha uma conexão com os conteúdos das respectivas pesquisas. Tais seções abrangem a localização e a formação das comunidades tradicionais de terreiro do Município.

Esta dissertação e o recurso pedagógico gestado nela, serão disponibilizados no site do ProfHistória, com a finalidade de subsidiar práticas docentes, no formato de Difusão da Narrativa Histórica. Com isso, espero que este trabalho contribua com o Ensino de História para a Educação das Relações Étnico-raciais. Cabe ressaltar que esta dissertação vai ao encontro das demandas presentes na Lei nº 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2019), nas Orientações Curriculares do Município de Junqueiro (OCMJ, 2022), tendo esta legislação apontado revisões de temas da formação escolar brasileira.

A página inicial do Caminho dos Búzios é a porta de entrada para um roteiro etnográfico virtual. Mais do que um simples ponto de partida, ela busca apresentar, de forma acolhedora e clara, os sentidos que orientaram a construção deste site e da pesquisa que o originou. O visitante que aqui chega - professor, estudante, liderança religiosa, morador da região ou simplesmente curioso - é convidado a percorrer um território feito de mapas, narrativas, imagens e propostas pedagógicas. Um território que não se pretende neutro, mas comprometido com uma forma específica de olhar e de ensinar.

Figura 10 – Página Inicial do website do Site Caminho dos Búzios

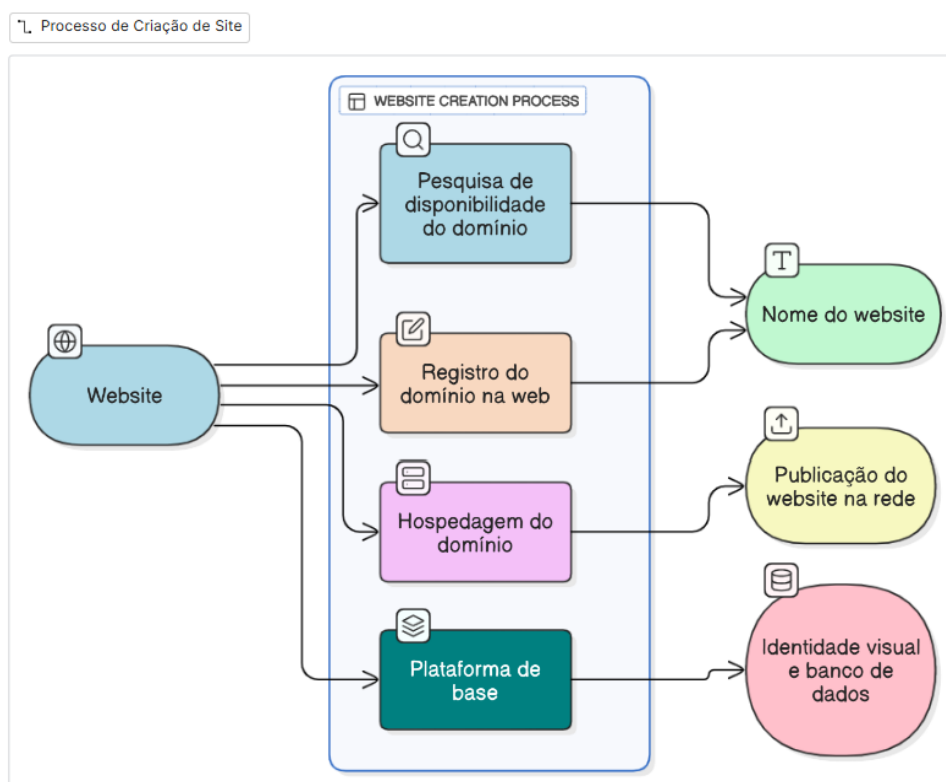


Fonte: Terreiro de Junqueiro (2026)

Os caminhos oferecidos nesta página inicial foram construídos, também, a partir de um conjunto de princípios que orientam os Recursos Educacionais Abertos (REA). Acesso universal, democratização da educação, colaboração, autoria compartilhada, adaptação local, autonomia discente e otimização de recursos públicos, essas diretrizes, como advertem Furniel, Mendonça e Silva (2019, p. 29), não constituem apenas orientações técnicas.

Seguindo os expedientes para produção de Recursos Educacionais Abertos (REA), estabelecidos na pesquisa conjunta de Ana Cristina da Matta Furniel, Ana Paula Bernardo Mendonça e Rosane Mendes da Silva, denominada de “Recursos Educacionais Abertos: Conceitos e Princípios”. Os princípios que orientam os REA, não constituem apenas diretrizes técnicas. Segundo Furniel, Mendonça e Silva (2019, p. 29), eles expressam uma determinada concepção de conhecimento: aquela que o entende como bem comum, dinâmico e permanentemente inacabado. tal concepção encontra ressonância profunda nas epistemologias que emergem das comunidades de terreiro investigadas nesta pesquisa.

Figura 11 – Etapas de construção do website



Fonte: elaborado pelo próprio pesquisador (2025)

Nos cultos afro-indígenas de Junqueiro, o saber nunca é propriedade privada, mas herança coletiva a ser transmitida e recriada (Carneiro, 1993, p. 24). A tradição oral não opera por fixação ou acúmulo estático, mas por contínua reatualização performática, na qual cada

novo corpo iniciado, cada nova narrativa pronunciada, reconfigura o legado ancestral. É nessa encruzilhada, entre a pedagogia diaspórica dos terreiros e a filosofia aberta dos REA que o “Caminho dos Búzios” se inscreve. A ferramenta não apenas aplica princípios técnicos a um conteúdo preexistente; ela materializa um encontro epistemológico entre duas formas, historicamente distantes, de compreender o conhecimento como dádiva que obriga à partilha.

O diagrama acima sintetiza esse fluxo, desde a verificação da disponibilidade do nome até a consolidação da identidade visual e do banco de dados. Trata-se, em suma, do esqueleto técnico que sustenta todo o conteúdo apresentado ao longo deste site. Ao apresentar este diagrama, situo o percurso percorrido até a chegada do Caminho dos Búzios ao ambiente virtual. A construção de um site não se resume ao domínio de ferramentas técnicas; envolve escolhas, negociações e um cuidadoso trabalho de produção. Foi preciso transformar memórias orais em texto, narrativas em mapas, territórios físicos em territórios digitais. Para tanto, estabeleceu-se um fluxo de trabalho organizado em cinco etapas sucessivas, cada qual com sua função específica no processo de tornar o projeto acessível ao público. O texto abaixo é a porta de entrada do *Caminho dos Búzios*. Mais do que uma apresentação formal, ele é uma carta de intenções e um registro de memória. Explica, em poucas palavras, de onde viemos, o que buscamos e a quem este trabalho pertence.

Figura 12 - Nota de Apresentação do website



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

A segunda seção do site, intitulada Projeto, apresenta o quadro institucional e os objetivos que orientaram esta pesquisa. Diferentemente das abas anteriores, dedicadas aos resultados do trabalho de campo, esta seção volta o olhar para o percurso acadêmico em si: suas motivações, seu financiamento, suas parcerias e o lugar que ocupa na luta mais ampla dos povos de terreiro por reconhecimento. O presente estudo teve como finalidade central mapear as comunidades tradicionais de terreiro no município de Junqueiro-AL. Realizado no âmbito do Mestrado Profissional em Ensino de História, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) e apoio institucional da Universidade Federal de Sergipe (UFS), o projeto não nasceu de uma iniciativa exclusivamente acadêmica.

Numa dimensão epistemológica que merece destaque. Dentro do paradigma afrocentrado, localizar diz respeito à demarcação e destaca as referências africanas como centro. Em outros termos, trata-se da configuração de africanidades enquanto topologias epistêmicas, isto é, partir de "lugares" africanos. O que se traduz no campo da educação através da ênfase no ponto de vista que situa os povos africanos e a população afrodescendente como agentes e não coadjuvantes (Santos Junior, 2010, p. 09-10). O mapeamento dos terreiros de Junqueiro, ao inscrever essas comunidades no território e na história, opera precisamente nessa direção: desloca o olhar que por muito tempo as fixou na margem e as recoloca como centros produtores de conhecimento, memória e identidade. A seguir, figura extraída do site Terreiros de Junqueiro, demonstrando o *Roteiro Etnográfico Caminho dos Búzios*, com os nomes dos templos em formato de mapa histórico.

Figura 13 – Aba Roteirização



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

A terceira seção do site, intitulada Roteirização, guarda a memória do primeiro movimento desta pesquisa. Antes que houvesse qualquer palavra escrita ou fotografia registrada, foi preciso percorrer estradas de terra, acolher indicações, bater à porta das casas e apresentar o projeto a quem, por gerações, guardava a história dos cultos em silêncio e discrição. O mapeamento das comunidades tradicionais de terreiro de Junqueiro-AL não nasceu de um gabinete. Nasceu do passo a passo, do encontro marcado com as lideranças, da confiança construída em conversas demoradas.

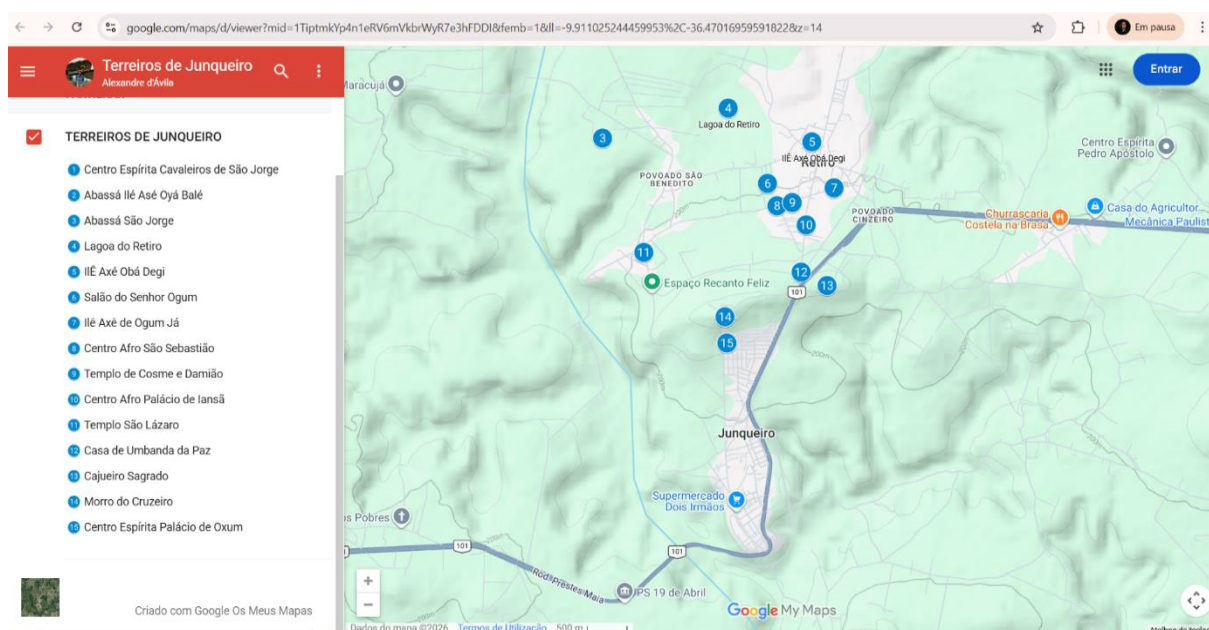
Esta seção documenta esse percurso. Mais do que um conjunto de itinerários, a roteirização é o testemunho de um esforço coletivo para inscrever os terreiros no território e na história oficial do município. Durante décadas, essas casas existiam à margem dos registros públicos, dos cadastros municipais, dos mapas escolares. O trabalho aqui apresentado não inventa sua presença, apenas a visibiliza. Novos questionamentos trazem consigo a possibilidade de traçar rotas históricas alternativas. Para Barros (2008), “na verdade, a elaboração do conhecimento histórico consiste precisamente neste permanente reexame do passado com base em determinadas fontes e a partir de determinados pontos de vista” (Barros, 2008, p. 157), são as inquietações do pesquisador diante do real que permitem deslocar o olhar e construir narrativas capazes de contemplar sujeitos e experiências antes relegados ao silêncio sendo este reexame conduzido através da história oral. Cada ponto assinalado, cada rota traçada, cada comunidade identificada é fruto de uma longa negociação entre a pesquisa acadêmica e a memória comunitária.

A roteirização que ora se disponibiliza ao público é, portanto, um documento político. Ao organizar esses dados em formato acessível, o site não apenas informa, ele se soma a essa luta, oferecendo à comunidade escolar e à sociedade em geral um instrumento para conhecer, valorizar e defender a presença negra e indígena no território alagoano. A decisão de mapear os locais de culto de matriz afro-indígena em Junqueiro partiu de uma constatação simples, mas incômoda: ninguém sabia, ao certo, quantos terreiros existiam na cidade. Nem o poder público, nem as lideranças religiosas, nem os moradores mais antigos eram capazes de precisar um número.

As casas existiam, funcionavam, acolhiam seus filhos e filhas de santo, mas permaneciam invisíveis nos registros oficiais. O mapa que ora se apresenta é, antes de tudo, um exercício de nomeação e contagem. Para compreender a dimensão do que aqui se apresenta, é preciso situá-lo no horizonte mais amplo dos estudos africanos e afrocentrados. Molefi Kete Asante (2010) propõe que toda investigação comprometida com a centralidade africana deve partir de lugares epistêmicos próprios - o que implica localizar, no tempo e no espaço, as

experiências, as produções e as cosmopercepções dos povos da diáspora. Os dez temas por ele elencados - você e sua comunidade, bem-estar e biologia, tradição e inovação, expressão e criação artística, localização no tempo e no espaço, produção e distribuição, poder e autoridade, tecnologia e ciência, escolhas e consequências, mundo e sociedade - não são categorias abstratas. Elas nomeiam dimensões concretas da vida social, aquelas mesmas que os terreiros de Junqueiro, em seu cotidiano de fé e luta, permanentemente atualizam. Para entender essa trama, destaco a imagem a seguir (12) que mostra uma ampliação do mapa do site, abrindo-o no Google Maps.

Figura 14 – Imagem do Google Maps com todo o mapeamento dos locais de culto de Matriz/raiz Afro-indígena de Junqueiro



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

Há, por fim, uma dimensão política neste mapeamento. Ao fixar no mapa a existência de um número tão expressivo de terreiros, o site oferece à esfera pública um instrumento de reconhecimento. Maulana Karenga (2003), por sua vez, oferece um elenco de princípios que ajudam a ler o que este mapa encerra. O *Nguzo Saba* aponta para valores civilizatórios de matriz africana: a centralidade da comunidade, o respeito à tradição, o alto nível de espiritualidade e envolvimento ético, a harmonia com a natureza, a natureza social da identidade individual, a veneração dos ancestrais e a unidade do ser.

Cada terreiro mapeado nesta seção é, à sua maneira, a encarnação local desses princípios. A centralidade da comunidade se expressa na organização solidária das famílias de santo. O respeito à tradição se materializa na transmissão oral dos saberes entre gerações. A

espiritualidade e o envolvimento ético se revelam no acolhimento a quem busca cura, conselho ou pertencimento. A harmonia com a natureza se traduz no cultivo das ervas, na relação com as águas e as matas. A identidade social do indivíduo se constitui na iniciação que o insere em uma linhagem ancestral. A veneração dos ancestrais se renova a cada cerimônia, a cada oferenda, a cada memória pronunciada. A unidade do ser é, afinal, o próprio fundamento da experiência religiosa nos terreiros. As categorias de Asante e os princípios de Karenga nos ajudam a ver, por trás da aparente singeleza de um endereço ou de uma fotografia, a densidade de um modo de existir que o racismo religioso e a invisibilidade oficial tentaram, sem sucesso, apagar.

A seção Templos Mapeados reúne, de forma organizada e acessível, o resultado concreto do trabalho de campo realizado ao longo da pesquisa. Diferentemente do mapa geral, que oferece uma visão panorâmica da distribuição dos terreiros no território de Junqueiro, esta aba se detém sobre cada casa em sua singularidade. São fichas individuais que apresentam, para cada templo, informações como liderança responsável, religião praticada, nação ou linha de culto, tempo de fundação, endereço e contatos, quando autorizados.

Figura 15 – Aba Templos Mapeados



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

As fotografias que acompanham as fichas buscam flagrar não apenas a fachada dos barracões, mas o entorno, as árvores, os pequenos altares, os vestígios do sagrado inscritos na paisagem cotidiana. Esta aba é o coração documental do Caminho dos Búzios. A decisão de mapear os locais de culto de matriz afro-indígena em Junqueiro partiu de uma constatação simples, mas incômoda: ninguém sabia, ao certo, quantos terreiros existiam na cidade. Nem o

poder público, nem as lideranças religiosas, nem os moradores mais antigos eram capazes de precisar um número. As casas existiam, funcionavam, acolhiam seus filhos e filhas de santo, mas permaneciam invisíveis nos registros oficiais. O mapa que ora se apresenta é, antes de tudo, um exercício de nomeação e contagem.

A seção Templos Mapeados apresenta, de forma organizada e descritiva, as doze comunidades de terreiro localizadas ao longo da pesquisa no município de Junqueiro-AL. Diferentemente do mapa geral, que oferece uma visão panorâmica da distribuição espacial dessas casas, esta aba se detém sobre cada uma em sua singularidade. O que se encontra nos terreiros roteirizados é um cenário marcadamente plural. Foram identificadas casas que se autodefinem como Candomblé Nação Angola, Candomblé Nação Jeje, Candomblé/Umbanda, além de outras variantes que não se enquadram estritamente nessas classificações. Importante ressaltar que a nomenclatura adotada para a catalogação respeitou integralmente a autodefinição informada pelo responsável de cada casa. A única exceção, de ordem meramente técnica, foi a padronização das grafias referentes aos "regentes" — medida que visa possibilitar a comparação dos dados sem, contudo, desrespeitar a autonomia das comunidades.

Figura 16 – Aba Dados



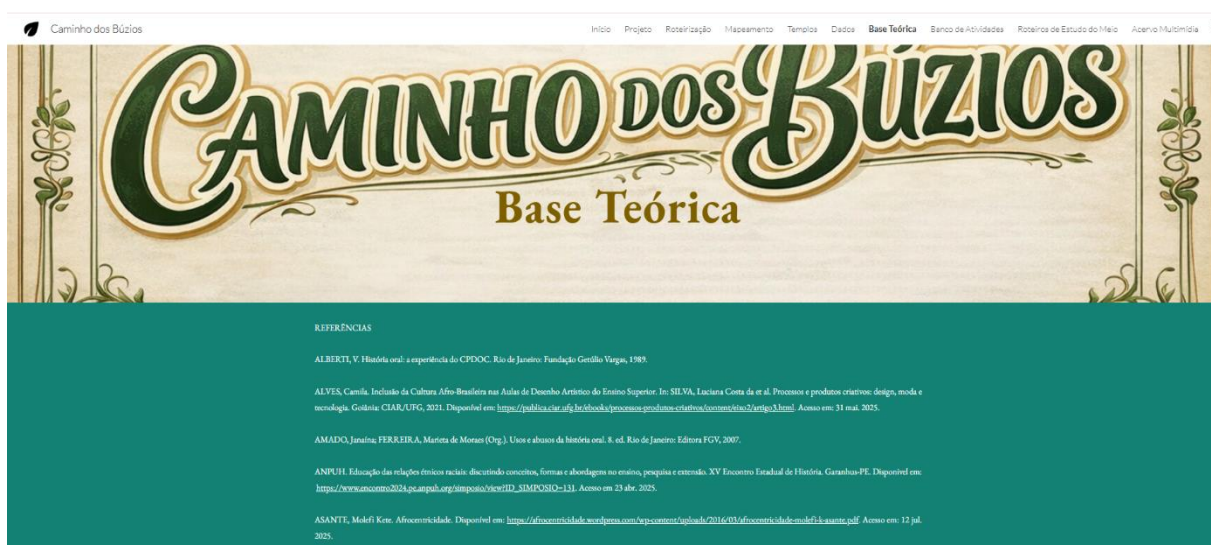
Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

A construção desta seção é resultado de um trabalho de campo sustentado em dois pilares metodológicos complementares. O primeiro, a etnografia de terreiros, foi operacionalizado por meio de observação participante, caminhadas etnográficas por lugares sacralizados, registro fotográfico autorizado e, quando possível, participação em festas públicas como as saídas de yaô. O segundo pilar articula a Tradição Oral, conforme formulada por

Hampâté Bâ, e a História Oral, enquanto metodologia de coleta e interpretação de testemunhos (Meihy; Seawright, 2020, P. 131). As entrevistas, em sua maioria predefinidas, foram conduzidas com a preocupação de não extrair informações, mas de acolher narrativas.

A seção Base Teórica reúne os conceitos fundamentais que orientaram a construção desta pesquisa e, por extensão, de todo o site Caminho dos Búzios. Diferentemente das abas anteriores, dedicadas à apresentação dos resultados do trabalho de campo, esta seção volta o olhar para o arcabouço de ideias, autores e debates que sustentam a investigação.

Figura 17 – Aba Base Teórica



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

Um conceito que merece destaque é o de ancestralidade. Nas comunidades de terreiro, a ancestralidade não é uma categoria abstrata ou um tema entre outros. Ela constitui a própria estrutura da experiência religiosa e social. Em diálogo com Sueli Carneiro e Cristiane Abdon Cury (1993), enegreci que a noção de ancestralidade, nas comunidades de tradicionais de terreiro, não se reduz a uma categoria abstrata ou a um tema entre tantos; ela é, antes, o próprio alicerce sobre o qual se ergue a experiência religiosa e comunitária.

A seção Banco de Atividades reúne um conjunto de propostas pedagógicas construídas a partir do diálogo entre a etnografia de terreiros e o ensino de História Afrocentrada. Trata-se de uma tentativa de traduzir, em linguagem acessível a professores e estudantes, os princípios, as descobertas e as sensibilidades desenvolvidas ao longo da pesquisa que deu origem ao Caminho dos Búzios.

Cada atividade parte de um pressuposto comum: o reconhecimento dos terreiros como espaços produtores de conhecimento histórico e não como meros objetos de estudo. Essa

orientação encontra fundamento no ensino de História Afrocentrada, que propõe deslocar o olhar tradicionalmente fixado na Europa e nos documentos escritos para contemplar, como centros legítimos de produção de saber, as experiências, as narrativas e as cosmo percepções dos povos africanos e afrodescendentes. Ensinar história a partir de uma perspectiva afrocentrada implica, portanto, reconhecer que os terreiros não são apenas temas a serem estudados, mas lugares desde onde se pode aprender a ver o mundo de outra maneira.

Figura 18 – Aba Banco de Atividades



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

O portfólio está organizado em quatro categorias, pensadas a partir do tempo disponível e do grau de aproximação desejado com as comunidades. A primeira reúne atividades que podem ser realizadas em sala de aula, com fontes selecionadas e sem necessidade de deslocamento. A segunda propõe atividades de campo, que envolvem visitas a terreiros mediante autorização prévia e preparação cuidadosa. A terceira categoria contempla projetos de média e longa duração, nos quais os estudantes se envolvem mais profundamente com a pesquisa e a produção de conhecimento. A quarta, por fim, sugere formas de devolutiva e intervenção, garantindo que o trabalho realizado retorne às comunidades de alguma forma significativa.

A seção Roteiros de Estudo do Meio oferece sugestões para a organização de visitas pedagógicas a terreiros de Candomblé, compreendidos como espaços privilegiados para o aprendizado interdisciplinar. Uma visita a essas comunidades, quando realizada com preparação adequada e respeito às dinâmicas locais, revela-se uma experiência formativa de

grande densidade. Cada detalhe observado - a disposição dos cômodos, os objetos rituais, as cores, as imagens, o cultivo das ervas - carrega significados mitológicos, históricos e religiosos que podem ser lidos e interpretados em diálogo com os conteúdos curriculares.

A flexibilidade é parte do método, como ensina Bittencourt (2005) ao tratar dos estudos do meio: não se trata de aplicar um roteiro fixo, mas de construir, com os estudantes e com as comunidades, um percurso de investigação que faça sentido para todos os envolvidos. Há, porém, uma orientação que não pode ser flexibilizada: a do respeito ético e político ao que os terreiros são e representam.

Figura 19 – Aba Roteiros de Estudo do Meio



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

Como advertem Regis e Miranda (2018), para realizar um movimento contrário ao que é imposto por uma sociedade racista, é necessário desenvolver uma pedagogia do conflito. Isso significa trazer para o centro da discussão aquilo que historicamente foi negado, silenciado ou folclorizado nos espaços escolares e midiáticos.

A seção Acervo Multimídia reúne um conjunto de materiais que, ao longo da pesquisa, serviram como referência para a compreensão da história e da cultura do Candomblé e das demais religiões de matriz afro-indígena. Trata-se de uma seleção organizada com o objetivo de oferecer a professores, estudantes e demais visitantes do site um ponto de partida para seus próprios percursos de investigação.

A compreensão que orientou a escolha dos materiais aqui disponibilizados parte de um princípio fundamental: nos terreiros, a memória não opera como lembrança distante de um

passado morto, mas como presença viva e atuante. Os ancestrais - sejam os antepassados familiares, sejam as divindades - não pertencem a um tempo que já foi. Eles agem no presente, orientam decisões, protegem seus descendentes, exigem cuidado e respeito. O esforço da pesquisa que originou este trabalho foi, justamente, o de apreender e respeitar essa relação de contemporaneidade com os ancestrais, entendendo que a história dos terreiros não cabe em arquivos empoeirados, mas se renova a cada cerimônia, a cada narrativa pronunciada, a cada gesto ritual.

Figura 20 – Acervo Multimídia



Fonte: Terreiros de Junqueiro (2026)

Essa perspectiva encontra respaldo na análise de Carneiro (1998, p. 29), para quem a organização social do candomblé, na diáspora, buscou reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos destruídos pela escravidão. Mais do que uma simples reprodução, tratava-se de um projeto de sobrevivência: reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a continuidade do grupo. A transmutação dos deuses africanos, nesse contexto, não era apenas fenômeno religioso, mas fonte de sustentação para o confronto com uma sociedade hostil. Eram mulheres, sobretudo, as guardiãs desse processo - aquelas que, nas palavras da autora, encontravam nos orixás a força para resistir.

Hoje, como se sabe, o cenário se diversificou. Observa-se a crescente afluência de novos adeptos aos cultos de matriz africana, oriundos de diferentes segmentos sociais e raciais. Essa presença renovada, porém, não apaga a história de luta que constitui os terreiros. Ao contrário, recoloca com nova urgência a necessidade de conhecê-los em profundidade, respeitando sua complexidade e sua contribuição para a formação cultural brasileira.

O acervo que ora se disponibiliza é necessariamente parcial. Não pretende esgotar o tema nem representar a totalidade da produção acadêmica, audiovisual ou documental sobre as religiões afro-brasileiras. O que se oferece é um recorte - aquele que norteou o percurso etnográfico pelos templos de Junqueiro e que, espera-se, possa também iluminar outras caminhadas. Estão aqui reunidos textos clássicos e contemporâneos, documentários, entrevistas, registros sonoros e outros materiais que ajudam a situar os terreiros não como objetos exóticos, mas como centros vivos de produção de conhecimento, memória e identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar ao fim de um percurso como este exige, antes de tudo, um gesto de gratidão. Gratidão às comunidades de terreiro de Junqueiro-AL, que abriram suas portas, compartilharam suas memórias e ensinaram que o conhecimento não se produz no isolamento dos gabinetes, mas na escuta atenta, no respeito aos tempos do outro e na disposição para aprender com quem guarda saberes que a academia, durante séculos, desprezou ou folclorizou. Gratidão às lideranças religiosas que confiaram suas histórias a esta pesquisa: Mãe Fátima D'Oxum, cujas narrativas sobre Dona Zulmira, Mãe Matilde e o Caboclo Serra Verde iluminaram a compreensão das redes de transmissão do axé; os descendentes de Maria Januária da Conceição, que preservam a memória da resistência silenciosa nos rituais discretos do pós-Quebra; as famílias de Marta dos Santos, que mantêm viva, no Povoado Cinzeiro, a lógica matrilinear de sucessão; e tantas outras vozes que, anônimas para os registros oficiais, são presença viva na história da cidade.

O Caminho dos Búzios, produto final desta dissertação desenvolvida no Mestrado Profissional em Ensino de História (ProffHistória) com financiamento da CAPES e apoio institucional da Universidade Federal de Sergipe (UFS), nasceu do propósito de mapear as comunidades tradicionais de terreiro em Junqueiro e, a partir desse mapeamento, construir um Recurso Educacional Aberto capaz de contribuir para a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) e para a implementação efetiva da Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (PNEERQ). Mais do que um catálogo de endereços ou um inventário de curiosidades exóticas, o site pretende ser um instrumento de reconhecimento, um dispositivo que inscreve no território e na história comunidades que, por décadas, permaneceram à margem dos registros oficiais.

A pesquisa que deu origem a este trabalho apoiou-se em um arcabouço teórico e metodológico cuidadosamente construído. No campo da Tradição Oral, as lições de Amadou Hampâté Bâ (2010) foram fundamentais para compreender que a oralidade não é ausência de escrita, mas um sistema completo de transmissão de saberes - cosmologias, técnicas, valores, memórias - que opera pela performance, pela escuta, pela repetição e pela fidelidade ao que foi recebido dos mais velhos.

A História Oral, por sua vez, ofereceu o instrumental para registrar, interpretar e devolver essas narrativas, atenta à subjetividade dos narradores, à relação intersubjetiva entre pesquisador e entrevistado e ao estatuto do testemunho como documento histórico. As

contribuições de José Carlos Meihy & Leandro Seawright (2020), Verena Alberti (2013), Alessandro Portelli (1997) e Maurice Halbwachs (2013), foram decisivas para compreender que a história oral não é uma técnica neutra de coleta de dados, mas uma metodologia que valoriza justamente a experiência única do narrador e a dimensão performática da memória.

A etnografia de terreiros, como abordagem específica, exigiu um cuidado redobrado. O sagrado não é espetáculo, os ritos não são folclore, os segredos não são informação. O que se aprendeu em Junqueiro só pôde ser aprendido porque houve, antes de qualquer pergunta, respeito e escuta. Autores como Muniz Sodré (2002), Juana Elbein dos Santos (1993), Deoscóredes Maximiliano dos Santos, *Mestre Didi* (1998) e Vivaldo da Costa Lima (2013), pioneiros na abordagem que valoriza o saber interno dos terreiros, ajudaram a construir um olhar que não se pretende distanciado, mas comprometido com a perspectiva das próprias comunidades.

Os conceitos de localização e agência, conforme formulados por Santos Junior (2010), iluminaram a compreensão do que está em jogo no mapeamento dos terreiros. Localizar, para o autor, não significa apenas fixar coordenadas geográficas. Diz respeito ao lugar de onde uma narrativa é feita, desde onde as práticas e posições emergem, às referências e valores que orientam e organizam atividades políticas e de pesquisa. Agência, por sua vez, diz respeito à capacidade de utilização dos recursos intelectuais e políticos na redefinição dos papéis dos povos africanos e afrodescendentes como protagonistas nos diversos processos de produção de conhecimento. Localização e agência, como observa o autor, são indissociáveis — e foi justamente essa indissociabilidade que orientou a relação com as comunidades pesquisadas.

O horizonte político-pedagógico do trabalho foi dado pelo ensino de história afrocentrada. Afrocentrado, aqui, não significa exclusivista, mas metodologicamente comprometido com a centralidade dos povos africanos e afrodescendentes como sujeitos de sua própria história. As contribuições de Molefi Kete Asante (2010) e Renato Noguera (2011) foram fundamentais para compreender que toda investigação comprometida com a centralidade africana deve partir de lugares epistêmicos próprios. O que implica localizar, no tempo e no espaço, as experiências, as produções e as cosmopercepções dos povos da diáspora. Os dez temas elencados por Asante: você e sua comunidade, bem-estar e biologia, tradição e inovação, expressão e criação artística, localização no tempo e no espaço, produção e distribuição, poder e autoridade, tecnologia e ciência, escolhas e consequências, mundo e sociedade - não são categorias abstratas, mas dimensões concretas da vida social, aquelas mesmas que os terreiros de Junqueiro, em seu cotidiano de fé e luta, permanentemente atualizam.

Maulana Karenga (2003), com seu *Nguzo Saba* - os sete princípios -, ofereceu um elenco de valores civilizatórios de matriz africana que ajudaram a ler o que o mapa dos terreiros encerra: a centralidade da comunidade, o respeito à tradição, o alto nível de espiritualidade e envolvimento ético, a harmonia com a natureza, a natureza social da identidade individual, a veneração dos ancestrais e a unidade do ser. Cada terreiro mapeado é, à sua maneira, a encarnação local desses princípios. A centralidade da comunidade se expressa na organização solidária das famílias de santo. O respeito à tradição se materializa na transmissão oral dos saberes entre gerações. A espiritualidade e o envolvimento ético se revelam no acolhimento a quem busca cura, conselho ou pertencimento. A harmonia com a natureza se traduz no cultivo das ervas, na relação com as águas e as matas. A identidade social do indivíduo se constitui na iniciação que o insere em uma linhagem ancestral. A veneração dos ancestrais se renova a cada cerimônia, a cada oferenda, a cada memória pronunciada. A unidade do *ser* - corpo, espírito, comunidade, natureza - é, afinal, o próprio fundamento da cosmopercepção nos terreiros.

As narrativas colhidas ao longo do trabalho de campo revelaram a complexidade e a riqueza dessa experiência. Mãe Fátima D'Oxum, em seus depoimentos, ensinou que a transmissão do saber dentro da tradição oral não opera por herança automática, mas por alianças espirituais eleitas e por uma pedagogia encarnada no território. Seu relato sobre a infância no terreiro de Dona Zulmira - a viagem de carrocinha de burro do Cinzeiro à Lagoa, a manifestação do santo aos sete anos, o abrigo debaixo da mesa de santo - não é apenas memória pessoal, mas documento etnográfico que revela os mecanismos concretos de iniciação e pertencimento. A figura de Dona Zulmira, que "andava feita Zé Pilintra", desafiando convenções de gênero de seu tempo, emergiu como símbolo de uma autoridade matrifocal e transgressora, daquelas que, nas palavras de Carneiro (1998), encontraram nos deuses africanos a fonte de sustentação para o confronto com uma sociedade hostil.

A história de Mãe Matilde Rosa, natural de Cachoeira e São Félix, radicada em São Paulo, onde fundou o terreiro Caboclo Serra Verde, na cidade de Osasco-SP, introduziu a dimensão translocal na formação das redes religiosas de Junqueiro. Suas visitas anuais para realizar imersões espirituais nas matas da Serra do Cruzeiro, nas pedras do Rio Coruripe e nas margens da Lagoa do Retiro demonstram como os cultos se organizam em circuitos que transcendem a localidade fixa, conectando a tradição baiana, a comunidade paulistana e os territórios sagrados alagoanos. O conhecimento das ervas que Mãe Fátima herdou do Caboclo Serra Verde, aprendido na colheita ao amanhecer, inscreve-se nessa cartografia sagrada, um mapa vivo que a etnografia pode decifrar ao seguir os rastros dessas memórias no espaço.

Maria Januária da Conceição, cuja trajetória de deslocamentos e múltiplos ofícios a consolidou como um "arquivo vivo" de saberes ancestrais, ensinou sobre as estratégias de resistência silenciosa no período pós-Quebra de Xangô (1912). Sua prática ritual, identificada com o "Xangô Rezado Baixo", operava de forma discreta no cotidiano, convertendo gestos aparentemente banais, como o preparo de uma galinha à cabidela, em atos ritualísticos camuflados. Seu analfabetismo, que ela própria lamentava, não lhe tirou o ímpeto de ser uma mestra da oralidade e da tradição, confirmando a lição de Hampâté Bâ de que um velho africano que morre é uma biblioteca que se queima.

Marta dos Santos e suas filhas Juanita, Natália e Olindrina, exemplificam a força das redes de parentesco como estrutura de continuidade religiosa. A lógica matrilinear de sucessão, que garantiu a transmissão dos "saberes e fazeres" por gerações, mantém viva, mesmo após a desaparecimento física do barracão original, uma comunidade em torno dos descendentes. É a persistência da memória e dos vínculos em um território específico, o Povoado Cinzeiro, que assegura a continuidade da tradição.

Essas quatro narrativas: Maria Januária, Marta e suas filhas, Zulmira e Virgínia, Mãe Matilde, tomadas em conjunto, revelam que a instalação dos terreiros em Junqueiro não foi um evento único, mas um processo histórico composto por múltiplas estratégias de sobrevivência e afirmação. Enquanto Maria Januária garantia a sobrevivência prática do saber sob repressão, Marta assegurava sua transmissão interna por linhagem. Zulmira e Virgínia conquistaram um espaço público de visibilidade relativa, e Mãe Matilde conectava a comunidade local a redes regionais de troca religiosa. Juntas, elas teceram a malha relacional complexa que estrutura o campo religioso afro-indígena local.

Os princípios dos Recursos Educacionais Abertos (REA), acesso universal ao conhecimento, democratização da educação, colaboração, autoria, adaptação local, autonomia discente e otimização de recursos públicos, encontraram ressonância profunda nas epistemologias das comunidades de terreiro. Nos cultos afro-indígenas de Junqueiro, o saber nunca é propriedade privada, mas herança coletiva a ser transmitida e recriada. A tradição oral não opera por fixação ou acúmulo estático, mas por contínua reatualização performática, na qual cada novo corpo iniciado, cada nova narrativa pronunciada, reconfigura o legado ancestral. Foi nessa encruzilhada - entre a pedagogia diaspórica dos terreiros e a filosofia aberta dos REA, que o Caminho dos Búzios se inscreveu, materializando um encontro epistemológico entre duas formas, historicamente distantes, de compreender o conhecimento como dádiva que obriga à partilha.

As atividades pedagógicas propostas no site, organizadas a partir dos dez temas de Asante e inspiradas nos sete princípios de Karenga, buscam oferecer a professores e estudantes instrumentos para uma aproximação respeitosa e etnograficamente orientada aos terreiros. Seja por meio de atividades de sala de aula com fontes selecionadas, seja por meio de visitas de campo cuidadosamente preparadas, seja por meio de projetos de pesquisa de longa duração ou de ações de devolutiva às comunidades, o que se pretende é contribuir para a formação de um olhar que não exotiza, não folcloriza, não reduz, mas reconhece, nos terreiros, centros vivos de produção de conhecimento, memória e identidade.

O Caminho dos Búzios não se encerra, portanto, com esta dissertação. Como todo recurso educacional aberto, ele está concebido para ser continuamente alimentado, adaptado, recriado por aqueles que dele fizerem uso. Que novos pesquisadores, professores e estudantes possam percorrer seus mapas, escutar suas narrativas, adaptar suas atividades e, sobretudo, visitar os terreiros de Junqueiro e de todo o Brasil com o respeito e a seriedade que essas comunidades merecem. Que as rotas aqui traçadas conduzam não apenas a endereços, mas ao encontro com a história que ali se guarda, se ensina e se renova a cada dia.

A luta dos povos de terreiro por reconhecimento, por direitos territoriais, por respeito à sua ancestralidade não terminou. O mapeamento realizado é apenas um capítulo dessa história mais longa. Que este trabalho possa somar-se a ela como mais um instrumento, pequeno, mas cuidadosamente construído, na direção de uma sociedade onde a diversidade religiosa e cultural não seja tolerada, mas efetivamente valorizada como patrimônio de todos.

Ao longo destes meses, muitas vezes repeti a pergunta que orientou cada entrevista, cada caminhada etnográfica, cada escolha metodológica: o que os terreiros podem ensinar à escola? A resposta, agora, se apresenta de forma mais clara. Ensinam que a história não está apenas nos documentos escritos, mas nos corpos que dançam, nas folhas que curam, nas comidas que alimentam o santo, nas palavras que os mais velhos pronunciam em línguas que a academia nunca se interessou em aprender. Ensinam que o conhecimento não se transmite apenas por livros e artigos, mas pela performance, pela escuta, pela repetição fiel do que foi recebido. Ensinam, sobretudo, que a memória não é lembrança distante, mas presença viva, e que respeitar essa presença é condição para qualquer diálogo verdadeiro entre saberes.

Que o Caminho dos Búzios possa ajudar a construir pontes. Entre a escola e a comunidade, entre o conhecimento acadêmico e os saberes tradicionais, entre o passado de luta e o futuro de respeito e valorização que os povos de terreiro merecem. A travessia está apenas começando.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, V. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

ALVES, Camila. Inclusão da Cultura Afro-Brasileira nas Aulas de Desenho Artístico do Ensino Superior. In: SILVA, Luciana Costa da et al. **Processos e produtos criativos**: design, moda e tecnologia. Goiânia: CIAR/UFG, 2021. Disponível em: <https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/processos-produtos-criativos/content/eixo2/artigo3.html>. Acesso em: 31 mai. 2025.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

ANPUH. Educação das relações étnicos raciais: discutindo conceitos, formas e abordagens no ensino, pesquisa e extensão. **XV Encontro Estadual de História**. Garanhuns-PE. Disponível em: https://www.encontro2024.pe.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=131. Acesso em 23 abr. 2025.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**. Disponível em: <https://afrocentricidade.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/03/afrocentricidade-molefi-k-asante.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2025.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias Acoradas em Corpos Negros**. São Paulo: EDUC, 2015, p. 39.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África**, vol. I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, São Paulo: Ática, 2010. p. 167-212.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de José Manuel Dashiell. São Paulo: Palas Athena, 2003. Disponível em: <https://loja.palasathena.org.br/amkoullel-o-menino-fula.html>. Acesso em: 10 jan. 2025.

BARROS, Elizabete Umbelino. **Línguas e Linguagens nos Candomblés de Nação Angola**. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2007, p. 47.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. **1985**. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

BITTENCOURT, Circe Maria F. **Ensino de História**: Fundamentos e Métodos. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BLAISE, Aboua Kumassi Koffi e PAULA JUNIOR, Antônio Felogênio de. **Jornadas com Amadou Hampâté Bâ**: diálogos África – Brasil. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2024. 280 p.

BLAISE, Aboua Kumassi Koffi. **Macunaíma** / Kaydara: dois espelhos face a face. Ler Macunaíma sem rir. (12 de setembro de 2012). Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-12092012-120553/pt-br.php>. Acesso em: 30 jun. 2024.

BRASIL. **IBGE- Censo Demográfico**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>. Acesso em 17 abr. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 24 jun. 2025.

VOCÊ EM DIA. **Caminhada para Oxalá chega em sua décima edição**. YouTube, 28 jan. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kghFoqhzmOg>. Acesso em: 31 jan. 2025. Acesso em: 25 mai. 2025.

BRITO, S. da Silva. **IV Encontro Formativo para Gestores**. Junqueiro, 14 nov. Instagram: @samueldasilvah. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DCW9Bf_vE65/. Acesso em: 31 jan. 2025.

CAMINHO dos Búzios. **Terreiros**. 2025. Disponível em: <https://sites.google.com/d/1FS4UEHrgSJDvFXGXTMmdEZq96qtoiYri/p/18SnOKIIU-1TAiwBnrQKxaWBCPDSBGXZx/edit>. Acesso em: 20 jun. 2025

CANDUSSO, Flávia. **Capoeira Angola, educação musical e valores civilizatórios afro-brasileiros**. Tese (Doutorado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia. Bahia, 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012, 296 p.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. **Mulher negra**. Cadernos Geledés: edição comemorativa, [s. l.], n. 4, 1993. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2026.

CARR. Edward H. **Que é história?** Paz e Terra: 1982.

CONNELL, Robert William. Justiça, conhecimento e currículo na educação contemporânea. In: SILVA, Luiz Heron da; AZEVEDO, José Clóvis de. **Reestruturação curricular: teoria e prática no cotidiano da escola**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 11-35.

DOS SANTOS JUNIOR, J. J. G. (2012). Jacobinismo, antilusitanismo e identidade nacional na República Velha. **Historiea**, 2(2), 107–122. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2493>. Acesso em: 31 mai. 2025.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERREIRA, Andrea Valentim Alves (Gbálejinam). **Os conhecimentos dos meus mais velhos: ancestralidade e tradição oral do Ilé Axé Odé Onísèwé Wúre | Ìmò mi dàgbà: èkọ írandíran do ará Ilé àşé Odé Onísèwé Wúre**. 2024. 195 f. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília,

Brasília, 2024.

FERREIRA, Norma Sandra A. As pesquisas denominadas “Estado da Arte”. In.: **Educação & Sociedade**, ano XXIII, nº 79, Agosto/2002.

FERREIRA, E. S. (2017). A história local e o seu lugar na pesquisa em história da educação (la historia local y su lugar en la pesquisa en historia de la educación). **Revista RBBA**, V. 6 nº 01, 087–10.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura e oralidade africanas: mediações. Belo Horizonte: literafro - O portal da literatura afro-brasileira (UFMG), [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas%20/literaturaangolana/1505marianazareth>.

FONSECA, Carlos Eduardo de Santa Rita. **Arquitetura, cidade e rito: especializações do sagrado afro-brasileiro em Maceió-AL** / Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca. – 2020.

FONTES, L. **Um orixá desaparecido: descobertas através de um museu silencioso**. Afro-Ásia, Salvador, n. 64, p. 363–399, 2021. DOI: 10.9771/aa.v0i64.42090. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/42090>. Acesso em: 02 mai. 2025.

FRANCO, Gilciana Franco. **As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência**. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilogens/article/view/34154>. Acesso em: 21 abr. 2025.

GESTÃO AMBIENTAL RODOVIAS. **Gestão ambiental acompanha atividades de recuperação em rodovias**. Blogspot. Disponível em: <https://gestaoambientalrodovias.blogspot.com/2013/12/gestao-ambiental-acompanha-atividades.html?m=0>. Acesso em: 13 jun. 2025.

GUSMÃO, Neusa M. M.; SIMSON, Olga. R.M. Von. **A criação cultural na diáspora e o exercício da resistência inteligente**. Ciências Sociais Hoje, Anuário de Antropologia, política e sociologia. São Paulo: Vértices, Ed. **Revista dos Tribunais/ANPOCS**, 1989.

HALL, Stuart. Que “Negro” é esse na cultura negra? In: **Identidade cultural e diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

INSTITUTO UNIBANCO. **Por uma educação antirracista: saiba mais sobre ERER e equidade racial**. Observatório de Educação: Ensino Médio e Gestão, 2024. Disponível em: <https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/em-debate/conteudo-multimidia/detalhe/educacao-antirracista-e-equidade-racial>. Acesso em: 25 mai. 2026.

HAESBAERT, R. **Des-territorialização e identidade: A rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

KARENGA, Maulana. **A função e o futuro dos estudos africana: reflexões críticas sobre missão, seu significado e sua metodologia**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 333–359.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamaso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katalysis**, v. 10, p. 35-45, 2007.

LORENA DE MENEZES, Amanda Patrícia Santos. **Reverberações contemporâneas do Quebra de Xangô de 1912: continuidades e desdobramentos da devassa aos terreiros em Maceió/AL**. 2022. 90 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2021. Disponível em: <http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/123456789/8782>. Acesso em 21 abr. 2025.

LODY, Raul Giovanni da Motta. **Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. 322 p.

MAPA Topográfico. Disponível em: <https://pt-br.topographic-map.com/map-nl3651/Junqueiro/>. Acesso em: 25 abr. 2025.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá**. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e narrativas: história oral aplicada**. São Paulo: Contexto, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 263. A edição mais recente é da Editora Perspectiva, publicada em 2020 e com prefácio de Kabengele Munanga (1942).

OLIVEIRA, Silvaney de; GUIMARÃES, Orlinay Maciel; FERREIRA, Jacques de Lima. As entrevistas semiestruturadas na pesquisa qualitativa em educação. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 24, n. 55, p. 210-236, maio/ago. 2023

OYĚWÙMÍ, Oyèwùmí. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento, p. 4.

PESQUISADOR Samuel da Silva Brito destaca impacto religioso das curandeiras, em especial de Junqueiro/AL. **Tribuna Hoje**. 2025. Disponível em: <https://tribunahoje.com/noticias/entretenimento/2024/07/18/141068-pesquisador-samuel-da-silva-brito-destaca-impacto-religioso-das-curandeiras-em-especial-de-junqueiroal>. Acesso em 17 abr. 2025.

PIEVE, S. M. N. (2013). ORO, Ari Pedro e ANJOS, José Carlos Gomes dos. **A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá**. Porto Alegre, SMC, 2009. 140 p. **Debates Do NER**, 1(23), 261–265. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.40983>. Acesso em 21 abr. 2025.

PINHEIRO, L. B. M. **Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história**. *Cadernos Do Tempo Presente*, v. 8, n. 04, p. 79–92,

2018.

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

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na Vida Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Simone Conceição de Moura. **Raspadeiras de mandioca: a mulher na produção da farinha de mandioca, na Vila de São Jorge/ Igarapé-Açú/ PA**. Orientador: José Guilherme Fernandes. 2022. 120 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Antrópicos na Amazônia) - Campus Universitário de Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2022. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/15119>. Acesso em: 31 mai. 2025.

REGIS, Keith Emanuelle Matias; MIRANDA, Carmélia Aparecida da Silva. A educação produzida nas encruzilhadas: experiências em terreiros de candomblé e docência na educação básica. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, ano XI, n. 27, p. [01-21], jul. 2018. Disponível em: www.africaeaficanidades.com.br. Acesso em: 14 jul. 2025.

RIBEIRO, Sônia. **A reconstrução dos passos das populações negras por dentro dos micros territórios negros**. Extramuros, Petrolina-PE, v. 3, n. 2, p. 43-52, edição especial, 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.univasf.edu.br/index.php/extramuros/article/download/766/528/2617>. Acesso em: 21 abr. 2024.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Helenice. **A presença do passado na aula de História**. In: ROCHA, Helenice; MAGALHÃES, Marcelo; RIBEIRO, Jayme; CIAMBARELLA, Alessandra. (Org.). **Ensino de História: usos do passado, memória e mídia**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2014, v. 1.

SAMUEL, Raphael. **História Local e história oral**. Revista Brasileira de História. São Paulo, Anpuh, vol. 9, n. 19, pp. 219-242. 1989.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira dos. **Afrocentricidade e Educação: princípios gerais para um currículo afrocêntrico**. **Revista África e Africanidades**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 7-22, 2010. Disponível em: https://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em: 25 jun. 2025.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira dos. **O ensino de filosofia e a lei 10.639: afrocêntrica e o pensamento de Molefi Asante**. In: PHILOSOPHOS: Revista de Filosofia, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 257-270, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos>. Acesso em: 22 fev. 2026.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um terreiro nagô: crônica histórica do Ilê Axé Opô Afonjá**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1988.

SECRETARIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DE ALAGOAS. **Mapa do site.** Governo de Alagoas. Disponível em: <https://www.assistenciasocial.al.gov.br/mapas-das-regioes>. Acesso em 17 abr. 2025.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; GARCIA, Tânia Maria. A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história. **Revista Educação & Sociedade.** Cad. Cedes, Campinas, v. 25, n. 67, p. 297-308, 2005. Disponível em: <https://www.cedes.unicamp.br/>. Acesso em 21 abr. 2024.

SILVA, A. C. **Descolonizando o Ensino de História.** Dissertação ProfHistória/UNB, 2019, p. 45.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico raciais no Brasil. In: FONSECA, Marcus Vinícius; Silva, Carolina Mostaro Neves da; Fernandes, Alexsandra Borges (org.). **Relações étnico raciais e educação no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; ZUBARAN, Maria Angélica. **Interlocuções sobre estudos afro-brasileiros:** Pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 130-140, Jan/Abr 2012.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato:** a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.

SOBRINHO, João Augusto. **Junqueiro:** registros memoráveis. Recife: Libertas, 2019. 349 p.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Salvador: Imago, 2002.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005. 192p.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *Criatividade e linguagem.* In: SANTOS, Juana Elbein dos. (Org.) **Criatividade âmago das diversidades culturais a estética do sagrado.** Salvador: Sociedade de Estudos das Culturas e da Cultura Negra do Brasil, 2010.

SOTIGUI Kouyaté, **Um griot no Brasil.** Direção: Alexandre Handfest. Produção: SescTV. São Paulo: SescTV, 2014. 1 vídeo (57 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sJd1te_3pjI. Acesso em: 29 jan. 2026.

TAVARES, Leonardo de Jesus. **“Esse Terreiro tem História”:** Ensinando História e Cultura Afro-Brasileira por meio de um estudo sobre Candomblé. 2019. 139 páginas. Dissertação do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTORIA), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, Nova Iguaçu, RJ, 2019.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TV SENADO. **Professor Kabengele Munanga no programa “Libertárixs”**. [S. l.], 27 maio 2026. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DJaX1GZPBMc/>. Acesso em: 27 maio 2026.

UNESCO. **Mandé Charter proclaimed in Kurukan Fuga**. *UNESCO*. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/manden-charter-proclaimed-in-kurukan-fuga-00290>. Acesso em: 07 jul.. 2025.

ZAMBONI, Ernesta. **O Ensino de História e a Construção da Identidade**. História-Série Argumento. São Paulo: SEE/Cenp, 1993.
<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia/ensino-historia- memoria-historia-local.htm>. Acesso em: 07 jul.. 2025.

ZANGARI, Wellington. Uma leitura psicossocial das características da mediunidade de umbanda. **Boletim Academia Paulista de Psicologia** [en linea]. 2005, XXV(3), 70-88[fecha de Consulta 1 de Agosto de 2025]. ISSN: 1415-711X. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=94625312>. Acesso em 18 abr. 2025.

GLOSSÁRIO

Abebé

De acordo com Beniste (2014, p. 31) vem do iorubá *abèbè*, leque, ventarola. Leque metálico de Oxum (em latão) e Iemanjá (metal prateado).

Abiã

Indivíduo em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás. Do iorubá *abéyò*, “seguidor”, “adepto” (Lopes, 2011, p. 24).

Abomey / Abomé

Cidade-estado, Capital do Reino de Daomé. Foi fundada pelo povo *fon* e atingiu seu apogeu entre o fim do século XVII e o início do XVIII, sob o rei *Agajá*. A unificação do povo com o intuito de resistir ao poderoso Estado de Oyó e também aos caçadores de escravos vindo da costa fortaleceu o reino, que se expandiu até o litoral, barrando a influência dos traficantes europeus de escravos. O exército *fon*, incluindo mulheres guerreiras, era poderoso e eficiente, assim como a organização administrativa do reino (Lopes, 2011, p. 26).

Abre-caminho

É um arbusto de origem asiática amplamente utilizado no Brasil para fins ornamentais, medicinais e, principalmente, ritualísticos (nome científico mais comum: *Justicia gendarussa*).

Afoxé

Trata-se, de acordo com Nei Lopes (2011, p. 33-34), do cortejo carnavalesco de adeptos da tradição dos orixás, outrora também chamado “candomblé de rua”. O termo se origina no iorubá *àfose* (“encantação”; “palavra eficaz, operante”) [...]

Águas de Oxalá

Ritos e rituais específicos em torno do Orixá Oxalá que ocorrem nos terreiros de Candomblé que compartilham da cosmologia nagô-iorubá. A Lavagem do Bonfim, em Maceió, apresenta-se enquanto manifestação pública de parte deste rito para alguns terreiros como a Casa de Iemanjá, dirigida pelo Babalorixá Célio Rodrigues, também idealizador daquela celebração pública urbana.

Aguidavi

Cada uma das baquetas com que se percutem os atabaques nos candomblés jejes-nagôs. O termo parece derivar de *agida* (ageedah) ou *ogidan*, nome de um tambor do antigo Daomé, acrescido, talvez, da partícula *vi*, que significa “criança”, “filho”. A baqueta, na condição de complemento, seria vista como “filha” do tambor.

Ágó

De acordo com José Beniste (2012) significa pavilhão e trata-se do equivalente em iorubá para barracão, ou seja, o salão das festas públicas dos terreiros de Candomblé. Este termo, entretanto, não é utilizado pelas casas de culto.

Àiyé / Ayé / Aiê

Palavra iorubana que significa Mundo, plano terrestre, planeta (Beniste, 2014), p.77).

⁵⁶Glossário produzido por Fonseca, Carlos Eduardo de Santa Rita. Arquitetura, cidade e rito: espacializações do sagrado afro-brasileiro em Maceió-AL. 2020. 278 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

Ajodun de Oxóssi / Àjòdún Igboalamo

De acordo com Pai Marcinho o termo *Ajodun* (*Àjòdún*) corresponde a ação de um grande ato, neste caso, um grande ato do Orixá Oxóssi. Para Beniste (2014, p. 81) significa a festa anual para celebração de aniversário. *Ajodun Igboalamo* refere-se, nesta dissertação, à festividade anual do Orixá Oxóssi/Odé no *Ilê Iyá Mi Ipondá Axé Igboalamo*.

Alá / Alá Funfun

Proveniente do iorubá *àlà* que corresponde a um tipo de roupa branca é símbolo de pureza ética (Beniste, 2014). Significa uma espécie de pália, de tecido inteiramente branco, sob o qual são realizadas certas cerimônias da tradição dos orixás. Também é o manto que protege Oxalá (Lopes, 2011). Por vezes é acrescido do termo *funfun*, branco, no iorubá para remeter às “divindades do branco”, aquelas primordiais ligadas aos mitos da criação como Oxalá, Obatalá, Oduduwa, entre outras.

Alguidar

Vasilha de barro usada nos terreiros principalmente como recipiente de alimentos votivos, em especial para Exu (Lopes, 2011, p. 48).

Axogum / Asogun / Aṣògún

Sacerdote de *Ògún*, sacrificador de animais (Beniste, 2014, p. 130)

Assentamento

Conjunto de objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o *Otá* (Lopes, 2011, p.79-80).

Axé (Àṣẹ)

De acordo com Beniste (p. 128): do Yorùbá *Àṣẹ*, Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem. De acordo com Nei Lopes: Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações (p. 85).

Axé Pratagy

Etimologicamente, de acordo com o Babalorixá Célio Rodrigues (Babá Omintoloji), a frase é uma junção do iorubá “Axé” (*Àṣẹ*) e do Tupi Guarany “Pratagy” correspondendo a “Força do Rio de Tainhas”. Trata-se de uma extensão da Casa de Iemanjá (*Ilê Axé Iyá Ogunté*) situada em área da cidade de Maceió chamada Pratagy. Funciona como de manutenção da cultura e religião afro-brasileira.

Babá / Bàbá

Do iorubá, literalmente, Pai, Mestre, Padrinho (Beniste, 2014). Mas também é utilizado nos terreiros com abreviação do termo Babalorixá ou *Bàbálórìṣà*. E como forma carinhosa de referir-se ao respectivo sacerdote.

Babá / Bàbálórìṣà Omintologi

Cargo e nome de Célio Rodrigues dos Santos no Candomblé.

Babalorixá / Bàbálórìṣà

Do iorubá *bàbá* (Pai, Mestre, Padrinho) + *ní* + *òrìṣà* (Orixá) = *bàbálórìṣà*. Refere-se ao sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás (Beniste, 2014, p.148). Equivale-se ao

recorrentemente utilizado “Pai-de-Santo”.

Baiano

Uma das diversas falanges de entidades espirituais presentes em religiões como a Umbanda e a Jurema. Apresentam, apesar do que tal nomenclatura sugere, características e histórias pessoais ligadas ao povo sertanejo e ao nordeste brasileiro, não apenas a Bahia.

Bandeira Branca

Objeto semelhante ao conjunto mastro e bandeira composto por haste de madeira e tecido branco. Serve para identificar um terreiro diante da cidade além de seu caráter de sacralidade.

Bantu / Banto

Vocábulo que pode ser usado nas formas flexionadas – “banto”, “banta”, “bantos”, “bantas” – ou sem flexões – “bantu” –, forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc. (Lopes, 2011, p. 101).

Barracão

Denominação da maior e mais pública das edificações de um terreiro de candomblé. É o salão onde se realizam os rituais e festas abertos à comunidade (Lopes, 2011, p.109). Ao centro é “plantado” o *àșe* da casa (Beniste, 202, p. 258).

Búzios / Jogo de Búzios

Concha de molusco, largamente utilizada na tradição religiosa afro-brasileira em oferendas, na composição dos assentamentos dos orixás, na confecção de paramentos rituais e, principalmente, na técnica divinatória conhecida como jogo de búzios (Lopes, 2011, p.153).

Cabaça

Fruto do cabaceiro (*Lagenaria vulgaris*; *Cucurbita lagenaria*), árvore da família das cucurbitáceas. É usada no fabrico de vários utensílios das culturas africanas, como instrumentos musicais (berimbau, *güiro*, marimbas, xqueré etc.) e vasilhames de uso doméstico e ritual (Lopes, 2011, p. 154).

Caboclo / Cabocla

Na umbanda, designação de cada uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi. No Candomblé de caboclo, cada uma das entidades principais, reverenciadas como ancestrais dos primeiros habitantes da terra brasileira (Lopes, 2011, p.155). De acordo com Pai Marcinho e do culto religioso da Jurema em seu terreiro, trata-se do Mentor da casa, uma entidade espiritual, um espírito de luz.

Caboclo Boiadeiro

Entidade das religiões de matriz africana como a Umbanda, a Jurema e também algumas vertentes do candomblé. Evoca a memória espiritual e sagrada do povo sertanejo, dos vaqueiros nordestinos vestidos com gibão, chapéu e outras vestes e acessórios de couro (Lopes, 2011).

Caboclo Caiçara

Entidade que incorpora em Pai Marcinho e é o mentor de seu culto da Jurema.

Camarinha

Quarto sagrado onde se recolhem os candidatos à iniciação.

Candomblé

Nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia e desde o início do século XIX, se designa o culto aos orixás jeje-nagôs bem como algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas nações. Por extensão, o nome designa também a celebração, a festa dessa tradição, o xirê e o local onde se realizam essas festas (Lopes, 2011, p. 168).

Candomblé da Barroquinha

Comunidade de culto fundada em Salvador, BA, no bairro central que lhe empresta o nome, por volta de 1789. Semente do candomblé da Casa Branca, foi o protótipo da espécie hoje conhecida como “candomblé”. Sua fundação coincidiria com os primeiros ataques daomeanos ao Reino de Ketu, em 1789 (quando foram feitos cerca de 2 mil cativos), e com os primeiros desembarques maciços, na Bahia, de escravos do Golfo do Benim (Lopes, 2011, p. 110-111).

Casa Branca do Engenho Velho / Terreiro da Casa Branca / Casa Branca / Engenho Velho

Ver Ilê Axé Opô Afonjá.

Casa de Iemanjá

Ver Ilê Axé Iyá Ogunté

Casa da Jurema

Um dos ambientes do Ilê Iyá Mí Iponda Axé Igboalamo destinado ao culto religioso da Jurema.

Casa da Mata

Outro nome dado por Pai Marcinho ao Ilê Igbó

Casa de Culto

Um dos termos sinônimos a terreiro.

Célio Rodrigues dos Santos

Historiador, Babalorixá e militante das causas religiosas de matriz africana, é responsável pelo Ilê Axé Iyá Ogunté, pelo Axé Pratygy e organiza a celebração urbana da Lavagem do Bonfim em Maceió. Ver Babá Omintologi.

Centro do Barracão / Axé da Casa

Localizado no centro geométrico do barracão, trata-se do local onde foi plantado/enterrado o axé do terreiro através da oferta de um conjunto específico de elementos.

Clébio Correia de Araújo

Professor, militante do movimento negro e das causas religiosas afro-brasileiras foi, juntamente com Edson Bezerra, um dos idealizadores do Xangô Rezado Alto.

Coleção Perseverança

Memorabilia proveniente da Quebra dos terreiros do ano de 1912 em Alagoas. Encontra-se exposta no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e é composta por objetos religiosos de cultos afro-alagoanos tais como indumentárias, ferramentas, assentamentos, abebés, esculturas dos orixás, entre outros.

Colônia

A planta Colônia (nome científico: *Alpinia zerumbet*) é uma espécie tropical da família do gengibre, muito apreciada no Brasil por sua beleza ornamental, aroma agradável e propriedades medicinais e espirituais. Também conhecida como Gengibre-concha, Falso-cardamomo e Louro-de-baiano, a Colônia possui folhas longas e vistosas e pode atingir até 3 metros de altura.

Congá

Altar específico das religiões de matriz africana no Brasil.

Cumeeira

Porção mais alta do terreiro geralmente localizada em cima do barracão. Carrega preceitos rituais e litúrgicos semelhantes à de uma iaô. Representa o Orí do terreiro e é consagrado ao orixá da casa. Sua manutenção é indispensável para o melhor funcionamento das casas de culto do Candomblé de Ketu.

Dobalé / Dobale

Cumprimento ritual da tradição dos orixás que consiste em deitar-se de bruços no chão, prosternado diante de quem ou daquilo que se quer saudar, com a cabeça tocando o solo e o corpo virando-se ligeiramente para um e outro lado, sobre cada um dos braços estendidos (Lopes, 2011, p.246).

Ebó

Oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns. Do iorubá ebo, “sacrifício” (Lopes, 2011, p. 254).

Edson Bezerra

Antropólogo, professor, autor do Manifesto Sururu é um dos idealizadores do Xangô Rezado Alto juntamente com Clébio Correia de Araújo.

Edvan Barbosa dos Santos, Tat’etu Deuacy, é sacerdote no Abassá São Jorge (ASJ), fundado em 1985 pelo patriarca Edvan.

Egbá / Ègbá

Subgrupo étnico iorubá, hoje localizado na Nigéria, na província de Abeokutá e no Distrito Federal (Lopes, 2011, p. 256).

Egbé

Provém do iorubá e refere-se a sociedade, associação, clube, partido (Beniste, 2014).

Egum / Eguns / Egungum

Espírito, alma de morto. Já Engungum refere-se ao espírito de morto ilustre, de ancestral masculino que retorna à terra em cerimônias rituais (Lopes, 2011).

Ejé / Èjè

Na terminologia dos candomblés, sangue.

Ekéde / Ekedì

É a forma usada para a expressão Yorùbá Ekéjì, segunda pessoa. Em alguns candomblés, a palavra adotada é Ajòyè, a possuidora do título, por considerar Ekedì um cargo pertencente à nação jeje. É um cargo exclusivamente feminino, responsável por cuidar da segurança física e

do conforto das pessoas que estão manifestadas com o òrisà, ficando atenta a todos os seus movimentos. Seu símbolo é uma toalha que usa jogada no ombro. Não se manifesta com òrisà, e por isso é escolhida por ele para exercer a função. São chamadas de mãe e, pela participação intensa, algumas adquirem grandes conhecimentos, a ponto de merecerem grandes honrarias (Beniste, 2012, p. 242).

Entidade / Entidade Espiritual

Nome dado aos espíritos de pessoas que viveram, desencarnaram e retornam através da incorporação de determinadas categorias de adeptos principalmente da Umbanda e da Jurema.

Ewá / Euá

Na tradição jeje-nagô, é uma das iabás, bela orixá das águas doces (LOPES, 2011, p. 271). De acordo com Pai Marcinho, é ligada aos inícios, às nascentes, às águas puras provenientes da natureza.

Exu / Èṣù

Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente, “o dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes-iorubanas na África e na Diáspora. Porta-voz dos orixás, é quem leva a oferenda dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres, pune os que ofendem os orixás ou falham no cumprimento das obrigações. Nas palavras do antropólogo Ordep Serra (1995), é o grande mensageiro e intérprete, um viajante de todos os caminhos, que “anda por quanto o mundo existe” e “troca língua” como quer. Quando os orixás querem dar algo de bom a uma pessoa, tanto material como espiritualmente, é a Exu que se encarrega de levar essa dádiva. Mas o papel de agente punitivo, de causador de transtornos, e a característica eminentemente amoral desse fiel mandatário dos orixás têm levado muitas pessoas, em especial antigos missionários católicos europeus, a confundir-lo com o Diabo dos cristãos ou com Shaitan dos muçulmanos. Na África e na Diáspora, independentemente do orixá a que pertença, todo fiel sempre invoca Exu para que ele não lhe cause problemas. Em cada oferenda feita a um orixá, uma parte é separada para ele. Seus alimentos preferidos são o azeite de dendê; milho (em forma de pipoca ou de fubá); farofas; feijão; animais de quatro patas e aves, sempre machos; bebidas alcoólicas, etc. Seu santuário fica de fora da casa principal do terreiro, próximo ao portão de entrada, e seu assentamento é, em geral, uma cara de barro bruto ou um simples montinho de barro vermelho, como os existentes em todos os quintais da cidade sagrada de Ilê-Ifé. No Brasil, no candomblé e na umbanda, Exu é invocado sob várias formas ou qualidades.

Exu Lonã

Pai Marcinho o considera como o “Exu do lado de dentro”. Seu assentamento é disposto, como dito, dentro dos limites internos do terreiro imediatamente do lado esquerda de quem o acessa através de sua única porta. Cumpre, juntamente com Exu Onã e os outros Exus – assentados em edificação isolada e específica para este fim – um eixo de comunicação que garante a segurança do terreiro no confronto com as energias negativas que circulam no Àiyé.

Exu Onã

Uma das qualidades ou manifestações do Orixá Exu ligada às ruas e por isso é considerado o Exu da rua. No Axé Igboalamo estava localizado do lado de fora do terreiro, na calçada, ao lado esquerdo de sua porta de acesso. Cumpre a função, como geralmente todos os Exus, de sentinela e guardião do terreiro.

Falange / Falange Espiritual

Designa a conformação de agrupamentos específicos de espíritos que atuam sob determinado objetivo, hierarquia, entre outras formas de coletividade.

Fazer o Santo / Feitura de Santo

Expressão usada entre os praticantes do candomblé. Significa realizar completamente os ritos de iniciação como iaô. A iaô que completa esses ritos é dita “feita no santo” ou simplesmente “feita” (Lopes, 2011, p. 280). Nesse sentido, a feitura de santo designa os ritos e rituais envolvidos nesse processo de iniciação.

Ferramenta

Conjunto de objetos simbólicos representativos do orixá Ogum e, por extensão, de outros orixás guerreiros, como Exu e Oxóssi (Lopes, 2011, p. 281). É comum, entretanto, a ampliação do uso do termo ferramenta para os respectivos objetos simbólicos de cada Orixá.

Festa das Águas

Celebração afro-brasileira urbana realizada na faixa litorânea marítima entre os bairros da Ponta Verde e Pajuçara na cidade de Maceió-AL no dia 08 de dezembro em sincretismo com as celebrações da crença na Imaculada Conceição da Virgem Maria do catolicismo romano. Cultua-se, nesta festividade, os orixás Iemanjá – em maior número –, Oxum e, em algumas representações que ali se fazem presente, ambas. Também ocorre no palco da Praça Multieventos a apresentação de afoxés, grupos percussivos, entre outros.

Filho-de-Santo / Filha-de-Santo

No candomblé e na Umbanda, designação genérica do iniciado. Outrora, nos terreiros mais ortodoxos, a expressão era usada apenas no feminino (filha de santo), uma vez que a iniciação como iaô era privilégio das mulheres.

Gameleira Branca

Trata-se de uma árvore (*Ficus doliaria*) da família das moráceas, de grande importância na tradição dos orixás. É a morada do orixá Iroco e, por isso, recebe culto especial. No Brasil, recebeu essa consagração em substituição à árvore africana *Chlorophora Excelsea* (Lopes, 2011, p. 298).

Gira

Sessão umbandista; roda ritual para o culto das entidades (Lopes, 2011, p. 306).

Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB)

Terreiro de Umbanda traçada com Nagô sob direção da Mãe-de-Santo Neide Oyá D'Oxum localizado no bairro Village Campeste II em Maceió-AL.

Guia Espiritual

O mesmo que entidade espiritual.

Iansã

Orixá feminino do panteão iorubano, esposa de Xangô. Segundo Verger (1981), do iorubá Ìyámésàn (“a mãe transformada em nove”), nome que Oyá ganhou depois de, em uma luta, esquartejar Ogum em sete partes, sendo esquartejada em nove por ele. Segundo outros, proveniente da locução ìyá mésàn òrun, “senhora dos nove espaços do Orum” (Lopes, 2011, p. 341). Ver Oyá.

Iaô / Ìyawó

No Candomblé, título adquirido pela inicianda após o sundidé, quando ultrapassa a condição de abiã. Do iorubá *iyawó*, “esposa mais jovem”, “recém-casada” (Lopes, 2011, p.341).

Iemanjá / Yemoja

Grande orixá feminino das águas; é reverenciada no Brasil, como mãe de todos os orixás. Na África é filha de Olókun, divindade do mar e orixá dos Egbás, uma nação iorubá estabelecida outrora na região de Ifé e Ibadan, onde existe ainda o Rio Yemoja.

Ifá

Na teogonia iorubana, grande divindade, considerada juntamente com odudua e Obatalá, um dos orixás da Criação. Entretanto, alguns relatos querem fazer crer que seu culto, supostamente originário do Egito, teria sido introduzido entre os iorubás após aqueles dedicados aos outros orixás. O nome designa, também, o oráculo pelo qual fala Orunmilá, seu principal representante na Terra; e, ainda, o conjunto de escrituras em que se baseia o complexo sistema de adivinhação por meio dos *ikines* e do *opelê* (Lopes, 2011, p. 344).

Ifé

Nome aportuguesado da cidade de Ilê-Ifé, tradicional centro religioso do povo iorubá, localizada no Sudoeste da República Federal da Nigéria, no estado de Oshun. É o núcleo de onde emana, mesmo para as Américas (incluindo o Brasil), o poder espiritual do oni. Entre os séculos VI e XI, vindos do Nordeste em levadas sucessivas, os iorubás se estabeleceram em seu atual sítio, que compreende parte do Sudoeste da Nigéria e partes de Benin e Togo. Nesse local fundaram Ifé e Oyó, duas cidades-estados harmoniosamente relacionadas entre si. Por volta do século XII, Ifé se caracterizava como um Estado onde o soberano (oni) era reconhecido como chefe religioso pelas outras cidades iorubás. E isso pelo fato de que Ifé, segundo a tradição, seria o lugar a partir de onde as terras se teriam espalhado sobre as águas originais para fazerem nascer o mundo. Fundada por Oduduwa, filho do próprio Olodumarê, o Deus Supremo, no século XVI a cidade teria, entretanto, sido conquistada por povos estrangeiros, dos quais os atuais iorubanos seriam descendentes (Lopes, 2011, p. 344).

Igbá / Ibá

Denominação de cada um dos recipientes, como cabaças, cuias, terrinas, gamelas e tigelas, usados ritualisticamente no culto aos orixás. Do iorubá *gbá*, “cabaça”; cabaça cortada em duas metades, para servir como utensílio doméstico (Lopes, 2011, p. 341).

Igbé / Igbó

São palavras iorubanas para bosque, campo.

Igi Opé

É a árvore do dendezeiro que na cosmologia nagô-iorubá representa a ligação dos Orixás com a humanidade.

Ijexá

Pode se referir a) uma das nações do culto aos orixás no Brasil; b) o ritmo das danças dos orixás Oxum e Logun-Edé; c) subdivisão da etnia iorubá. Que tem por capital a cidade nigeriana de Ilêsa e cujo ancestral é Òbokún (Lopes, 2011, p. 345).

Ilê / Ilé / Ilê Axé

Elemento que, significando “casa”, antecede denominações de várias comunidades-terreiro

dedicadas ao culto dos orixás, bem como, genericamente, nomeia diversos compartimentos das casas de culto. Do iorubá *Ilê*, “casa”, “lar” (Lopes, 2011, p. 345-346). Desse modo, *Ilê Axé* ou *Ilê Axé* quer dizer Casa de Axé.

Ilê Ajeumbó

No Axé Igboalamo e de acordo com Pai Marcinho é a cozinha onde são preparados os alimentos a serem oferecidos tanto para os orixás quanto para a própria comunidade. São sempre administrados pelas Iyabassés.

Ilê Axé Iyá Ogunté

Também conhecida como Casa de Iemanjá, trata-se da casa de culto de Candomblé da Nação Ketu dirigida pelo Babalorixá Célio Rodrigues (Babá Omintoloji) localizada no bairro da Ponta da Terra em Maceió-AL.

Ilê Axé Legionire Nito Xoroquê

Terreiro de Candomblé localizado no bairro do Benedito Bentes II e dirigido por Pai Manoel Xoroquê.

Ilê de Exu / Ilê Exu Elegbara

No Axé Igboalamo trata-se de ambiente edificado e isolado no que se refere a sua implantação no lote do terreiro. Localiza-se à esquerda de seu único acesso e, como o nome sugere, é inteiramente dedicado ao orixá Exu.

Ilê Igbó / Ilê Igbó / Ilê Igbé

No Axé Igboalamo e de acordo com pai Marcinho, trata-se da área do terreiro “a céu aberto” que abriga os orixás “de fora”, ou seja, aqueles que são cultuados “no tempo” como Ossain, Iroko, Ogum, Oxóssi, Oxumaré, entre outros.

Ilê Iyá Mi Iponda Axé Igboalamo / Axé Igboalamo

Ver A Casa de Minha Mãe Oxum da Força do Caçador da Profundeza do Rio.

Ilê N'ifé Omi Omo Posú Betá

Terreiro de Candomblé jeje-nagô consagrado ao orixá Nanã e localizado no bairro da Ponta da Terra em Maceió-AL. Seu nome, de acordo com Mãe Mirian Iyabiná (Mãe do fogo e das águas de Nanã e Oxum) significa Casa de Amor Filha das Águas do Poço Betá.

Ilê Oxalá

No Axé Igboalamo trata-se de ambiente edificado e exclusivo para o orixá Oxalá. Nele constam seu alá, seus símbolos como o paxorô e o pilão, assentamentos, igbas, entre outros objetos.

Ile Orixá

No Axé Igboalamo designa o espaço edificado e restrito no qual reúne os assentamentos dos orixás “de dentro”, ou seja, aqueles que não necessitam – conforme os preceitos doutrinários e litúrgicos – estar assentados “no tempo”, “a céu aberto” ou ainda, “do lado de fora”. Seu uso é recorrente em Maceió devido a impossibilidade proveniente da limitação espacial e, muitas vezes, financeira, de edificar um espaço exclusivo para cada um destes orixás, o que denota uma desproporção entre o espaço ideal e o espaço possível diante das instâncias do rito. Denominação do tambor de dois couros (Lopes, 2011, p.346), usado em alguns candomblés.

Imó Opé

A Folha do dendezeiro (Igi Opé), onde seus brotos são utilizados para a confecção do Mariwô.

Iyá

Termo que, significando “mãe”, e às vezes usado na forma abasileirada - “Iá” -, antecede vários outros designando cargos hierárquicos das comunidades-terreiro [...]. Do iorubá ìyá. “mãe” (Lopes, 2011, p.359).

Iyabassé

Responsável pela cozinha do terreiro bem como da preparação dos alimentos sagrados. São sempre do sexo feminino, é escolhida pelo orixá da casa.

Iyalaorixá / Ìyálórìsà

É a autoridade máxima de um Terreiro, cuja sucessão só se dá após sua morte. Ìyá – mãe; l – ter, possuir; òrìsà – divindade. A partícula é o resultado da transformação do verbo ní, ter, no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos òrìsà. Em candomblés tradicionais, existem cargos de òtún e òsì, escolhidos entre as ègbón mais antigas. Bàbálórìsà é a versão masculina para este cargo (Beniste, 2014, p. 240).

Iyá Omi Asé Airá Intilê

Ver Candomblé da Barroquinha.

Ilê Axé Iyá Nassô Oká

Comunidade de culto fundada na primeira metade do século XIX, em Salvador, BA, por um grupo de africanos livres – dentre os quais Iá Nassô, filha de uma ex-escrava retornada à África -, como desdobramento do legendário candomblé da Barroquinha. Mais tarde, porém, antes de 1849, transferiu-se para a localidade de Engenho Velho, onde passou a ser conhecido como “Candomblé da Casa Branca”, “Casa Branca do Engenho Velho”, ou ainda, simplesmente “Casa Branca” ou “Engenho Velho”. Dele se originou, em 1849, o candomblé do Gantois e, depois, o Ilê Axé Opô Afonjá [...]. Em 1943, a comunidade ganhava personalidade jurídica pelo registro da “Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho”, denominação sob a qual ainda se ocultam os objetivos religiosos. Porém, em 1987 o conjunto material e imaterial do Engenho Velho era tombado [no caso do patrimônio imaterial, registrado] como patrimônio histórico nacional, sendo a primeira comunidade-terreiro a merecer tal distinção (Lopes, 2011, p.346). Comunidade de culto em Salvador, BA, fundada em 1910 por Mãe Aninha e registrada sob a denominação civil de “Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá”. Localizado em São Gonçalo do Retiro [...] (Lopes, 2011, p. 346).

Ilê Oxumaré Araká Axé Agodô

Conhecido como Casa de Oxumaré, é um dos mais antigos terreiros de Candomblé da Bahia. Sua origem remonta ao século XX e tem como fundador Bàbá Tálábí. Atualmente é dirigido por Bàbá Pêcê (Sivanilton Encarnação da Mata).

Ìdí Òrìsà / Idí Orixá

De acordo com José Beniste (2012, p. 258) são os assentamentos dos iniciados.

Iyá Nassô / Iá Nassô

Título da sacerdotisa fundadora do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, de nome brasileiro Maria Júlia. Foi, provavelmente, a primeira ialaorixá do candomblé da Barroquinha,

ativa talvez da segunda metade da década de 1830 (quando teria chegado livre à Bahia, acompanhada de Bamboxê Obitikô e Marcelina Obá Tossi) até cerca de 1860. A expressão “Iá Nassô” [e transcrição do iorubá *Iyá Nasó*, título dado a uma das oito sacerdotisas de Xangô, damas da mais alta posição na corte do alafim (“rei”) de Oyó (Lopes, 2011, p. 340).

Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê / Egbé Oxóssi Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê

De nome civil “Sociedade Beneficente São Jorge do Gantois”, comunidade religiosa sediada no Alto do Gantois, em Salvador, BA. Suas raízes estariam, segundo algumas versões, no chamado “candomblé do Moinho”, fundadas na década de 1880 pela ialaorixá Maria Júlia da Conceição Nazaré, às vezes referida como “Júlia Maria”. Em 1910, assume a liderança do moinho e depois do Ilê Iyamassê, a ialaorixá Pulquéria, falecida em 1918. Então, o terreiro experimenta um recesso que vai até a entronização de Mãe Menininha, a qual lidera o Gantois de 1922 a 1986, para ser sucedida por Mãe Cleusa, sua filha biológica, que comanda o terreiro de 1986 até sua morte, em 1998. Em dezembro de 2002, depois de novo recesso, assume a chefia Mãe Carmem, também filha biológica de Mãe Menininha do Gantois (Lopes, 2011, p. 200).

Inquices

Cada uma das divindades dos cultos de origem banta, correspondentes aos orixás iorubanos. O termo é o aportuguesamento do quicongo *nkisi*, “força sobrenatural” e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa a energia de um espírito ou de um morto. No Brasil, passou a significar o próprio espírito e ser usado, nos cultos bantos, como sinônimo de orixá.

Iorubá

Povo da África ocidental. Os iorubás, que constituem um dos três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no oeste do país, espalhando-se pelos territórios de Benin e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos. O etnônimo “iorubá” originalmente designava apenas o povo de Oyó, mas hoje ele nomeia vários subgrupos populacionais [...]. Com a vinda maciça de iorubanos para o Brasil, do fim do século XVIII aos primeiros anos da centúria seguinte, a língua desse povo se transformou numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia, o que também se deu com seus costumes, que passaram a gozar de franca hegemonia. Esses fatos, aliados posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jejes-nagôs empreendido principalmente por Mãe Aninha, na Bahia e no Rio de Janeiro, fizeram que os iorubás se tornassem o vetor mais visível no processo civilizatório da Diáspora Africana no Brasil (Lopes, 2011, p. 352-353).

Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte

Confraria católica associada a Igreja da Barroquinha constituída apenas por mulheres, todas nagôs da nação ketu (Lopes, 2011) com atuação importante na conformação do candomblé.

Iroko / Iroco

Orixá fitomorfo da tradição jeje-iorubana. No Brasil, tem como assentamento a gameleira-branca (*Ficus doliaria*). Segundo H. Deschamps (1965), o *irokò*, símbolo da fecundidade, é sagrado em toda a antiga Costa do Guiné. No Brasil costuma-se identificar Iroko também com as árvores mais velhas, como acontece no Axé Igboalamo que cultuava este orixá através de um cajueiro.

Itan / Itã

Cada um dos relatores míticos da tradição iorubana (Lopes, 2011, p. 358).

José Pedro da Silva

Tatetu Kassanguage, iniciador de Edvan Pedro da Silva.

Jurema

A Jurema faz parte de um complexo cultural que inclui os Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Também denominada Catimbó, Macumba e Toré e é caracterizada pela incorporação de entidades denominadas Mestres e Caboclos, e pelo uso ritual da bebida e do fumo. Configura-se, assim, como uma prática ritual predominantemente nordestina, e também é encontrada no chamado Candomblé de Caboclo, no Estado da Bahia (Pinto, 1995 *apud* Campos e Joron, 2018, p. 46).

Lavagem do Bonfim

Celebração urbana que faz parte, para alguns terreiros das religiões de matriz africana, das cerimônias litúrgicas em louvor ao orixá Oxalá. Consiste, em Maceió, da lavagem do pátio de frente a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim em praça com este mesmo nome com águas, flores e perfumes. Acompanha também cortejo de manifestação contra a intolerância religiosa e interliga três bairros maceioenses: Jacintinho, poço e Ponta da Terra.

Lé

O menor dos três atabaques da orquestra ritual dos candomblés jeje-nagô (Lopes, 2011, p. 392).

Legba

Entidade dos cultos de origem jeje, correspondente, em alguns aspectos, ao Exu nagô (Lopes, 2011, p. 393).

Logun-Edé / Logum Edé

Orixá da tradição ijexá, ligado aos elementos terra e água e cujo domínio são os rios, as cachoeiras e as matas. [...] As insígnias e ferramentas que o simbolizam são, principalmente, o ofã e o iruquerê, e suas cores simbólicas, o amarelo-ouro e o azul-turquesa (LOPES, 2011, p. 404).

Mãe-de-Santo

Ver Iyalaorixá.

Mãe Mirian / Iyabiná

Iyalaorixá do Ilê N'ifê Omi Omo Posú Betá, terreiro jeje-nagô localizado no bairro do Poço em Maceió-AL. É considerada a Iyalaorixá de candomblé mais velha do Estado de Alagoas. Ver Ilê N'ifê Omi Omo Posú Betá.

Mãe Pequena / Iaquequerê / Iá-Quequerê / Iyá Kékeré

Auxiliar imediata e substituta eventual da ialaorixá ou do Babalorixá (Lopes, 2011, p. 341). Segunda pessoa mais importante do terreiro. Sua versão masculina é o Pai Pequeno ou Bábákékeré.

Mariwô / Mariuô

Franja de folhas de dendezeiro, finamente desfiadas, que se coloca na parte superior de portas e janelas para afastar os Eguns. Em forma de saiote, é uma das vestimentas rituais de Ogum. Sua ligação com o orixá explica-se por meio de um mito: Ogum persegue um adversário que o contrariara em proveito de Egum; ao ver o opositor refugiando-se em um dendezeiro, Ogum golpeia a árvore, cujas folhas caem em seu corpo ensanguentado, colando-se nele e formando

a vestimenta. Do iorubá *màriwó*, “folhas tenras do cimo da palmeira” (Lopes, 2011, p. 436).

Mestra Aninha

Entidade Mestra da Jurema do Axé Igboalamo incorporada por pai Marcinho.

Mocambo

Na historiografia brasileira, o mesmo que quilombo, esconderijo de escravos, no meio do mato. O termo deriva, certamente, do quicongo *mukambu*, “cumeeria”, “telhado”, sendo que a acepção de “quilombo” se relaciona com os conceitos de “cabana”, “palhoça”, “habitação miserável”. Como a palhoça primitiva era apenas uma cobertura, um teto, uma cumeeira com palhas e sem paredes, o vocábulo africano foi, certamente, aplicado em alusão à característica mais visível desse tipo de construção: o telhado (Lopes, 2011, p. 457).

Nação

Designação arbitrária da origem dos africanos trazidos para as Américas como escravos. Estabelecida, geralmente, com base no nome da região onde provinham ou do porto onde eram embarcados, ela quase nunca esclarece a real identidade [étnica desses africanos. Assim, por exemplo, sob a simples denominação “angola” podemos encontrar indivíduos dos ambundos, luandas, loangos, dembos, jingas, bangalas, songos, libolos (rebolos) etc. O vocábulo designa também as unidades de culto, caracterizadas pelo conjunto de rituais peculiares aos indivíduos de cada uma das divisões étnicas que compunham, real ou idealizadamente, a massa dos africanos vindos para as Américas. Exemplos: a nação ketu; a nação angola, etc. (Lopes, 2011, p. 480).

Nação Jeje

Termo genérico que, no Brasil, designava cada um dos escravos africanos oriundos da antiga Costa dos Escravos, atual Benin, falantes das várias formas dialetais da língua fon ou ewe-fon. Hoje, adjetiva tudo que se relaciona à sua cultura, notadamente o complexo sistema religioso ramificado a partir das cidades de Salvador e Cachoeira, na Bahia, e também de São Luís do Maranhão (Lopes, 2011, p. 366).

Nação Ketu

Nação de Candomblé que comunga da cosmologia religiosa nagô-iorubá.

Nagô-Iorubá

Nome no qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da Iorubalândia. Segundo R. C. Abraham (1981), o nome *nàgó* designa os iorubás de Ìpó Kiyà, a localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também, alguns representantes do povo popo, do antigo Daomé. O termo proviria do fon *anago*, usado outrora com o significado pejorativo de “piolhento”. Isso porque, segundo a tradição, os iorubás, ao chegarem à fronteira do antigo Daomé, fugindo de conflitos interétnicos, vinham famintos, esfarrapados e cheios de piolhos. Segundo W. Bascom (1969), o nome *nàgó* ou *nagô* se refere ao subgrupo iorubá *Ifonyn*. Na Jamaica, o nome *nagô* designa o culto de origem iorubá (Lopes, 2011, p. 480-481).

Nanã / Nanã Burucu

Orixá de origem jeje ou vodum, cultuado na mina, no candomblé e na umbanda. Para os iorubás de Ketu, Nanã Buruku é a mãe mais antiga, representada pelas águas paradas dos lagos e pela lama dos pântanos, de onde tudo se originou; é o princípio da fertilidade, enfim (Lopes, 2011, p. 481).

Obá

Orixá feminino dos iorubás, representa uma guerreira, muito forte. É a terceira e menos amada das mulheres de Xangô, já que Oiá e Oxum são, respectivamente, a primeira e a segunda (Lopes, 2011, p. 501).

Obaluaiê

Orixá da varíola; forma jovem de Xapanã (cujo nome não deve ser pronunciado), em contraposição a Omolu (Lopes, 2011, p. 502). No Brasil é considerado o Orixá que varre as doenças do mundo.

Oca do Caboclo Caiçara

Espaço localizado no Ilê Igbó do Axé Igboalamo dedicado ao Mentor da Jurema de Pai Marcinho, o Caboclo Caiçara.

Odé

Ver Oxóssi.

Odé Onibokun

Ver Pai Marcinho.

Odú

Denominação de cada um dos elementos que constituem o sistema oracular de Ifá, representados por sinais gráficos característicos; resultado de uma jogada feita no processo de adivinhação, por meio dos *iki ni Ifá* (*ikines*, “coquinhos de dendê”) ou do opelê, e que encerra uma resposta ou indicação dada pelo oráculo Ifá. Esse processo conta com um corpo de dezesseis elementos principais “mejis”) e 256 secundários, além de outros, sendo que cada pessoa tem seu destino ligado a um deles. Entretanto, o odu que se manifesta durante uma consulta ao oráculo não é necessariamente o da trajetória pessoal do indivíduo, e sim o da circunstância por ele atravessada naquele momento. Os nomes dos odús principais – Ejiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Irosun, Oworin, Obara, Okanran, Ogundá, Osa, Ika, Oturupon, Otura, Irete, Oxê e Ofun – identificam, segundo a tradição, os primeiros discípulos iniciados por Orunmilá na arte da adivinhação. O jogo de búzios, no qual quem responde é Exu e não Ifá, corresponde a uma simplificação da consulta ao oráculo de Ifá. Ver Búzios / Jogo de Búzios. (Lopes, 2011, p. 504).

Odô Iyá / Odoiá

Uma das saudações a Iemanjá. Provavelmente, do iorubá *odô Iyá*, “mãe do rio” (no país iorubá, Yemoja é o nume tutelar do rio Ogun) (Lopes, 2011, p. 504).

Odú Okanran Meji

Um dos Odus do oráculo de Ifá.

Ofá

Arco e flecha símbolo do Orixá Oxóssi.

Ogan / Ogã

Título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais etc., ou ainda, a outras de status social ou financeiro elevado (Lopes, 2011, p. 504).

Ogum

Orixá Iorubano do ferro, patrono de todos aqueles que habitualmente usam instrumentos ou ferramentas feitos desse metal como ferreiros, caçadores, guerreiros, barbeiros, entalhadores etc; dos que trabalham com o couro, porque usam facas; dos que fazem circuncisões. E, mais recentemente, dos maquinistas de trem cujo domínio é a ferrovia. Simboliza, segundo alguns teóricos, o desenvolvimento da tecnologia, o segredo da transformação do minério em metal, a passagem da Idade da pedra para a Idade dos Metais. Com sua espada (agadá), ele abre os caminhos do desconhecido concorrendo para o bem-estar da comunidade e o avanço da humanidade (Lopes, 2011, p. 505-506).

Ojúbo

Assentamento coletivo de determinado orixá.

Oká

Roça, outro termo utilizado para designar terreiro.

Omí

A água pura ou a solução formada por águas de várias procedências.

Omolu / Omulu

Manifestação velha do orixá Obaluaíê.

Opaxorô / Paxorôujh

Cajado Ritualístico usado por Oxalufã.

Opé Segisegi

Ver Igi Opé.

Ori / Orí

Na tradição dos orixás, denominação da cabeça humana como sede do conhecimento e do espírito. Também, forma de consciência presente em toda a natureza, inclusive em animais e plantas, guiada por uma força específica que é o orixá (Lopes, 2011, p. 515). Também é um orixá.

Oriki / Oriqui

Espécie de salmo ou cântico de louvor da tradição iorubá usualmente declamado ao ritmo de um tambor, composto para ressaltar atributos e realizações de um orixá, um indivíduo, uma família ou uma cidade (Lopes, 2011, p. 516).

Orixá / Orixás

Na tradição iorubana, cada uma das entidades sobrenaturais – forças da natureza emanadas de Olorum ou Olofin – que guiam a consciência dos seres vivos e protegem as atividades de manutenção da comunidade. Algumas vezes representando ancestrais divinizados, os orixás manifestam-se por meio daquilo que o povo de santo denomina “qualidades”. Assim, oxum Pandá e Oxum Abalô são “qualidades” do orixá Oxum, essas especificações indicando uma passagem da mitologia do orixá em que determinada característica se revelou ou fazendo referência a um local onde ele teria vivido ou por onde teria passado [...]. No Brasil, as religiões que cultuam primordialmente os orixás jeje-iorubanos recebem, regionalmente, os nomes de candomblé, xangô e batuque (Lopes, 2011, p. 516).

Oro

De acordo com Elbein dos Santos (2012, p.37-38) trata-se da “[...]cerimônia ritual, no decorrer do qual o *àṣẹ* é transmitido e armazenado temporariamente.

Òrun / Orum

Na mitologia iorubana, compartimento do universo onde moram as divindades, em oposição ao *aiê*, o mundo físico, terreno, material (Lopes, 2011, p. 517).

Òrun-Àiyé

Dinâmicas interacionais entre os dois espaços da existência: a morada das divindades (Òrun) e o plano da existência humana (Àiyé).

Ossain

Orixá iorubano das folhas litúrgicas e medicinais [...]. É uma divindade muito importante, já que sem plantas e, principalmente, sem folhas, nenhum ritual pode se realizar (Lopes, 2011, p. 519).

Otá

Pedra onde se assenta a força mística, o *axé* do orixá (Lopes, 2011, p. 520).

Oxaguian / Oxaguiã

Manifestação jovem e guerreira de Oxalá (Lopes, 2011, p. 521).

Oxalufan / Oxalufã

Manifestação velha e sábia de Oxalá (Lopes, 2011, p. 521).

Oxóssi

Orixá iorubano da caça e dos caçadores. Consoante alguns relatos, é divindade superior, tendo participado da Criação como o instrutor dos homens nas artes da caça e da pesca (Lopes, 2011, p. 521). Seu objeto simbólico mais característico é o *ofá* (arco e flecha).

Oxum

Orixá iorubano das águas doces, da riqueza, da beleza, do amor (Lopes, 2011, p. 521). Seu objeto simbólico mais conhecido é um espelho de latão chamado *abebè*.

Oxumaré

Orixá *jeje-nagô* do arco-íris. Assim como Xapanã e nanã Burucu, é uma divindade *jeje* que os iorubás incorporaram ao seu panteão. É o orixá que representa a continuidade, a sequência das coisas, o ciclo da vida, a atividade, o movimento, o nascer e o renascer. É a união entre este mundo e o outro, entre a vida e a morte. É a serpente *Dã* do povo *fon*. É também o arco-íris, reunião de todas as cores e todos os *axés* (Lopes, 2011, p. 522).

Oyá / Oiá

Orixá iorubano, nome tutelar do rio Níger. No Brasil é mais conhecida pelo nome de *Iansã*, esposa predileta de *Xangô*. Sua chegada anuncia que *Xangô* está por perto. Quando ele quer usar seus raios, manda sua mulher na frente com o vento, já que ela é o próprio vento que antecede às tempestades, destelhando casas, derrubando grandes árvores e soprando para atizar os incêndios provocados pelos raios. Sem ela, *Xangô* não pode lutar (Lopes, 2011, p. 522).

Oyó

Fundada, segundo a tradição, por Òron Míyòn (Oraniã), filho de odudua, a antiga cidade-estado de Oyó foi a capital política dos iorubás (sendo Ifé a capital religiosa), todos submetidos ao Alafim, rei de Oyó. Ainda segundo a tradição, um de seus soberanos foi Songo (Xangô), neto de Odudua. Em termos históricos, a fundação do Estado, cuja capital situava-se no interior da atual Nigéria, a 324 quilômetros da costa, teria ocorrido no fim do século XIV ou no início do século seguinte entre 1388 e 1431. [...] No auge do seu poder, a cidade-estado constituiu a maior e mais avançada civilização da África ocidental, mas no século XVI os iorubás foram expulsos da antiga Oyó pelos nups (tapas), estabelecendo-se no território que corresponde à Oyó atual, cujo nome se estendeu, modernamente, a um estado da federação nigeriana, com capital em Ibadan (Lopes, 2011, p. 522).

Padê / Padê de Exu

Rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu (Lopes, 2011, p. 523). Muitas vezes é utilizado, também, para designar certo tipo de alimento ofertado a Exu feito basicamente com farinha, dendê e pimenta.

Pai-de-Santo

Ver Babalorixá.

Pai Pequeno / Bábákékeré

Versão masculina do cargo de Mãe Pequena.

Paó

Palmas cadenciadas, usadas em alguns rituais do culto aos orixás. Também, forma de comunicação, por palmas, usada pelas iaôs proibidos de falar. Do iorubá *owó*, “mão”, acrescido do elemento *pa*, ligado a ideia “esfregar”, “bater” (Lopes, 2011, p. 530).

Pátina Sacrificial

Camada formada em objetos sacralizados consequente das recorrentes oferendas nestes dispensadas. No Candomblé os elementos que podem conformar esta pátina são diversos, tais como sangue, azeite, sumo de folhas, alimentos, entre outros.

Preta-Velha / Preto-Velho

Entidades da umbanda tidas como espíritos purificados de antigos escravos. São sempre exemplos de bondade, carinho e sabedoria, agindo como ancestrais protetores, aconselhando e também admoestando, quando necessário. Fumam cachimbo, vestem roupas simples, apresentam-se descalços e são chamados de “pai”, “vovô”, “tio” etc. (Lopes, 2011, p. 560).

Qualidade de Orixá

Ver Orixá.

Quartinha

Pequeno pote que pode ou não apresentar asas, geralmente de barro ou porcelana, utilizado para depositar água ritualística para o Orixá e geralmente está disposto próximo ao seu assentamento.

Quebra / Quebra-Quebra / Quebra de Xangô

Destruição dos terreiros por motivos políticos no ano de 1912 no Estado de Alagoas concentrando-se principalmente em sua capital Maceió.

Raminho de Oxóssi

Babalorixá do Babalorixá Célio Rodrigues e responsável pela Lavagem do Bonfim na cidade de Olinda, em Pernambuco.

Rumpi

Na orquestra ritual dos candomblés, atabaque médio, entre o rum e o lé (Lopes, 2011, p. 609).

Run / Rum

Nos candomblés jejes-nagôs, o maior e mais grave dos três tambores da orquestra ritual, responsável, ao contrário do que se supõe, pelas variações rítmicas, já que o tempo é estabelecido pelo agogô ou gã. [...] É também usado na tradicional expressão “dar rum para o santo”, que significa tocar para o orixá dançar (Lopes, 2011, p. 609).

Roça

Ver Oká.

Roncó do Orixá

Refere-se ao local de recolhimento dos iniciados no Candomblé, chamado de roncó, que é uma espécie de quarto sagrado onde os candidatos à iniciação ficam reclusos durante o período de preparação e aprendizado. É um espaço de transformação e gestação de uma nova identidade religiosa, onde o iniciado é apresentado aos orixás e aprende sobre os rituais e costumes da religião. Nos terreiros brasileiros em geral, camarinha ou quarto sagrado onde se recolhem os candidatos à iniciação. O termo é aportuguesado de *houngo*, vocábulo que entre os Fons do antigo Daomé tem o mesmo significado de “quarto de reclusão. (Lopes, 2004, p. 585).

Sangue Verde

O sumo das folhas maceradas.

Sangue Vermelho

O sangue (èjè) dos animais sacrificados.

Talha

Espécie de vaso de barro ou porcelana.

Tatetu

No Candomblé de Nação Angola, o cargo de Tatetu se refere ao pai de santo, ou seja, o líder espiritual e zelador de um terreiro. É uma figura de extrema importância na hierarquia da religião. "Tatetu" é um termo de origem banto (língua kimbundo) que significa "pai". Assim como em outras nações do Candomblé existem os Babalorixás (na Nação Ketu) e os Dotés (na Nação Jeje), na Nação Angola o sacerdote masculino principal é chamado de Tatetu (ou Tata de Inkisi/Tata riá Nkisi).

Terreiro

Designação genérica do espaço físico que sedia cada uma das comunidades religiosas afro-brasileiras (Lopes, 2011, p. 670).

Terreiro do Gantois

Ver Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê / Egbé Oxóssi Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê.

Tia Marcelina

Iyalaroxiá que se tornou mártir do evento que ficou conhecido como Quebra de Xangô em Maceió-AL por recusar-se a sair de seu Xangô (terreiro) e ser assassinada pela Liga dos Republicanos Combatentes.

Umbanda

Religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, fundamentando-se em cultos bantos aos ancestrais e na religião dos orixás jejes-iorubanos (Lopes, 2011, p. 687), além do espiritismo kardecista.

Umbandomblé

Termo pejorativo usado para designar os terreiros pouco ortodoxos da tradição dos orixás. De umbanda + candomblé (Lopes, 2011, p. 688).

Xangô

Grande e poderoso orixá iorubano, senhor do raio e do trovão. [...] Xangô (*Sòngó*), filho de Oraniã e neto de Ogum, nasceu na cidade de Oyó, da qual foi rei (*alafim*). Deificado, depois de morto, como o orixá do trovão [...] (Lopes, 2011, p.713). No Brasil também é observado como orixá da Justiça.

Xangô Rezado Alto

Celebração Urbana que rememora, com ações de afirmação e resistência, o evento da quebra dos terreiros do ano de 1912 em Maceió-AL.

Xangô Rezado Baixo

Termo designado por Gonçalves Fernandes (1941) referente a uma modalidade de culto afro-alagoano no momento após a quebra dos terreiros de 1912. Refere-se ao silenciamento dos atabaques, artifício estratégico para mascarar as práticas religiosas em questão com o intuito de evitar represálias.

Xirê

Festa pública dos candomblés, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás. Por extensão, o termo designa também o conjunto ordenado dos toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados (Lopes, 2011, p.715).

Yeye Okê

Qualidade do Orixá Oxum identificada como Senhora das Corujas.

APÊNDICE

ENTREVISTAS ORAIS TRANSCRITAS

Edvan Barbosa dos Santos, nascido em 19 de junho de 1966 em Junqueiro. Filho de Deusdete Barbosa dos Santos e José de Oliveira Santos. Seu feitorio fora realizado por José Pedro dos Santos, Kassanguange, no Abaça São Jorge, Povoado Taquarana, Zona Rural de São Sebastião-AL. É adepto do Candomblé Angola, Raiz Manadeiui.

Apêndice 1: Transcrição da entrevista com Edvan Barbosa dos Santos; realizada no dia 18 de abril de 2025.

18 de abr. 10.20 33:59

Samuel: sobre história e origem. Como e quando as religiões de matriz africana chegaram a essa região de Junqueiro?

Edvan: - Essa já está em torno de uns 50 anos. Tem um pessoal que eu conheci, que eu conheço ainda. A maioria estão aqui presentes no retiro de Junqueiro. Uma senhora, D. Luzia. Aí depois, D. Luzia, vem uma pessoa que já não está entre nós, que é a Noêmia, do Retiro. Aí depois da Noêmia, vem a Maria do Carmo, que chama-se Daía. Mas, hoje ela não faz parte mais do Candomblé. Aí veio a “Nega” e veio também o João Bino. E aí depois desse pessoal é que veio o Zé Ailton e a minha pessoa. Isso já faz 40 anos que eu estou aqui.

Samuel: - Quais foram os principais líderes ou ancestrais que trouxeram e consolidaram essa tradição aqui? Nesse caso, antes dessas pessoas que você citou, você conhece alguém que veio anteriormente a eles? Eu vi que você me falou da D. Olindrina.

Edvan: - É, D. Olindrina, que era mãe de seu pai, que ela já frequentava, só que ela não tinha a casa aberta. Ela era uma pessoa que era do Candomblé também e fazia parte da religião.

Samuel: - Existem histórias orais ou mitos da localidade que explicam o surgimento dos terreiros ou núcleos religiosos nessa região nossa de Junqueiro?

Edvan: - Não sei de nenhum mito.

Samuel: - Como a escravidão, o pós-abolição e as migrações influenciaram o desenvolvimento dessas religiões aqui? Porque a gente sabe que a escravidão acabou aqui no final do século XIX. Em 1888 houve a abolição. Existe alguma história que você conhece do pós-abolição que fez surgir as religiões aqui? Ou elas são muito recentes aqui em Junqueiro?

Edvan: - Elas são antigas. A questão é que o pessoal, quando vieram os negros, os escravos, teve relação com o pessoal daqui. Essa aproximação aí, aí surgiu a descoberta. As pessoas foram se aproximando, até por conta que não sabiam o que era o Candomblé, não sabiam o que era o espiritismo, não sabiam o que era uma entidade. E através disso aí foi gerando a nossa história.

Samuel: - Há alguma relação histórica entre os terreiros da região de Junqueiro com outros centros religiosos famosos, como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Aracaju, Maceió?

Edvan: - Sim. Quando iniciei, fui com alguém que morava em Maceió. Especificamente, lá em

Marechal Deodoro. Só que daí depois eu fui para uma outra religião, que no caso seria a mesma religião, que é uma pessoa que era irmã do meu Pai de Santo atual. E esse meu Pai de Santo, e esse é meu segundo Pai de Santo, vem de um Terreiro de Candomblé de Aracaju, da Casa de Nanã, que era Manadeuí. Então, foi através disso que gerou um fundamento maior aqui, e que o meu terreiro de Candomblé já vem através dessa raiz de Aracaju.

Samuel: - Sobre tradições e práticas locais. Quais são os Orixás, voduns ou inquices mais cultuados nessa região do Junqueiro?

Edvan: - Na região do Junqueiro, a gente cultua os Orixás: Oxóssi, Ogum, Iansã, Obaluaê, Catendê, Tempo, Oxum, é o Xangô, os Orixás mais cultuados.

Samuel: - Mas você sabe o motivo desses serem mais cultuados?

Edvan: - Porque são muitos Orixás. São em torno de 16, algumas ramificações, e existem até mais orixás.

Samuel: - Você sabe por que citou esses aí especificamente?

Edvan: - Pronto, explico sim. É porque tem Orixá que é raro dentro do candomblé. É raro, tem pessoas que não cultuam, que não recebem, que não incorporam com esses Orixás. Então, os mais cultuados são esses. É praticamente os Orixás que têm acesso com nossos antepassados, com a nossa vida.

Samuel: - Existem particularidades nos rituais, cantigas ou festas aqui que diferem de outras localidades?

Edvan: - São Sebastião, por exemplo, a festividade é diferente em Arapiraca, a festividade e os cantos são diferentes.

Samuel: - Em Aracaju, por exemplo, será que há uma diferença?

Edvan: - Há uma diferença, sim, em termos da religião. Porque aqui a gente é Angola Congo, a gente tem o ritmo de Izuelas, e na Umbanda é outro ritmo, no Ketu é outro ritmo, no Jeje é outro ritmo, no Alaket é outro ritmo. Então, cada religião tem um ritmo diferente.

Samuel: - Fora da pergunta: quando eu fiz a pesquisa eu encontrei Angola, Ketu, Umbanda e Jeje, na minha pesquisa.

Edvan: - Sim. Aí assim, a maior quantidade *são* de Angola. É verdade.

Samuel: - A maior quantidade que eu encontrei de nações são as de Angola. Posso ir para o próximo?

Edvan: - Pode sim.

Samuel: - Como a comunidade mantém viva a tradição diante das influências modernas e de outras religiões? Como é que vocês conseguem manter viva essa tradição, mesmo tendo essa influência moderna, os celulares, os padres, pastores da internet, agora tem um monge também da internet fazendo muito sucesso. Como é que vocês conseguem manter viva essa tradição na

sua comunidade?

Edvan: - Através da nossa fé, da nossa consideração, do nosso respeito pela nossa religião. Porque não importa o que o pessoal fala, o que o pessoal critique, a gente tem que estar firme e forte no que a gente acredita, no que a gente faz.

Samuel: - Quais são os principais festejos religiosos do ano e como eles são celebrados localmente? Eu falo em Junqueiro. Você participa de outros em Junqueiro ou somente dos seus? E se for somente dos seus, quais são os principais festejos religiosos do ano? Como eles são celebrados?

Edvan: - Eu só participo da minha casa e se for para alguém que me convidar, eu vou até a casa dessa pessoa.

Samuel: - Mas tem que ser de Angola?

Edvan: - Não, pode ser de qualquer outra religião. Pode ser Aleketu, pode ser Ketu. Pode ser pode ser Umbanda, pode ser Nagô, pode ser qualquer um. Eu não tenho esse tipo de coisa com ninguém. Eu vou a todo mundo, conheço todo mundo, converso com todo mundo, aceito todo mundo, vou na casa de todo mundo, é só convidar que a *gente está presente*. Então, aqui na minha casa funciona o seguinte: temos a festa de março, que é a festa do Caboclo. E temos a festa de setembro, que é a festa do Oxóssi, que é da casa. E temos a questão de Yaô. Tipo, vamos recolher o Yaô, vamos botar de quarto. Se a gente recolher o Yaô dez vezes por ano, a gente, todo recolhimento de Yaô, *nós têm* festa na casa. Entendeu? É uma comemoração que faz para o Yaô. Isso é relativo, a questão de festa é *relativo*. Teve Yaô de quarto, a gente vai tocar, a gente vai dar festa, a gente convida o pessoal e faz a comemoração.

Samuel: - Têm festejos que estão no calendário?

Edvan: - Tem, tem sim. Março é a festa do Caboclo da casa. Todo março tem essa festa. Festa de Caboclo. Caboclo, sim. Dia 03 até dia 10, nós temos essa festa. E setembro, nós temos a festa de Oxóssi. Essas datas aí, comemorativas, não podem falhar. Sim. E quando *tá melhor*, que a gente dá confeito para as crianças.

Samuel: - Resistência e perseguição. Como as religiões de matriz africana enfrentaram a repressão policial, o racismo religioso e a intolerância aqui em Junqueiro? Existe algum fato? Você me contou alguns fatos de intolerância, mas não me falou de fatos de repressão policial. E também não falou de um fato de racismo religioso.

Edvan: - Não, a gente aqui em Junqueiro não tivemos essa questão aí, de ter perseguição com polícia. Na casa a gente nunca vinha para cobrar nada. Que vem visitar, quando a gente toca eles vêm, sim. E visita a casa, mas nunca tive perseguição com polícia. E outra coisa, a questão da gente é mais com tipo, padre, evangélico. Não que ele venha na casa da gente para falar, para comentar, entendeu? É só comentário por fora, mas que até... Nos cultos, né? Sim, nos cultos, nas missas, nas reuniões que eles fazem. Mas até vinha a minha casa, ou vinha a minha pessoa, ou meu filho de santo para criticar, para falar, de jeito nenhum. Até que eu tenho amigos que são da religião, né? Que são crentes, evangélicos. Padres? Padre que eu converso, que vem da minha casa. Padre de fora que vem da minha casa, mas não tenho discriminação. Nunca tive. Esses 40 anos, graças a Deus, eu nunca tive essa perseguição.

Samuel: - Há memórias de casos específicos de perseguição? Ou de resistência que marcaram essa comunidade de Junqueiro, ou a sua comunidade? Há memórias específicas de fulano foi perseguido? Resistiu a uma determinada perseguição? Que marcaram a sua comunidade ou marcaram a Junqueiro?

Edvan: - Não, aqui em Junqueiro, não. Nunca ouvi falar e nunca participei de nada que fosse parecido aí.

Samuel: - Como o sincretismo religioso, a associação com santos católicos, por exemplo, ajudou ou atrapalhou a preservação das tradições?

Edvan: - Ajudou bastante. Porque cada Orixá representa um santo, uma imagem dentro da Igreja Católica. Tem o tipo, nós temos Oxóssi na Angola, aí representa São Jorge dentro da Igreja.

Edvan: - E isso o pessoal pega fé, porque está vendo que não é nada satânico, que não é nada que venha para vindicar. São Jerônimo representa Xangô dentro da igreja. Santo Antônio representa Ogum. E daí por diante. Então a gente não teve nenhum problema com essa questão. É ótimo, porque o pessoal vai entender que não faz parte de nada satânico. É Deus e é uma religião como outra qualquer.

Samuel: - Agora finalizamos essa parte e vamos para a comunidade e o futuro. Qual é o papel do sacerdócio na preservação da história e da cultura afro-brasileira aqui no seu terreiro e localmente em Junqueiro? Qual o seu papel como sacerdote? O que ele faz com que se mantenha essa história e essa cultura afro-brasileira aqui local?

Edvan: - O meu papel dentro da religião aqui na nossa comunidade é valorizar as pessoas, valorizar a minha religião para que não deixe cair sobre a terra o que temos de melhor. A nossa essência, a nossa origem, os nossos Orixás, a nossa religião, que é importante. Se a gente não der valor, se a gente não cultivar direitinho, se a gente não der valor às pessoas, entendeu? Em comum todos, a gente não vai ter o futuro. E a gente torce, corre atrás e luta pelo futuro.

Samuel: - O como os mais jovens têm se relacionado com essas tradições? Há algum interesse de dar continuidade?

Edvan: - Sim, há bastante interesse. O pessoal já vem para a religião, já quer abrir uma casa de canoblé, já quer fazer valer uma história, já quer multiplicar nossa religião, já quer formar uma história bonita sobre e dentro da religião.

Samuel: - Você tem familiares que fazem parte da sua religião?

Edvan: - Tenho sobrinho, tenho irmão que é do santo, que é da religião. Eu tenho nora que é da religião, eu tenho filho que é da religião. Então é uma religião da gente somente.

Samuel: - Uma pergunta que está fora da lista, mas ela se insere nessa: você atualmente tem uma contabilidade de quantos filhos de santos se formaram contigo? Não sei se o termo é esse, se formaram e que já têm os seus próprios terreiros. Você tem uma contabilidade de quantos?

Edvan: - Sim, eu tenho filhos na casa, já passa de 100. Essa casa aqui tem 40 anos de movimento, 40 anos de religião, 40 anos de fundamentos. Mas eu tenho uns 10 filhos de santos

que já têm casa aberta, tenho Coruripe, neto de santo. Eu tenho Arapiraca, duas filhas de santos que têm casa aberta.

Edvan: - Eu tenho na Camadanta, 2 pessoas que têm casa aberta. Conhece? Conhece? Eu tenho pessoal aí, Aracaju, tenho *outros pessoal* que já estão dentro da religião, já cumpriram os seus sete anos e já têm casa aberta também. Já tem outros que já têm Decá, mas que não querem casa aberta, que não querem ter responsabilidade. Que é grande, né? Mas que permanece dentro da religião. Certo.

Samuel: - Agora vêm as perguntas pessoais.

Edvan: - Manda aí.

Samuel: - Eu desejo saber alguns aspectos de sua história de vida. Como você se transformou em Babalorixá? Há alguma história familiar ou chamada espiritual que você se envolveu? E como foi esse enfrentamento de uma época em que o Candomblé era marginalizado?

Edvan: - A mistura de vida é complicada dentro da religião, por conta que eu tive um problema de saúde.

Samuel: - Lembra quantos anos?

Edvan: - Na época eu tinha 19. Certo. 19 anos.

Samuel: - Você era católico?

Edvan: - Eu era católico. Certo. Não entendia, né? Não entendia e também na época não aceitava. Essa é a realidade. Até porque eu era solteiro, jovem e o pessoal tinha um certo preconceito. Adoeci, problema de saúde. Eu bati em todos os hospitais. Aqueles de Junqueiro, hospital de Arapiraca. E nenhum médico descobriu o que eu tinha. Então, eu conheci a minha tia, que já era da religião.

Samuel: - Qual o nome dela?

Edvan: - Maria do Carmo, com apelido de *Daia*. Ela já era da religião, só que ela estava iniciando. Ela estava em uma época aí. E aí eu fui na casa dela. O jurado falou que o meu problema era espiritual. E daí me conduziu até a casa de um zelador. Que lá foi onde comecei todo o processo. Primeiro eu passei como Yaô. Certo. Aí depois de sete anos. Aí foi que tomei uma obrigação. A tia tinha tirado os preconceitos todinhos. Aí uma obrigação para tornar um zelador. Aí pronto. Daí pra cá foi essa questão de abrir casa. O pessoal começa procurando. Às vezes você não quer nem atender. Porque você não atendeu tarde. Mas aí o pessoal começa procurando. E você vai abrindo as suas portas. Abrindo a sua casa. O seu coração. A sua mente. A sede do pessoal. Para me tornar o que eu me tornei hoje. Então, para mim foi bem corrido.

Samuel: - E como foi esse enfrentamento? De uma época em que o Candomblé era marginalizado no Brasil inteiro. Porque se você está dizendo que foi há 40 anos. Isso foi na década de 80. Nós estávamos saindo da ditadura militar no Brasil. Que finalizou em 1988. Em 1984 finaliza. Mas ela continua até 1988. Ou seja, foi dentro do período em que você se tornou Yaô. Que você depois passou a ser zelador. E teve o seu próprio terreiro. Como foi esse enfrentamento?

Edvan: - Por incrível que pareça. Eu não tive nenhum problema com isso. Todo mundo me aceitou normalmente. Todo mundo me apoiou. E para mim chegar até hoje. Eu tive o apoio da minha família, todo mundo me apoiou. Ninguém teve esse problema. Porque tinha uma questão. Ou dava obrigação para Orixá ou então na segunda opção eu ia falecer. Então por conta disso todo mundo aceitou. E até hoje não tive problema com ninguém. Graças a Deus. Nem fui perseguido por ninguém. E nem nunca encontrei ninguém que dissesse. Que não falava comigo porque era dessa religião. Ou porque não queria contar comigo porque era dessa religião. Todo mundo me apoiou.

Samuel: - E como é que você explica o fato dessa perseguição não ter atingido o seu terreiro? É o fato de estar na zona rural? Ou não? Você acha que se estivesse na zona urbana. Haveria perseguição lá na zona urbana?

Edvan: - Sim. Poderia ser que tivesse perseguição. Porque aqui na zona rural. O pessoal é mais pacato. O pessoal não tem... Se importa um pouco com a vida dos outros. Cada um na sua. Cada um faz o seu. E daí pode ir lá. Ao contrário. Eles vêm. Eles frequentam. Eles participam das festas. Das comidas. Que são bastante. Da bebida quando tem. E graças a Deus é uma família. Uma família.

Samuel: - Fugindo aqui da pergunta. Só para um dado que eu encontrei na minha pesquisa. Foi que eu fui no terreiro do seu Antônio. Que chamam de Come Soia.

Edvan: - Eu sei que não está mais aí agora.

Samuel: - Viajou, foi?

Edvan: - E aí? O que aconteceu lá?

Samuel: - Noutro dia que eu fui fazer a entrevista com ele. Uma pessoa que é evangélica estava lá requisitando ervas sagradas para uma doença que estava acometendo. E aí eu perguntei: mas você vem aqui. Ele disse: para mim tudo bem.

Edvan: - Sim. Porque o padre vem na minha casa. A gente conversa. Somos amigos. Eu tenho amigos também de outras religiões. Que é da minha casa. A gente senta. A gente conversa. Entendeu? É normal.

Samuel: - Isso é importante. É importante.

Edvan: - É.

Samuel: - Quando o senhor abriu o terreiro aqui em Junqueiro? Você tem uma data específica. De como foi aberto o seu terreiro aqui em Junqueiro? Você disse que foi há 40 anos atrás.

Edvan: - É. Uma data específica. Eu não tenho. Entendeu? Eu sei que foi há 40 anos atrás.

Samuel: - Completará esse ano? Ou completou esse ano?

Edvan: - Completa esse ano 40. Eu agora estou com 60 anos.

Samuel: - Qual a sua ascendência no Candomblé? Você disse que a sua história de vida no Candomblé, foi por causa da doença. Mas tem alguma ascendência? Tem alguém da sua família que trouxe para você isso? Você me falou de uma tia sua, adepta do Candomblé. Ela era preta?

Edvan: - O pessoal da minha família não tem nenhum assim de cor escura. Eu sou mais escurinho. Porque já foi uma mistura. Meu pai era mais escuro que a minha mãe. Minha mãe é clara, minha mãe é branca, minha avó também. Minha avó era de cor branca, galega mesmo.

Samuel: - Sua avó era natural da Limeira (povoado)?

Edvan: - Minha avó era do Retiro (povoado). A bisavó é que era da Limeira. A minha avó da parte do meu pai era daqui da grota da Barriguda (Povoado Limeira).

Samuel: - Alguém da sua família era da sua religião (Candomblé)?

Edvan: - Nenhum. Da minha família, ninguém da minha família era da religião.

Samuel: - Então você foi o primeiro, o precursor?

Edvan: - Justamente, mas teve minha tia.

Samuel: - Era tia materna ou paterna?

Edvan: - Materna. Então assim, a parte da minha mãe e da parte do meu pai, eles tinham. O pessoal tinha mediunidade. Naquela época, só que como era raro o pessoal procurar. Entendeu? Então todo mundo tinha sua particularidade dentro do Candomblé, só que ele não frequentava.

Samuel: - Como tem sido para o senhor por quase meio século exercer o cargo de pai de santo, de babalorixá. Como tem sido para você?

Edvan: - É gratificante. Só que é uma tarefa árdua, pesada. Porque você mexe com pessoas. Pessoas informadas, pessoas desinformadas, pessoas com atitudes diferentes do seu ponto de vista. Mas você tem que sentar com todo mundo e conversar, orientar. Porque a nossa religião infelizmente tem pessoas que não têm a mente aberta. Por mais que esteja dentro da religião, que frequente que esteja lá participando. Mas são pessoas que tem a mente fechada. Difícil, não é tarefa fácil não.

Samuel: - Sua vida particular e pessoal ofereceu algum empecilho ou algum impedimento em relação as coisas do *santo*.

Edvan: - Não. De jeito nenhum, até porque é aquela questão, eu sei diferenciar, a vida pessoal da vida do *santo*. Só tem uma coisa, quando você entra para a vida do *santo*, você deixa a sua vida de lado se você quer ter um nome, se você quer ter uma história, se você quer que a sua flua, evolua. Você tem que deixar aquela questão. Têm pessoas que estão dentro do Candomblé, mas é a pessoa que quer beber, que quer farrar, que quer... Daí por diante. Então, aí não tem futuro. Não tem disciplina, você tem que estar para o *santo*. E você vai ter que estar regando essa pessoa. Você tem que ser do *santo* para o *santo*, e para a vida do *santo*. Ou seja, existe uma disciplina muito forte.

Samuel: - Nessa trajetória sua, algum fato, seja do Candomblé ou da sociedade em geral lhe

deixou perplexo, ou seja, de queixo caído. Ou nada nunca lhe assombrou.

Edvan: - Não. Até hoje não tive nenhuma questão.

Samuel: - Nem dentro do seu terreiro, nada lhe deixou perplexo?

Edvan: - Não. De jeito nenhum. Até porque sou preparado para enfrentar esse tipo de coisa. As complexidades e as perplexidades. Tudo.

Samuel: - Como o senhor compreende a figura de *Exu* no Candomblé?

Edvan: - Eu vou falar do pessoal para depois chegar na minha pessoa. O pessoal tem *Exu* / Èsù como se fosse do mal. Aquele rótulo: *Exu* do mal. Quem é de fora da religião injustamente pensa isso, acha isso e traduz isso. Só que *Exu* é uma entidade onde ela só faz o mal a quem prega e que faz o mal. *Exu* é o *Orixá* que dá caminhos, abre caminhos, traz processos, traz prosperidade. *Exu* é o começo de tudo. *Exu* traz o emprego. *Exu* traz o movimento do dinheiro. *Exu* é o movimento da nossa vida. *Exu* é o começo da história do Candomblé.

Samuel: - Como é a sua rotina para atender clientes no Jogo de Búzios? O senhor joga sempre? Todos os dias? Atende o povo de maneira geral?

Edvan: - Essa questão aí é meio complicada. Por conta que eu tenho comércio. Então, meus clientes eu atendo todos os dias. Só que é tipo programado. Uma pessoa marca a consulta. Eu digo o horário que eu posso atender. Mas, eu atendo todo mundo de segunda a sábado.

Samuel: - Como tem sido ser filho de Oxóssi?

Edvan: - Para mim a pessoa... É uma prioridade, um orgulho, porque é o *Orixá* que é o dono da riqueza. É o dono da fatura. Oxóssi é um caçador. E é isso que eu sou e é isso que eu muito aprecio.

Samuel: - O que o senhor faz no serviço público facilitou também a existência desse seu terreiro? Digo dessas suas ligações políticas.

Edvan: - Sim. Ser servidor público, facilitou. É... Porque... Se você é uma pessoa que não tem conhecimento, então você é uma pessoa exclusiva de tudo. Quando você passa a ser uma pessoa do povo, uma pessoa comunicativa, uma pessoa que tem conhecimento, todo mundo lhe conhece, todo mundo lhe procura, todo mundo lhe valoriza, porque você valoriza todo mundo.

Samuel: - Como esse seu terreiro se mantém?

Edvan: - Esse meu terreiro aqui de Candomblé, ele se mantém com a ajuda dos *Orixás* e dos *Exus* / Èsù. Aqui não tenho doação. Aqui eu não tenho um filho de santo que vem até a minha casa para trazer uma feira, não. Aqui, o que eu ganho dentro do Candomblé e do meu trabalho é que eu mantenho a minha *roça de santo*.

Samuel: - Uma renomada mãe de santo de Salvador, em uma entrevista, afirmou que o Candomblé vai se acabar.

Edvan: - Não, o Candomblé não vai se acabar. Isso aí é mito, lenda. Porque ninguém jamais vai

esquecer o seu ponto de partida, a sua história, o seu começo. Ninguém vai esquecer isso. Não existe essa história aí. É uma pessoa que não tem noção. Uma pessoa fraca de mente.

Samuel: - Interessante é perceber que o senhor está nos apresentando o Candomblé como um processo histórico, cuja base é a mudança.

Edvan: - O Candomblé é uma história. Porque o Candomblé é vida. O Candomblé é saúde; o Candomblé é futuro. Então, é isso que a gente tem que falar sobre o Candomblé, coisas boas. Então, é histórico, vai continuar sendo histórico. E até o pessoal ter a noção do que é bom para a vida.

Samuel: - Existem algumas coisas sobre a tecnologia moderna a que o Candomblé ainda resiste?

Edvan: - Resiste sim. Tem pessoas que resistem sim. Porque nós temos uma tradição há 40 anos, mas tem pessoas que está mudando a forma, a essência do Candomblé. Eu resisto a isso, porque da forma que eu comecei eu quero terminar da mesma forma. Não quero mudança de tipo, de Orixás diferentes, mudanças de nomes diferentes, mudanças de trajes diferentes. Tem que continuar a nossa essência como a gente começou.

Samuel: - Existem casas tradicionais que não permitem gravar, filmar. Diferente da sua casa. Por quê?

Edvan: - Porque o que a gente faz aqui a gente não faz escondido. É bonito, é uma religião. Por que a gente deve esconder? A gente não tem o que esconder. Se a gente tivesse fazendo alguma coisa errada, a gente tinha que esconder. Se a gente está fazendo perfeito, correto, não tem pra que esconder.

Samuel: - Você nunca me proibiu de gravar.

Edvan: - Pode gravar a vontade, só que tem uma coisa que a gente não pode deixar gravar aqui chama-se o *Roncó do Orixá*, porque não pode porque o *santo* vai dar o nome, não pode porque vai ser ouvido. *A matança, os sacrifícios*.

Samuel: - Você não permite gravar os sacrifícios?

Edvan: - Não. De jeito nenhum. Até porque essa obrigação é fechada. Então, uma pessoa que não é do *santo* ela não pode participar. Outra coisa, uma pessoa para participar de uma obrigação dessa ela tem que ter de 07 à 14 anos para poder entrar.

Samuel: - Qual mensagem que o senhor gostaria que as futuras gerações soubessem sobre a história dessas religiões?

Edvan: - A religião é futura, que a religião é paz, a religião é harmonia e que tiver a sua religião não mude por conta de preconceito nem racismo de ninguém. Fique lá firme, passe pelo que passar, aconteça o que acontecer, esteja lá firme e lutando pelos seus ideais.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA



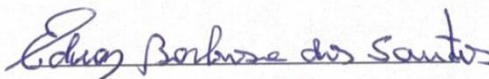
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

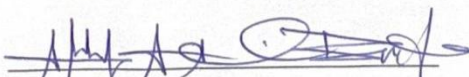
Convidamos o Sr **Edvan Barbosa dos Santos** para participar da Pesquisa **“Caminho dos búzios”: roteiro etnográfico por templos religiosos de matriz afro-brasileira como proposta para o ensino de história**, sob a responsabilidade do pesquisador Samuel da Silva Brito, a qual tem por objetivo realizar a produção de um mapeamento e de um roteiro etnográfico pelos espaços de culto de matriz afro-brasileira de Junqueiro-AL. Sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas semiestruturadas a partir da técnica de coleta de dados de fontes orais gravadas em equipamento smartphone e transcrito através de aplicativo específico. Se o Sr aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir para o estudo da tradição oral e suas dimensões antropológicas e culturais presente nos cultos afro-indígenas. Se depois de consentir a sua participação o Sr desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O Sr não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o Sr poderá entrar em contato com o/a pesquisador/a no seguinte endereço: Av Veriano Silva Marinho, 1065, CEP: 57.271-202, Bairro Alto do Cruzeiro, pelo telefone (82) 9.9121-3163, ou poderá entrar em contato com a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História - Universidade Federal de Sergipe (UFS) - Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos, Av. Governador Marcelo Déda Chagas s/nº Jardim Rosa Elze CEP: 49107-230, São Cristóvão/Sergipe - Brasil, Centro de vivência, Polo de Gestão, Sala de Apoio 03. E-mail: profhisor@academico.ufs.br. Telefone: (79) 3194-6761. Site: <https://profhistoria.ufs.br/pagina/31656-apresentacao>. <https://site.profhistoria.com.br/>

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, **Edvan Barbosa dos Santos**, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Junqueiro, 18 de abril de 2025.


Assinatura participante da pesquisa


Assinatura do Pesquisador responsável

Apêndice 2: Transcrição da entrevista com Francisco Pereira da Silva; realizada no dia 8 de agosto de 2025.

Francisco Pereira da Silva, nascido em 29 de abril de 1972 no Povoado Várzea de Cima, Fazenda Cinco Bocas, filho de Lúcia Pereira da Silva e Manoel Justino da Silva. Seu feitorio se deu com o Babalorixá Cal de Xangô, das nações de Candomblé Nagô (tradição Iorubá/Nagô) com Umbanda.

8 de ago. 33:81

Samuel: - Sobre história e origem, a primeira pergunta: como e quando as religiões de matriz africana chegaram a essa região?

Pai Chiquinho: - Realmente foi trazido, já veio *pôr* os primeiro religioso da matriz africana que saiu em geração em geração e trazendo as suas casa aberta de Umbanda. E, daí por diante, de cada casa que eles conseguia em alguns lugares, realmente deixava o *fiô* pronto, preparado para trabalhar próprio e daí por diante foi gerando a nação.

Samuel: - Quais foram os principais líderes ou ancestrais que trouxeram e consolidaram essas tradições aqui? Você lembra?

Pai Chiquinho: - Lembro. O meu primeiro líder era o que eu alcancei, era o pai de santo da minha mãe. Que ele era o babalorixá da minha mãe, a minha mãe frequentava muito no centro espírita dele, há mais de trinta ano e, realmente eu nasci, ela quase que me teve lá dentro do terreiro dele, do pai de santo dela, e depois do que eu nasci, fui me criando, fui me criando e fui crescendo na companhia dele, do pai de santo dela. E, realmente eu fiquei *moleção*, de *moleção* pra ser um rapazinho por aí, por diante, fui crescendo tudo na companhia dele, vendo ele fazer os rituais dele. Chegou uns certos *tempo* que eu adoeci, quando já era rapaz, eu adoeci uma doença meia complicada que médico não resolvia e realmente eu fui pra um babalorixá.

Samuel: - Quem era esse seu primeiro babalorixá? Você lembra do nome dele?

Pai Chiquinho: - O babalorixá da minha mãe, ele se chamava Manezinho, e era de Piaçabuçu,

Samuel: - Ele vinha pra Junqueiro ou vocês iam pra lá?

Pai Chiquinho: - Ele vinha pra Junqueiro, mas a minha mãe tinha um terreno muito grande e doou o terreno pra ele e construiu um barracão pra ele.

Localiza-se onde aqui em Junqueiro?

Pai Chiquinho: - Era localizado próximo ao Retiro Velho, numa fazenda chamada Cinco Bocas. Na época era um povoado grande na década de 70, 80, por aí.

Samuel: - Daqui para lá, do lado direito ou do lado esquerdo? Você lembra? Daqui para lá, do lado esquerdo.

Samuel: - E a sua mãe é natural de Junqueiro mesmo?

Pai Chiquinho: - Não. A minha mãe é natural de Limoeiro (de Anadia-AL).

Samuel: - E os seus avós?

Pai Chiquinho: - Meus avós eram *tudo* natural de Limoeiro.

Samuel: - A transmissão oral da Umbanda foi ele (Manezinho de Piaçabuçu) quem fez para você?

Pai Chiquinho: - Eu fui crescendo e vendo ele fazer as coisas. Vendo o movimento tudinho lá dentro. E ele ensinando também. Faça assim, Chiquinho. Faça assado. E passou um certo tempo que eu já, rapaz, com idade de 13 anos, eu passei a adoecer. E, realmente o médico não deu jeito do meu corpo.

Samuel: - Esse problema apareceu em 1985. E você raspou quando?

Pai Chiquinho: - Quando eu procurei outro pai de santos para me curar.

Samuel: - Não era mais o Manezinho de Piaçabuçu?

Pai Chiquinho: - Não era mais o Manezinho de Piaçabuçu. Ele já tinha ido embora de lá do terreno dos meus pais. Aí, já foi outro pai de santo que me curou. Aí ele realmente descobriu que não era problema para o médico. Meu problema era espiritual, porque eu já vinha de *berço*. E ele passou a me curar. E, eu realmente fiquei bom. E fiquei continuando a andar na casa dele. No continuamento que eu comecei a andar na casa dele, depois de uns dois anos, três anos, que eu já estava andando lá, os meus guias começaram a baixar, coisa que eu nem esperava.

Samuel: - E onde era essa outra casa que o senhor começou a frequentar?

Pai Chiquinho: - No Retiro de Junqueiro. Eu fui me curar na casa desse homem no Retiro de Junqueiro. Quando os meus guias começaram a baixar, eu tinha o quê? Já tinha uns dezesseis anos, mas eu sempre andando para cá. E fazia parte do terreiro dele.

Samuel: - Quem foi o seu segundo iniciador? Porque voce me disse que aprendeu com o Manezinho. Mas, segundo era quem?

Pai Chiquinho: - O Babalorixá João Bino.

Samuel: - Existem histórias orais ou mitos locais que explicam o surgimento dos terreiros? Existe algum mito, alguma lenda de como surgiram os terreiros de Junqueiro?

Pai Chiquinho: - Olha, o meu mesmo foi surgido aqui no Bairro Alto do Cruzeiro de Junqueiro, por eu já ter passado. Eu já tinha aprendido na casa de João Bino. E eu já entendia que eu já podia tomar conta de um barracão. Mas assim, ninguém contou uma história de como surgiu aqui todos eles, não.

Samuel: - Não tem uma história específica de como surgiram todos?

Pai Chiquinho: - Quando eu cheguei aqui, eu já vi que existia a Yalorixá Isabel.

Samuel: - Aqui no bairro, não?

Pai Chiquinho: - Não.

Samuel: - Os mais antigos na cidade.

Pai Chiquinho: Na cidade existia uma que era, na Rua Teodoro, conhecida por Isabel.

Samuel: - E aqui na rua, nessa rua de lá? Na Rua do Cruzeiro? Você teve contato com os outros terreiros? O da Dona Zenite, o da Dona Maria Gorda, o do seu Basto?

Pai Chiquinho: - Não, tive contato com o Sebasto, com a Maria Gorda, não.

Samuel: - Na sua opinião, a escravidão influenciou o desenvolvimento dessas religiões aqui com o fim da escravidão?

Pai Chiquinho: - Eles eram, eles viciavam muito, no tempo da escravidão, as pessoas que eram escravos, eles tinham muita participação.

Samuel: - A sua mãe lhe contava alguma história da escravidão?

Pai Chiquinho: - Contava da minha avó, do meu avô que eles tinham sido (escravizados). Minha mãe falava para mim que minha avó foi pegada *dente de cachorro* em uma loca de uma pedra. Os caçadores quando caçavam, a minha mãe falava para nós. Aí, fizeram de tudo e pegaram essa *piveta*, amarraram e levaram ela para casa e prenderam até ela amansar. Quando ela ficou mansa, bem acostumada. Aí, com o pessoal lá dentro, ela foi crescendo, crescendo, crescendo, ficou uma moça muito linda. Que moça foi essa que quando ela se formou-se bem, aí ela arrumou um namorado. Que namorado foi esse que realmente ela se casou quando ela se casou, ficou morando com o rapaz que ela se casou. E daí, ela saiu grávida. Que gravidez foi essa que saiu a minha mãe.

Samuel: - Mas você não lembra o nome dela nem dele.

Pai Chiquinho: - Não lembro não. Lembro que minha avó tinha dois dentes vermelhos.

Samuel: - Quais são os Orixás, Voduns ou Inquices mais cultuados nessa região? Por quê?

Pai Chiquinho: - Olha... Os Orixás mais cultuado aqui dentro da região de Junqueiro são mais os Exus. O pessoal que trabalha na água, que cultua mais Exus. Cultua os Exus, cultua os Orixás normais, Ogum, Oxóssi e Oxum. Do lado dos Exu é mais Exu homem ou Pomba Gira.

Samuel: - E não é Xangô não? Por que quando eu era criança, os mais velhos diziam assim: vamos para o Xangô do Seu Basto, entendeu?

Pai Chiquinho: - Sim. Mas hoje o ditado é este: vamos para o terreiro, uma festa, um toque na casa de fulano de tal.

Samuel: - Você sabe o motivo deles cultuarem mais Exu? Tem um motivo aparente?

Pai Chiquinho: - Ah! Tem. O motivo de cultuar Exu porque eles são umas entidades muito forte, muito alegre, muito animado, muito... Umas entidades que dá sempre o caminho, dá

ânimo. Todos *toque* de Exu têm ânimo, dá prazer.

Samuel: - Como é que a comunidade mantém viva essas tradições, mesmo com toda essa influência?

Pai Chiquinho: - Ah, pra um da gente ou qualquer um manter esses rituais *vivo* tem que ter muita força de vontade na mente, muita capacidade, porque é muita coisa no mundo para muita gente se focar numa coisa só. E no caso, no meu caso, aqui pode ter uma festa ali, uma festa acolá, uma festa acolá ou eu posso ser convidado, mas primeiro eu tenho que *envivecer* da minha casa, *envivecer* todos da minha roça, falando com eles, chamando eles, conversando com eles, pedindo a eles sempre, sempre falando com eles para eles, sempre reanimar e para depois eu ir participar das outras coisas fora. Mas primeiro eu tenho que *envivecer* o meu de casa.

Samuel: - Você teve fiéis e/ou seguidores que foram para outras religiões de matriz africana ou religiões neopentecostais?

Pai Chiquinho: - Já tive muitos. Tive muitos filhos, muitas filhas que participavam do terreiro e foram para outras religiões. Para religião evangélica ou dos terreiros. Mas passa poucos tempo e volta para traz.

Samuel: - Quais são os principais festejos religiosos do ano e como eles são celebrados localmente, tanto aqui no Bairro Alto do Cruzeiro como no Bairro Retiro e nas outras localidades. Tem algum festejo que é parecido, né? Eles são celebrados ao mesmo tempo. Por exemplo: no mês de janeiro tem um uma entidade X ou um Orixá Y que são celebrados.

Pai Chiquinho: - Dia 20 de janeiro sempre a gente festeja muito Oxóssi que é São Sebastião. Na nação da gente, nagô que simboliza como São Sebastião.

Samuel: - Em outros lugares celebra também Oxossi em janeiro? Quais são os locais que celebra aqui em Junqueiro que celebram Oxóssi.

Pai Chiquinho: - Aqui, na região, Retiro celebra. Na cidade de Junqueiro.

Samuel: - Na religião católica, em Junqueiro, né?

Pai Chiquinho: - Sim.

Samuel: - No Retiro tem gente que celebra, Oxóssi?

Pai Chiquinho: - Tem.

Samuel: - E em outros lugares que tem terreiro também celebra?

Pai Chiquinho: - Em outros lugares que eu saiba, celebra. Tem o Edvan na Chã da Ponte, ele cultua Oxóssi.

Samuel: - Ou seja, Oxóssi é um dos mais cultuados.

Pai Chiquinho: - Sim.

Samuel: - E como as religiões de matriz africana enfrentaram a repressão policial, o racismo religioso e a intolerância aqui nesta região.

Pai Chiquinho: - Nesta região tem muito, tem muito racismo, mas não incomoda tanto a gente. Digamos, porque eu não dou ouvido.

Samuel: - Perseguição policial? Repressão? Teve algum caso?

Pai Chiquinho: - Referente a policial, não. Ele só participa daqui se caso a gente fizer um convite. For lá na delegacia e bater um ofício.

Samuel: - Mas que eles venham aqui perseguir, entrar, bater nas pessoas, nunca houve caso com vocês?

Pai Chiquinho: - Não, aqui não. Quando se troca de equipe. Às vezes uma equipe apoia a religião e a outra equipe não apoia.

Samuel: - Mas nunca houve batida policial aqui ou investigação?

Pai Chiquinho: - Não.

Samuel: - Você tem alguma memória de casos assim específico de perseguição ou de resistência que marcaram a sua comunidade? Alguma perseguição que você sofreu? Alguém da sua comunidade sofreu ou alguma repressão?

Pai Chiquinho: - Sim, tenho. Teve um caso de agressão forte comigo. Foi aqui dentro, através de filho mesmo, da casa, filho do terreiro. Passou dez anos comigo comendo e bebendo na minha mesa, no meu prato, usando minha casa para tudo, meu banheiro para tudo. E depois de dez anos, essa pessoa pagou pistoleiro para me matar.

Samuel: - Mas teve um motivo? Foi motivo religioso, porque essa pessoa mudou de religião ou foi motivo de inveja?

Pai Chiquinho: - Olha... O motivo foi inveja.

Samuel: - Como o sincretismo religioso, ou seja, os santos da Igreja Católica, associados com os *orixás* e/ou com os *guias*, ajudou ou atrapalhou a preservação das tradições?

Pai Chiquinho: - Eu não sei essas outras *nação*, mas na nossa religião ajuda, ameniza também. Porque Nossa Senhora Aparecida, a gente conhece como protetora de Oxum; São Sebastião como protetor de Oxóssi; São Jorge, protetor de Ogum. Sempre ajuda.

Samuel: - Qual é o papel do sacerdócio na preservação da história e da cultura negra local?

Pai Chiquinho: - Bem, para a gente preservar isso aqui a gente preserva como uma natureza e alimentando, alimentando bem aqueles *guia*, alimentando a casa, a roça de muitos benefícios bom. Quanto mais que a gente alimenta aqueles *guia* da gente é uma vida que ele dá pra gente. É um alimento muito sério, um alimento muito, muito contente que eles agradecem muito, porque quando eles *fica* alimentados, eles agradece muito. Eles *dá* caminho, ele da vida, ele *dá* história, eles *dá* sucesso pra gente, tudo isso.

Samuel: - Como os mais jovens têm se relacionado com essas tradições? E será que ainda tem interesse de dar continuidade? Você me disse que a sua filha, que é mais jovem, né? Ela tem interesse em dar continuidade.

Pai Chiquinho: - A maioria da juventude eles não querem. Eles *participa* de evento que tem. Vem olhar, ver, participar, vem comer e beber. Mas *prumode* ficar na religião eles não entram porque eles só querem coisa de infância dele.

Samuel: - Quais são os maiores desafios atuais para manter viva a religião nesta nossa região?

Pai Chiquinho: - Para manter viva aqui dentro temos que dar muita alimentação aos *guia*. Dar muita alimentação, a parte esquerda, a parte direita para eles dá um ânimo para gente que é sacerdote, que é babalorixá, eles quem dá o ânimo, a força e a coragem para gente é viver feliz, porque saco seco se põe em pé.

Samuel: - Qual a mensagem que o senhor gostaria que as futuras gerações soubessem sobre a história dessas religiões?

Pai Chiquinho: - É realmente a mensagem que eu posso deixar para todos, é que cada um que tivesse seus *guia espiritual*, cuide bem deles, alimente bem eles. Que cada cada filho ou filha que alimenta seus *guia* é uma vida que vai ter naquele dia por diante. Vai ter uma vida para frente, vai ter uma boa e noções na mente, uma boa inteligência. Ele vai ter uma boa noções na mente e daqui pra frente ele vai, vai abrir a mente cada vez mais, vai ter mais uma boa capacidade.

Samuel: - Essa é uma religião do futuro. Ou não? E por quê?

Pai Chiquinho: - Eu sou desacreditado. E eu só acredito naquilo que eu vejo. Eu sou tão ruim de levar e sou bom também. Porque se eu “ver com meus olhos”, eu acredito. E aí, se eu “ver com meus olhos”, tem futuro. E, se eu não ver resultado nenhum, não tem futuro aquilo. Porque se essa religião não tivesse futuro eu *tava* mais nela.

Samuel: - Gostaria de agradecer a contribuição a esta pesquisa.

Pai Chiquinho: - Eu que agradeço!



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o Sr **Francisco Pereira da Silva** para participar da Pesquisa **“Caminho dos búzios”: roteiro etnográfico por templos religiosos de matriz afro-brasileira como proposta para o ensino de história**, sob a responsabilidade do pesquisador Samuel da Silva Brito, a qual tem por objetivo realizar a produção de um mapeamento e de um roteiro etnográfico pelos espaços de culto de matriz afro-brasileira de Junqueiro-AL. Sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas semiestruturadas a partir da técnica de coleta de dados de fontes orais gravadas em equipamento smartphone e transcrito através de aplicativo específico. Se o Sr aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir para o estudo da tradição oral e suas dimensões antropológicas e culturais presente nos cultos afro-indígenas. Se depois de consentir a sua participação o Sr desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O Sr não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o Sr poderá entrar em contato com o/a pesquisador/a no seguinte endereço: Av Veriano Silva Marinho, 1065, CEP: 57.271-202, Bairro Alto do Cruzeiro, pelo telefone (82) 9.9121-3163, ou poderá entrar em contato com a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História - Universidade Federal de Sergipe (UFS) - Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos, Av. Governador Marcelo Déda Chagas s/nº Jardim Rosa Elze CEP: 49107-230, São Cristóvão/Sergipe - Brasil, Centro de vivência, Polo de Gestão, Sala de Apoio 03. E-mail: profhisor@academico.ufs.br. Telefone: (79) 3194-6761. Site: <https://profhistoria.ufs.br/pagina/31656-apresentacao>. <https://site.profhistoria.com.br/>

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, **Francisco Pereira da Silva**, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Junqueiro, 8 de agosto de 2025.

Francisco P da Silva

Assinatura participante da pesquisa

[Assinatura do Pesquisador responsável]

Assinatura do Pesquisador responsável

Apêndice 4: Transcrição da entrevista com Ricardo José Correia Lins, realizada no dia 25 de novembro de 2025.

Ricardo José Correia Lins, nascido no dia 29 de março de 1971, filho Jovita Correia Lins e Maurício Lins da Silva, na Fazenda Timbó, Serra da Barriga, União dos Palmares-AL. Seu feitorio foi realizado pelo Babalorixá Antônio “Baiano” Ferreira dos Santos, no Abassá Obailegy, Candomblé Angola, Raiz Manadeui, em Marechal Deodoro-AL.

25 de nov. 01:50:44

Ricardo: - Angico, Gravatá, tem a Cidade Alta, que é a Cidade do Alto Sertão, e a Cidade Baixa, que são as Cidades Litorâneas. E eu sugiro os méritos, e os méritos viveram aqui, foram procuradores, foram juremeiros. E existe a Jurema do Candomblé.

Ricardo: - A Jurema do Candomblé é um boiadeiro, só que não é um boiadeiro vaqueiro, é aquele boiadeiro africano, aquele negro que ia a pé com gado, entendeu?

Samuel: - E quem trouxe a cultura do vaqueiro, do boiadeiro, foi o africano, não foi o português. O português era patrão, não ia trazer uma cultura.

Ricardo: - Mas aqui, quando ele chegou aqui, eles foram andar a cavalo, foram vaquejar, entendeu? Então, aqui não é boiadeiro, aqui é vaqueiro. Boiadeiro é lá que andava a pé. Ele conduzia a boiada.

Samuel: - Ainda conduz.

Ricardo: - A pé. Tanto o boi, não sei se...

Samuel: É assim, a gente fala vaqueiro, mas existe uma caprinocultura, um ouvido muito forte no Nordeste.

Ricardo: - Então assim, na Jurema do Candomblé, na que eu faço parte do Candomblé, tem a Jurema, só que os setamentos são destinados a boiadeiro.

Samuel: - Entendi.

Ricardo: - Na Jurema, essa Jurema do Alex, essa Jurema do Alex é a Jurema mais doida que tem.

Samuel: - Que Jurema do Alex?

Samuel: - Quem é a Alex?

Ricardo: - Alex é o cara de Arapiraca, que tem a maior, o centro de Jurema, não sei o que.

Ricardo: - Tudo balela. A Jurema dele faz setamento, só que a Jurema não tem setamento.

Samuel: - Não tem setamento.

Ricardo: - Jurema são aquelas taças, são Eguns, entendeu? Não tem Exu, Jurema não tem Exu.

Samuel: - Não tem Exu.

Ricardo: - Aí você quer fazer hoje a Jurema uma religião, mas a Jurema não é uma religião.

Ricardo: - A Jurema é uma seita, a Jurema não tem nada a ver com o Candomblé. Eu peguei mestre no Rio Grande do Norte, fui para lá com 14 anos, lá eu peguei o mestre.

Samuel: - Então você se considera um Tateto e juremeiro?

Ricardo: - Não, eu me considero Tateto, mas eu tenho mestre.

Ricardo: - Sim.

Ricardo: - Eu tenho mestre, mas eu não tenho nada a ver com o mestre.

Samuel: - Esse evento que eu vim no domingo é de mestre, no sábado é de mestre.

Ricardo: - Foi de mestre, mas não foi nem ele que queria, nem ele que quer. Já foi a Neide e a minha mãe que criou essa festa, que tem quase 60 anos, essa festa.

Samuel: - A sua mãe também era do Candomblé?

Ricardo: - A minha mãe era um bandista. Era Umbanda.

Samuel: - Ela é natural de onde?

Ricardo: - A minha mãe é natural de São José da Laje.

Samuel: - Sim. No Norte, né?

Ricardo: - Era... Vizinha Mureci. Não tá lá mais. Depois da União.

Samuel: - Depois da União.

Ricardo: - Eu conheci um banda através da minha mãe, novo.

Ricardo: - Mas lá o meu Inquissi e o meu Orixá não dava. O Inquissi e o Orixá, que foi o costume que ficou no Brasil, né? Os Orixás eram mais fáceis de adaptação dos nomes do que os nomes dos Inquissi. Porque se a pessoa, naquela época, era considerada, eram pagãos deles, e a igreja considerava como demônio. Aí, alguns atribuíram São Jorge, né? Alguns guerreiros e tal. E se disseram que era Rochambucuco? O Incossi. Aí sai o demônio mesmo, o Satanás.

Ricardo: - Um nome desse aí mesmo. Dandalunda.

Samuel:- Mas lá no terreiro de Nanã, eles transmitem nesses termos, né? Eles transmitem nesses termos.

Ricardo: - Mas se você for pra lá, eles não cultuam assim. É só demagogia.

Samuel: - Caramba!

Ricardo: - Aqui. Nós não cantamos Paiuá. Nós não cultuamos Ewá. Nós não cultuamos Obá.

Ricardo: - Nós não cultuamos Iruco. Ou Iruco. Nós não cultuamos. Nem cantamos. Na casa do meu pai...

Samuel: - Todos esses cantam também?

Ricardo: - Não, não. Mas na casa dela, ela canta. Entendeu? Na casa dela, ela canta. Na casa dela, ela faz Obá. Ela dá obrigação pra Obá, pra Euá. Pra Xoroquê. Não existe Xoroquê. é um Odum de Exu. Que é sentado na porta de Exu. Do quarto de Exu. Que é um Odum de Jeje. Não tem nada a ver. Jeje é Voduns. Sim. Jeje é Voduns. Iorubá é Orixá. E Banto é Inquis. Mas tem a mesma energia. Só são cultuados diferentes.

Samuel: - Cultuados diferentes.

Ricardo: - Mas no Banto, nem no Jeje, se cultua Iroku não. O patrono da nossa nação é Kitembo. E chamam Tempo, né? É Kitembo. É aquele que renova, é aquele que se muda constantemente.

Samuel: - Isso. E tem Exu?

Ricardo: - Nós temos Aluvaia e Panaiá.

Samuel: - Sim.

Ricardo: - Aí vem as qualidades, as classificações, entendeu? Aquelas das estradas, das serras, né? Porque a encruzilhada a encruzilhada é destinada a Ogum, que é Incossi, a mesma energia, e Oxum.

Ricardo: - Tem uma qualidade de Oxum que se chama Oxum Apará. E ela guerreia nas encruzilhadas do Ogum. São guerreiros.

Ricardo: - Sim, entendeu? São guerreiros.

Samuel: - você cultua Exu aqui?

Ricardo: - Nós cultuamos Exu.

Samuel: - E o Exu Marabô?

Ricardo: - Não, não. Isso aí é só... São Exus de... São Exus nabo, né criados, que viveram aqui na terra e morreram. Isso.

Samuel: - Era muito comum os Marabôs, que eram lideranças políticas em Angola, em Congo, Angola. Muitos deles vieram sequestrados para cá e aqui foram feitos escravizados esses líderes. Na verdade, o Marabô, o Marabuto era um líder islâmico. Na verdade, lá ainda tem esse cargo, em Angola. É um cargo político. Não é somente um cargo ligado ao Islã, porque o islâmico não aceita, mas existe esse tipo de cargo político lá.

Ricardo: - Quem introduziu o Ifá no Camdoblé, o jogo de búzios, foi o Infá, inclusive. Jogava na Pedra de Carneiro. Inclusive... Os Oduns são introduzidos no Candomblé.

Samuel: - Principalmente o Odun número 8, né? O Odun número 8 tem um professor que ele... Ele é muçulmano.

Ricardo: - É de Janilê. Aí tem... Ocará. Ocará, Eku e Alaf. São os aspectos que ele pode ver. Três aspectos positivos, três aspectos negativos.

Samuel: - Sim.

Samuel: - Esse professor é... Mohamed... Professor Mohamed Yassin. Na verdade, é o nome dele religioso, porque você muda para o... Para o islâmico, você muda de nome, né?

Ricardo: - O que está acontecendo... É que está... Tem muita mudança. Hoje o pessoal está saindo do Brasil, e eles querem ir para a África resgatar aquilo que não sobreviveu. Não cultuou. Você não cultuou, não sobrevive. Só que eles esquecem de uma coisa. Candomblé é genuinamente brasileiro.

Samuel:- Isso é inegável. Não existe Candomblé na África. Não, não existe Candomblé na África, não. Existem os cultos. A Xangô, a Yemojá. Existe o culto. O culto daquela cidade. Aquele povo.

Ricardo: - E eles acham assim. A concepção deles é assim. Olha... Você... Aquela tribo, né? E hoje virou cidade, né? Aquela tribo ali é escultura. Xangô. Xangô é com o **S. E** é do Yorubá, né? O S com o acento de baixo. Do Yorubá. Aí... Todo mundo naquela... Naquele... Naquele... Vamos dizer assim. Naquela tribo. São filhos de Xangô. Eles são filhos de Xangô.

Samuel: - O cultua somente de Xangô.

Ricardo: - São filhos de Xangô. Porque só o culto de Xangô.

Ricardo: - Mas lá tem filhos de algum... Mas a importância é dada... A Xangô. Isso.

Samuel: - A ninguém mais. Assim como vai ter... Na Nigéria... O culto aí é Yemojá. Aí o que acontece?

Ricardo: - Aí vem os Daomenos. Os Malês. Mas quando junta tudo... Mas foi juntado aqui. É, rapaz. Foi juntado aqui.

Samuel: - Então você chega no terreiro hoje... Você tem... O espaço de culto de Xangô. O espaço de culto de Yemanjá. O espaço de culto... De... Uluvai. Né? Não é assim? Você vai... É... Observando que tem 16. É como se eles tivessem reunido... Tem até um... Até um doutorado muito bom sobre isso. Reunido num lugar só. Isso. E aqui... E foi definido o culto também. Hoje é a definição do culto.

Ricardo: - Hoje aqui no Brasil... Hoje aqui no Brasil... Porque o brasileiro... Ele quer inovar. Ele quer se modernizar. E quer... É... Encobrir as coisas. Ocultar. Pra ficar mais certo.

Ricardo: - Eu aprendi... Eu aprendi assim... Que Exu... A gente dá de comer Exu. E a gente despacha Exu. Pra que a gente tenha... Uma festa com harmonia. Sim. Certo? Quando a gente vai brindar uma pessoa de quarto... A primeira coisa... Isso é o fundamento. A primeira coisa que a gente faz é contar pra Exu.

Samuel: - E tá no fundamento. Tá no fundamento. E acompanha aquela pessoa com o fundamento dela, né?

Ricardo: - Alimentar Exu por quê? Porque Exu... Ele é... Assim foi o que eu aprendi. Retardado. E tudo que você manda ele fazer... Tudo que você pede pra ele fazer... Ele faz. Certo? Você tem que pedir em voz alta. Porque ele escuta pouco. Certo? E tem que mostrar o caminho. Pois ele enxerga pouco também. Certo? E não esperar a resposta de Exu. Pois Exu não fala. Você

tem que compreender Exu. Isso. Certo? Então você tem que ter conhecimento. Eu aprendi assim.

Ricardo: - Porque na África eles tem um culto pra Exu... Como tem um culto pra Egundo. Isso. Certo? Mas o culto pra Exu... Que ficou aqui no Brasil pra gente... É a kibanda? É a parte da Umbanda... Que chama-se a esquerda da Umbanda... Quando você... É culto pra Exu. Uhum. Mas no candomblé...

Samuel: - Você é da que banda?

Ricardo: - Não.

Samuel: - Você não faz trabalho de kuibanda?

Ricardo: - Não, eu faço trabalho. Mas... De kuibanda não? De que banda não. É outra... Sim. Entendeu? Entendi. Porque em Junqueiro tem pessoas que fazem Quimbanda não tem? Eu acho que não. Não? Não. Eu acho que tem pessoas aqui em Junqueiro... Que fazem coisas que não sabem nem o que estão fazendo.

Samuel: - Eu sei também disso.

Ricardo: - Que não passaram... Que não passaram... Que não passou... Como é que você vai ser professor... Se você não foi aluno? Sim.

Samuel: - Ou você pegou o diploma de final de semana?

Ricard: - Pode?

Samuel: - Eu tenho que cumprir os sete, os quatorze, os vinte e um. O adepto é aquele que está dentro. Isso. Eu, por exemplo, eu não posso entrar em todas... Eu entro em todas as casas. Por quê? Porque eu não sou iniciado, né? Não foi uma curiosidade minha, porque eu nasci e me criei um terreiro, que era da Dona Maria Gorda, que a família não considerava terreiro, mas quando você começa a ler, você enxerga que tudo que era feito lá...

Ricardo: - Era a mesma coisa que é feito hoje.

Samuel: - Isso. Só que como ela é herdeira, não sei se você tem esse conhecimento, a Dona Maria Gorda, ela é herdeira da Operação Xangô. Ela tinha contato com o Tia Marcelina. Elas conviveram na mesma época, no mesmo tempo histórico, né? Entre 1907 e 1911, elas conviveram juntas. Dona Maria Gorda. Ela teve contato com a Tia Marcelina. Ou seja, a Dona Maria Gorda, ela é herdeira da Operação Xangô, que foi decretado que eles não podiam tocar, dançar, que era o chamado Xangô Rezado Baixo, que é uma característica que nenhum lugar do Brasil tem. E a Dona Maria era. Então, se você fosse... Não sei se você teve acesso a ela.

Ricardo: - Não, acho que não. Você não teve acesso à casa dela?

Samuel: - Lá não se tocava, lá se cantava. A jurema que eu vi aqui, a semelhança é enorme lá. Entendeu? E ela, quando ela incorporava, ela recebia pra cura. Entende? Ela recebia pra cura aquelas pessoas. E ela lá com os ramos, mesmo incorporada, depois de todos aqueles cânticos, ela recebia pra cura. Então é o Xangô Rezado Baixo. Junqueiro teve um representante, né? Teve... Que a gente não pode nem se orgulhar muito disso, né? Porque muito se perdeu nesse espaço de tempo onde essas pessoas tiveram que ficar. Não poder exercer o seu culto de verdade, né? Com o som dos tambores.

Ricardo: - Mas teve tudo, teve também... Teve as perseguições religiosas, teve muita aqui também. Sergipe. Teve a...

Samuel: - A Manadeuí foi perseguida, né? A história é interessante dela.

Ricardo: - A velha era bruxa mesmo. Tinha sabedoria, certo?

Samuel: - E tudo foi por causa de um bode que deixaram em frente à Assembleia.

Ricardo: - Que foi os alunos que fizeram. Isso aí... Atribuí-la a ela. Atribuí-la a ela. A polícia veio em cima dela. Mas na verdade aquilo ali já foi o próprio Inquice. Certo? Que deixou ser feito daquele jeito pra que ela pudesse fazer a revolução que ela fez. Isso, ela revolucionou. Ela fez uma revolução religiosa e cultural muito grande ali dentro.

Samuel: - A rua onde a Marizete deu continuidade ao assentamento tem o nome de Nanã. Eu estive lá na rua. Estive lá na casa, mas ela não pôde receber, não. Você tem que agendar também.

Ricardo: - Quando eu fui pra lá... Mas hoje, porque assim... Porque ela ficou muito famosa. Isso, é.

Samuel: - Muitas entrevistas na TV...

Ricardo: - Quando você fica muito famoso, você já perde aquele lado seu... De humilde, né? De humilde, de... Quero mais não. De humilde, de... De estar... Eu fui pra lá, ela me tratou muito bem. Eu fui pra lá, ela ficou doida. Ela vinha pra mim. Fiquei com o Pai Tonho lá, muitas vezes.

Samuel: - O Antônio Baiano é vivo ainda?

Ricardo: - É. Antônio é vivo. Eu fui pra lá com ele. Quando eu cheguei lá, era uma festa de Albaloaê. Eu sou de Cairongo. Sim. Que é a mesma... Que é a mesma. Que é a mesma energia. Aí era a festa de Albaloaê na casa dela.

Samuel: - Albaloaê da Palha. Aí eu virei santo. Aqueles colares que a Carol e a outra moça estavam, é de Albaloaê?

Ricardo: - Por causa do meu santo, né? Sim, elas devem usar todos aqui usam.

Samuel: - Porque você pegou no... Na indumentária, você saiu, né?

Ricardo: - Ali é o Mocã. Que é aquela... Porque a gente... É como se fosse um... Você pega pra... Porque não pode estar... Você tá puxando na roupa da... Nem pegando nos braços. Aí você pega... O Mocã é pra isso. Isso. Entendeu? Você puxa... Não é o A redia, não. O Moça é...

Samuel: - Me diz uma coisa. É... Não, eu tô atrapalhando não você, mas... Na sua... É... Na sua visão de mundo aqui, você é um cara com muito conhecimento. É a pergunta que... Eu tô deixando rolar aqui, porque... Eu quero que seja informal mesmo. Depois eu vou só extraindo a sua fala e organizando as perguntas, entendeu? Então, assim... Quando foi que essas religiões, na sua concepção, chegaram aqui em Junqueiro? Quem foram os primeiros assim?

Ricardo: - Rapaz, assim... Que a gente... Que eu... É... Eu tive pouco... Pouco conhecimento de pessoas aqui em Junqueiro. Certo. Porque... Eu frequentava fora. Eu sou feito fora. É. Não fui feito aqui em Junqueiro. Isso, é mesmo, é. Até tentaram. Mas... É... É... É... Porque, assim... O

muzenza, na nossa religião, ele é como... Ele é um aprendiz. Ele tá se desenvolvendo. Certo? Ele vai... Quando ele completar os sete anos, ele vai tomar... Ele vai tomar cuia. Certo? Que hoje o pessoal chama de decar. Sim. Vai tomar cuia por sete anos. Ele se torna um muzenza de cuia. Tá *decalizado*. O iaô é *decalizado*.

Samuel:- Sete anos, muzenza. Depois de sete anos...

Ricardo: -Não, muzenza, sete anos, ele já tem o cargo. Tá decalizado. Ou tomou um cargo na casa. Entendeu? Tomou um cargo na casa. Se for rodando, vai tomar um cargo de rodando. De rodando. Certo?

Samuel: - No caso daquele rapaz, ele... O cargo dele era iaô... Não, ele não... Ou... Ou gan de sala. Ele é o gan de sala.

Ricardo: - Ele é a pessoa que recebe as pessoas quando chegam no barracão. Entendeu? E aí ele tem que passar pela feitura. Ele tem que ser feito. Por quê? Porque ele vai cultuar também. Ele vai participar dos oróis. Vai participar...

Samuel: - Dos sacrifícios. O orói é o sacrifício que se é ofertado. Nós não matamos. Nós damos. É isso aí. Nós amos a essência. Nós não matamos. Aí você tem pouco conhecimento de quem foram os primeiros aqui.

Ricardo: - Aqui, assim, eu conheci... Ouvi falar. Tinha uma senhora chamada Isabel.

Samuel: - Isso. Eu ouvi o... O Pai Chiquinho falando de Isabel. Na rua Teodoro.

Ricardo: - Exatamente. E tinha outro...

Samuel: - Sabe algum parente dela?

Ricardo: - O parente que tinha aqui dela era um dadá. Que ele era o gan. Mas ele foi embora daqui. Não pareceu mais por aqui, não. Era parente dela. Sobrinho dela. Sim. Sobrinho dela. E tinha a Dona Maria que tinha o Xangô lá no Alto do Sol. Que antigamente se chamava Alto do Urubu. Logo na... Não tem aquela... Naquela escada da frente ali? Isso. Botou ela ali.

Samuel: - Eu lembro. Como era o nome dela?

Ricardo: - Dona Maria.

Samuel: - E ela morou no retiro também. Também. Aí foi embora pra Teotônio Vilela. Ela vendeu aquela casinha. Até eu tirei foto com ela logo no início. Lá?

Ricardo: - Eu não fiz um evento. Aquele evento da consciência. Eu vim aqui convidei você. Convidei todos. E aí convidei ela também. Dona Maria. Eu acho que eu não fui porque eu tava com função aqui. Samuel: - Eu acho que foi isso.

Samuel: - Quem na verdade foi e levou a comunidade foi a Fátima.

Ricardo: - Sim, a Fátima foi. Mas o importante é que... Aí depois a outra pessoa que ficou assim. Tô falando desse pessoal. O culto deles era o culto de Nagô. Eles são nagozeiros. Certo. Nagozeiros. Aí tem o João Bindo também que é muito velho aqui.

Samuel: - Isso, o João Bino é um dos mais antigos.

Ricardo: - Os mais antigos aqui. Eu tô falando assim...

Samuel: - E quem raspou o João Bino?

Ricardo: - Eu não sei. Quem deu a obrigação. Porque o João Bindo eu não sei se ele foi... Se no Nagô dele raspa. Porque tem vários tipos de Nagô. Tem o Nagô Xambá. O meu pai é do Ebar. Que tá desaparecendo o Xambá de Alagoas, né? Mas... Alagoas tinha pouco Xambá. Porque Alagoas...

Samuel: - Tinha pouco. Por causa dessa perseguição de 1912.

Ricardo: - Porque Alagoas era Toré mesmo. O culto era Toré. O culto era... O culto Toré. Entendeu? Aí já era misturado com o Xambá. Sim.

Samuel: - Mas o Xambá puro só era Pernambuco. Sim. Entendeu? É porque essa lacuna de tempo... Entre 1820... Até 1912... Foram muitos eventos históricos. O Brasil se torna independente de Portugal. Em 1922. Consequentemente Alagoas. Também se torna independente de Pernambuco. Tudo nessa fatia de tempo: o fim da escravidão; o fim do Império; o início da República; República da Espada onde os marechais de Alagoas que dominaram o poder nacional; depois veio a República Oligárquica. Aí acaba a República Oligárquica. Até 1912 tudo isso, então são muitos eventos. E a gente acha assim. Mas o Xambá só era de Pernambuco. Mas Alagoas e Pernambuco estavam conectados.

Ricardo: - Mas eu estou falando assim... No grau de pureza. Tem gente... Que vai para o culto. E passa por toda a hierarquia. Sim, entendo. Mas tem gente que não passa. Dá uma obrigação e se acha...

Samuel: - É o rito.

Ricardo: - Se acha um sabedor e abre sua casa. Quer dizer... Aí já perde um pouco daquela essência. Isso. Está entendendo? Já vai perdendo as essências. Se você não passou por tudo. Você não tem tudo para dar. Com tudo que eu falo assim. Você dá a sua obrigação. Dá um ano. Dá três anos. Dá sete anos. Dá quatorze anos. Dá vinte e um. Sim. Está entendendo? Se você não passou por isso. Você não tem tudo para dar. É. As obrigações são feitas de maneira diferente. Cada uma tem um rito, né? Mas tem gente aqui que tem pessoas. Tem gente aqui não. Tem pessoas. É... Que dá um Bori. Certo? O Bori é o início de tudo. O Bori se dá para Oxalá. É quando você inicia. É bom. Dá para comer a cabeça. Acalmar. Para você ter espaço. Para você se cuidar. Você já saiu de uma casa. Aí você tem o que para oferecer? Você tem o que para dar? Está entendendo?

Samuel: - Entendi.

Ricardo: - Aí chama-se charlatanismo.

Samuel: - Que é crime, né?

Ricardo: - É. Você entendeu? Entendi. É você mostrar o que você não é. É por isso que você diz as suas raízes. Você está aqui me dizendo as suas raízes. Eu fui raspado por fulano que era neto de cicrano. A minha religião não cultua esse, cultua aquele. Eu perguntei sobre quimbanda. Você disse que não. Quimbanda não faz parte da minha religião. Aí você chega em muitos

lugares assim que... Há aquela mistura. Para a gente aqui não tem esse interesse, não. O que na verdade eu quero de vocês é a troca de experiências, né? Saber quem veio primeiro. Aí assim, no caso dele... Eu escutei por alto que foi uma pessoa do próprio retiro que ele convivia e que passou muita coisa para ele. Para o João Bino.

Ricardo: - João Bina, ele foi... Ele deu as obrigações dele para um pai de santo de fora chamado Cicinho. Eu conheci ele. O Cicinho era Nagô Xambá. Você pode perguntar o João Bina.

Samuel: - Se ele quiser me conceder, né? Eu fui mais de duas vezes ali.

Ricardo: - É, porque sabe por quê? O José Ailton é o *Zé Dentuço*. O Zé hoje está na casa do meu pai. Deu obrigação na casa do meu pai. Ele foi também. Deu obrigação lá. Porque ele é *filho de santo* do Zé Ailton. Ele já tem obrigação com várias pessoas.

Samuel: - Pode. Não se atrapalha, não.

Ricardo: - Não sei, né? Eu nunca risquei, né? Eu sei que é assim, sabe? Às vezes não tem, Samuel argumento.

Samuel: - Certo? Entendi.

Ricardo: - Ou você... Eu acredito assim. Você tem que procurar. Você tem que aprofundar naquilo que você exerce. Quando chegar um filho seu e perguntar... Pai, por que aquela chave abre aquela tranca da porta? Aí você vai dizer, porque tem uma combinação lá dentro que faz isso, que roda uma peça que faz... Está entendendo?

Samuel: - Entendi.

Ricardo: - Não é porque ela abre que é só você botar e rodar. Não é assim. A gente tem que ter conhecimento. Passar conhecimento. Então a gente tem que... Então, nesse caso, um dos mais antigos é o João Bina. João Bina. E quem iniciou ele foi uma pessoa chamada Cicinho, que era... São Miguel. São Miguel dos Campos. Que era Nagô Xambá.

Samuel: - Então ele não é uma casa de umbanda lá.

Ricardo: - Não, é Nagô Xambá.

Samuel: - Não sei se você notou, mas chegaram umas pessoas que frequentam lá. Nessa última festa sua. E eles ficaram muito quietos no ritual. Porque é muito diferente.

Ricardo: No ritual do mestre, né?

Samuel: - Já no ritual, aquela segunda parte que você deu cinco minutos de descanso, aí a gente voltou.

Ricardo: - Eu voltei pra jurema.

Samuel: - Aí você fez jurema. Aí eles se encantaram com jurema, né? Com jurema, né? E um diferencial: jurema não tem ciranda, né? Não tem roda, né? É livre, solto. Livre, solto, cada um fumando seu charuto.

Ricardo - No culto do inquice, ninguém pode nem fumar, nem pode beber. A gente já entrou na segunda questão, foi bem informal, né?

Samuel: - Quais foram os principais líderes ou ancestrais que trouxeram e consolidaram essa tradição aqui? Neste caso, antes dessas pessoas que você citou, Dona Isabel, Dona Maria, a Daía também, a Daía.

Samuel: - Mas eu ouvi em outros terreiros, nas outras entrevistas, uma pessoa chamada Dona Olindrina, que seria uma das ancestrais primeiras aqui. Você não ouviu não sobre ela?

Ricardo - Foi da minha época, eu era muito bebê.

Samuel: - Eu também ouvi, além de Olindrina, Matilde.

Ricardo: - Sim, essa também eu já ouvi.

Samuel: - Já ouvi falar, não conheci.

Ricardo - Ela era daqui do Retiro e depois ela foi pra São Paulo.

Samuel: - Quem era da casa da Matilde? O meu irmão João era da casa da Matilde.

Ricardo - Que João? O João Avelino?

Ricardo - E o João é seu irmão?

Samuel - João é meu irmão.

Ricardo - Irmão de sangue?

Samuel: - É, nós somos meio irmãos, né, filho do mesmo pai, né.

Ricardo - Ah, não sabia não. E o meu pai, biológico, ele era do Candomblé.

Ricardo - O João Avelino, ele era cargueiro da Matilde.

Samuel: - Como assim?

Ricardo - Ele fazia os trabalhos com ela, ajudava ela.

Samuel: - Ah, eu tenho que entrevistar ele. E ele é vivo? O João Avelino? Sim. Não, o João Avelino é meu irmão. O João Avelino, que depois morou com a Nega, era meu primo, né?

Ricardo: - Sim, eu tô falando daquele João Avelino. Isso, o João Avelino ali em cima, você tá falando, né? Meu amigo, meu amigo. Ele é iniciado também. Tanto ele como o Juareis, que faleceu, também era, né? Ele foi iniciado pela Matilde. Sim, sim. Parece que deu *bori* com ela. O João Avelino, que era amigado com a Nega.

Samuel: - Ela me driblou já.

Ricardo: - Quem cultuava? Ela cultuava através do João Avelino. A casa dela cresceu através do João Avelino. Mas depois que se separaram, ela... Porque quem fazia tudo lá era ela. Porque assim, eu tô dizendo porque as pessoas contavam. Quem fazia tudo era ele. Eu tô dizendo assim, porque as pessoas vêm de uma casa pra outra. Eu não procuro saber da casa dela, não. Mas as pessoas que trabalham aqui comigo que passaram por lá, que dizem que quem faz as matanças

pro povo, quem faz a obrigação do povo, é ela espirada, não pode fazer santo, não. Como é que você faz?

Ricardo - Entendeu?

Samuel: Que loucura, né?

Samuel: - Eu passei lá, tinha uma festa danada outro dia. Ela nunca me convidou pra festa. A festa dela deve ter sido sábado também.

Ricardo: - Não, mas teve outro. Um boi amarrado quando eu descí. E quando eu passei, o povo *tava* lá, como é que você vê? Eu, eu, eu... A gente tem político que dá, né? Que doa o boi pra cortar...

Ricardo: - Mas o certo é... o certo é... comprar, né? Para gerar o comércio girado... Entendeu? Agora, eu nunca dei boi aqui, não. Nem tenho pretensão de dar. Eu nunca dei, nem tenho pretensão de dar. Se quiser fazer um churrasco, a gente vai comprar. É... Comprar picanha... E dar o churrasco pros filhos. Mas eu não tenho, não. Eu acho muito bonito quem dá. Mas eu não tenho pretensão, não. Não é por causa do valor. É por causa do fundamento, que é muito grande, muito forte. E é muito... E é muito... Eje... Derramar dentro do barracão, dentro da roça. É um boi... Tem que derramar todo aquele sangue pra purificar, né? É um boi... São quatro bois... Quantos litros de sangue tem um boi? Um boi, quatro bois. Cada boi, quatro galinhas ou quatro galos. Cada um, já são dezesseis. Aí tem um preá, periquito, ...

Samuel: - Tem que ir equiparando, né? Inclusive, eu estava conversando com a Selma, Selma que estava ali, né? A Selma, é. Foram dez bois, não foi? Onze bois, onze bois, treze. E depois foram oito... Não, pra cada um, quatro galinhas.

Ricardo: - Eu queria oito pra cada um. Quer dizer, diz ela também, eu não acredito nisso não. É, bate-papo danado ali, né?

Samuel: - O Ricardo me diz... Existem histórias orais, assim... Ou mitos. A gente não gosta de usar muito esse termo mito, porque... Vai dar a entender que... Existe um misticismo no candomblé, nas religiões de matriz afro-indígena. Mas assim, daqui da localidade, histórias de Junqueiro, assim, da localidade que explicam o surgimento dos terreiros ou dos núcleos religiosos em Junqueiro. Porque dá a pergunta: a concentração dos terreiros é o retiro. Será algum mito lá no retiro que faça com que tenha essa proximidade toda? Ou será que foi somente porque é na zona rural?

Ricardo: - Eu acho assim, eu acho que foi mais na zona rural. Certo?

Samuel: - Não foi pela proximidade da lagoa, não?

Ricardo: - Eu acho que não, porque aqui ninguém faz culto na lagoa. Certo? Ninguém faz culto na lagoa. Eu nunca vi falar que alguém fizesse culto na lagoa. Certo, lagoa do Retiro. Porque em Junqueiro tinha centros em Junqueiro, né? Tinha casas abertas em Junqueiro. Mas, quando começava a tocar, não ia incomodar muito. Porque assim, a sonoridade, né? Porque tem gente, tem pessoas, tem sacerdote que eles tocam constantemente. Toda semana, por exemplo, toca três vezes por semana. Então, de uma certa forma, aquilo ali vira um incômodo para o vizinho. Você vem aqui, eu tenho vizinho ali atrás. As meninas são tudo evangélicas. Eu não tenho problema com ninguém. Por quê? A gente só toca, só cultuamos. E nós cultuamos direto.

Samuel: - Aí você acha que essa movimentação dos terreiros para a zona rural deve-se ao fato

da sonoridade. Entendeu? Não teria nenhum diagnóstico mítico que o Alagoa, a proximidade com matas ou alguma coisa do tipo. Aquela montanha era um local de culto, né? Aquela montanha do lado onde é da região de hoje inclusive ainda tem um cajueiro lá, tido como sagrado, que uma pessoa me levou até ele, nesse cajueirinho. Era tido como um local de... De oferendas.

Ricardo: - Eu não acredito que seja oferenda. Eu acredito que eles colocavam... Os despachos lá. Colocavam... E qual a diferença do despacho para a oferenda? A oferenda... Você vai ofertar, desejando algo em troca. Não, você vai ofertar, certo? Você vai agradecer. É uma obrigação sua, um agradecimento, certo? Você arriava aquele prato, por quê? Porque o... o... o... o... o santo ele pega a essência, o cheiro daquilo ali. Então, aqueles pratos vão ficar arriados ali três dias e depois de três dias a gente pega e despacha. Ah... Entendeu? Aí despacha. Por quê? Porque aquilo ali é orgânico, né?

Samuel: - A oferenda é no terreiro, e o despacho é fora do terreiro. Geralmente, é em encruzilhadas.

Ricardo - Tem pessoas que colocam, tem pessoas que botam no cajueiro. Bota no cajueiro, bota debaixo do pé de pau, bota dentro do mato, bota no local que as pessoas... Eu acredito assim, é pra se botar no local que as pessoas não mexam, pra que não venham se prejudicar.

Samuel: - Então, a sua teoria sobre o cajueiro sagrado lá é outra, seria um local de despacho, porque cajueiro não seria assim uma coisa sagrada, não. Porque pra nós, pra o nosso culto, nós não usamos nem a folha de cajueiro, nem na jurema? Nem na jurema, nem pra um chá, infusão, nada. Usa a casca, sim, do cajueiro vermelho. Entre casca e cajueiro vermelho, entendeu?

Samuel: - Então, não tem nenhum mito assim, não. Dessa origem.

Samuel: - como a escravidão, o pós-abolição e as migrações influenciaram o desenvolvimento dessas religiões aqui. Você acredita que o fim da escravidão, que é o pós-abolição, a escravidão, que aqui nós tivemos escravos?

Ricardo: - Vai renovando.

Samuel: - Vai, tem um iniciando no Alto do Sol, com aquele rapaz, o Renato.

Ricardo - O Renato era da casa da Dona Maria, que depois ele passou para a Esquerda, fez Santo com Edivan. E aí?

Samuel: - Você acha que a escravidão foi essa metodologia de aplicar essa religião aqui? Foi a partir da escravidão, foi de pós-escravidão. Foram as migrações. Moravam num lugar e iam para outro. Na sua opinião, pós-escravidão e as migrações.

Ricardo - Eu não sou daqui de Junqueiro, eu não sou natural de Junqueiro.

Samuel: - Você já me disse, você é de São José da Laje.

Ricardo: - Eu sou de União dos Palmares. Sua mãe é de São José e você é de União. Eu nasci em uma fazenda chamada Timbó, que fica aos pés da Serra da Barriga. Certo?

Samuel: - Então, querendo ou não, você tem ancestralidade. Pode ser de um lado ou dos dois lados. Ancestralidade de quilombolas.

Ricardo: - O meu avô por parte de mãe, ele era negro dos olhos azuis. Certo?

Samuel: - E a minha avó por parte de mãe, ela era filha de índia. Certo?

Ricardo: - Eu até brincava, dizia que pegaram minha bisavó, que era a avó da minha mãe. Pegaram ela de cachorro, pegaram porque era o que você pega mesmo.

Samuel: - Minha avó contava que a mãe dela havia sido pega de cachorro. Eu não acredito, isso pegou porque era o que você pega. A minha avó era famosa também, curandeira, viu? A dona Santa aí curou muito.

Ricardo: - Por parte do meu pai, na parte do meu pai, meus avós eram descendentes portugueses, da família Souza, Lins. O candomblé tá indo pra Portugal. Assim, abrindo casas. Lá o preconceito é feroz.

Samuel: - É, eles odeiam o brasileiro. Lá, aqui a gente acha que tem, mas lá bicho pega. Eles odeiam o português falado pelos brasileiros, odeiam mesmo.

Ricardo: - A gente é que é pra odiar, né?

Samuel: - Você acha que há alguma relação histórica entre os terreiros de Junqueiro com outros centros religiosos famosos como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Aracaju, Maceió?

Ricardo: - Não, mas você, por exemplo, da raiz Manadeuí, através de Antônio de Baiano, eu sou neto de Oyamatamba. A nossa raiz vem do Zeca do Pará. O Zeca do Pará ele teve poucos filhos de santo, a origem dele era Yanide. Ele era de criança de Kayvungo, ele foi feito no Bate Folha. Agora, eu não sei se foi feito no Bate Folha, tá lá no texto dele. Agora, essa informação eu não tenho, se foi no Bate Folha que é hoje ou se foi no Bate Folha que era no centro da Bahia. Esse, no centro da Bahia, o Bate Folha hoje é afastado, né.

Samuel: - Ele é um sítio que, naquela época, era sítio. O que diz o texto lá é que ele foi feito no Bate Folha, o primeiro deles, e que ele trouxe essa ancestralidade para Manadeuí.

Ricardo: - Agora, ele teve poucos filhos de santo.

Samuel: - e muitos em São Paulo. Dos filhos dele, né?

Ricardo: - E naquela época não era como hoje, não. Naquela época, você tinha que se iniciar no rito, tinha que cumprir o rito, tinha que ser tudo certinho, né? Você entra hoje, ah pai, eu não posso não, amanhã recebe o diploma e depois de amanhã tá atuando. Não era diferente. Olha, começou a ser a maior segunda, ele deu obrigação, fez todos os preceitos de Manadeuí, que vem ser a velha Nanã, né? Que ela deu todos os preceitos a Marizete, que é o Oyamatamba Manadeuí, porque ela era filha de Dandalunda. Né, Oyamatamba porque é filha de Kayvungo Matamba. É uma qualidade de Kayvungo

Samuel: - Você poderia me dizer quais são os Orixás ou Inquices mais cultuados aqui e o motivo disso? Aqui em Junqueiro, quais são os mais cultuados?

Ricardo: - Porque no Candomblé nós cultuamos todos, né? É, eu posso falar da minha parte, porque assim... existem as qualidades, é o fundamento também. Existem as qualidades, certo? Quer dizer, eu sou... eu sou... eu sou de Cairu. Então vai ter uma quantidade maior de filhos de santos planetários, certo? E outros vão ser mais restritos por causa do meu santo, por causa do meu inquice, certo? Que é o patrono da casa. Mas o patrono do Candomblé é o que temos. Na casa do meu pai, ele é de Zazu. Então, vai ter... Vamos dizer assim, ele vai ter muitos filhos de... Vai ficar popularizado. Filhos de Yansã, de Oxum, de Iemanjá. Tá entendendo? Você

entendeu? Mas é diferente dos cultos africanos. Porque, nos cultos africanos.

Samuel: - Tem etnias religiosas lá que vão cultuar mais Ogum. Aqui, não, aqui nós cultuamos tudo.

Samuel: - Eu fiz essa pergunta a você porque assim... Era pra instigar mesmo. Aqui existem dois padroeiros, que é Nossa Senhora Divina Pastora, que não é muito comum de se encontrar. E existe um segundo padroeiro que é São Sebastião, que é o padroeiro de Junqueiro e é o padroeiro de Retiro. E existe uma festa do sincretismo e algumas casas abertas para Oxóssi.

Ricardo: - E existe também uma aberta para Ogum. No Rio de Janeiro, Oxóssi é São Sebastião e Ogum é São Jorge, mas na Bahia é o contrário. Oxóssi é São Jorge e São Sebastião é Ogum. Quando o pessoal do candomblé que cultua, faz as festas tradicionais, que misturam com o santo da igreja.

Samuel: - Não quer dizer que estejam fazendo aquela festa direcionada àquele santo da Igreja?

Ricardo: - Não, não. Era uma forma de cultuar, era uma forma de cultuar, de driblar a perseguição. Isso. Estou fazendo isso, mas, na verdade, é aqui. Estou fazendo isso aqui, mas não tem nada a ver, para não me queimar com vocês, eu vou fazer assim. Agora, eu não sei no candomblé a qual santo é destinado. O santo que eu juntei no santo, quer dizer, afastado, livre de vícios, livre de ideias. Entendi.

Samuel: - O santo seria isso, né? Seria atribuído a Nossa Senhora Divina Pastora?

Ricardo: - Não sei. Eu acredito que seja um santo do candomblé, que a gente atribui muito a Nossa Senhora Aparecida Nossa Senhora da Conceição, é Manjai Uchu. Pode ser que esteja ligado a ele. Pode ser que esteja ligado. Como está ligado ao Junco, você é a mais exigida para o Junco. Apesar que no Junco existem outros pontos.

Samuel: - E também, você já me disse aqui que não tem muita relação com a Lagoa (Retiro). Porque o centro de produção do Junco, Junqueiro, não era o rio Piauí, era a Lagoa. Não era o Rio Coruripe, era a Lagoa.

Ricardo: - Foi encontrado no Rio Piauí, a imagem, né?

Samuel: - Foi encontrado no rio Piauí.

Ricardo - Foi no rio Piauí?

Samuel: - Foi numa ingazeira. Esta ingazeira ainda existe lá na beira da ponte. Eu já também tive essa pretensão de um dia investigar e trazer um biólogo para a gente ver a idade dessa planta.

Ricardo: - A ingazeira já poderia dizer que seria destinada a Oxóssi.

Samuel: - Ou alguém fez um despacho, ou uma oferenda. Que ninguém tem a imagem inicial. Ou pode ser um mito. Pode ser só um culto, né? Porque o Frei Pascásio Pitok foi o cara que trouxe para cá o culto a ela. E ele levou o culto para Sergipe, e lá ele fundou uma cidade. Tem a cidade de Divina Pastora lá. Existe uma cidade na Grande Aracaju chamada Divina Pastora. O mesmo cara que trouxe o culto para cá, levou para lá.

Ricardo: - Então, tem um pico de mito, viu?

Samuel: - Ninguém sabe nem se essa ingazeira é a mesma da época, né? Mas aí o cara pode ter ido à noite também.

Ricardo: - Agora, aquela da Senhora Aparecida, ali, pode dizer que é verdade mesmo, né!

Samuel: - E é uma santa preta. É uma imagem preta de madeira. E eu ainda digo a você, aquela imagem é ancestral. Aquela imagem é ancestral porque os africanos não faziam barro. Barro era vasilha para levar água, comida. Mas, escultura, tem que ser feita de madeira. Ou em madeira, ou naquela casca daquela palmeira, né? E, na verdade, o africano ele fazia... É quem talhava. A coleção Perseverança, do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, que foi resultado da Operação Xangô, as imagens todas, nenhuma delas é em barro, em argila. Todas são em madeira.

Samuel: - Será que um dia haverá união entre as nações de candomblé?

Ricardo: - Não vai ter união nunca. Não, mas dá pra ter união lá não, rapaz. Tem que ter união aqui. Aqui não vai ter nunca. Sabe por quê? Será que eu não vou conseguir fazer uma caminhada aqui? Já vai ter, já vai ter, já vai ter essa, essa, essa, essa... Você pode, entendeu? Mas a união que eu falo é... Fulano vai tocar tal dia, não vou tocar não porque fulano vai tocar. Fulano vai fazer isso tal dia, não vou fazer não porque fulano vai fazer. Tá entendendo? Não vai existir nunca porque já vem isso, já vem isso de lá. De lá. Entendeu? Bantos, os bantos. Os malês, os fones. Os Iorubas não se unem, não.

Samuel: - Existem algumas particularidades nos rituais, nas cantigas ou festas aqui que diferem de outras localidades aqui em Junqueiro?

Ricardo: - Tem. Tem, né? Não sei por que o culto banto que se popularizou de Angola. Que agora é um país, né?

Samuel: - Agora é um país.

Ricardo: - Lá tem várias entidades, vários dialetos.

Ricardo: - O que eles falam muito agora é Conga, Angola. É Conga, Angola. Eu encontrei muita Angola aqui. Por que, hein? Por que tanta Angola?

Ricardo: - Mas será que é Angola mesmo?

Samuel: - Não, eu não fui buscar na essência. Eu deixo o O babalorixá, o tateto, o pai de santo, à vontade pra ele dizer de onde é a origem dele.

Ricardo: - Porque assim, você ser de uma casa e você cultuar outra casa, você não traz aquela essência. Se você é até Inquice e você cultua Orixá, você não é Angola. É o modo no seu rito, onde você foi, onde você aprendeu a transmissão. Eu não posso ir pra casa do João Bina e criticar o ritual dele, porque eu não sei. Eu não tenho conhecimento.

Samuel: - Você não foi lá ainda?

Ricardo: - Eu conheço ele e já fui, mas eu não posso criticar: faça isso, faça assim.

Ricardo: - Agora o que ele faz na casa dele, eu não faço na minha. O que ele faz lá, eu não faço, porque eu tenho sua regra, sigo rito. Você fica rindo assim...

Samuel: - Você não me respondeu essa, né? Porque eu encontrei muito Angola, Queto,

Umbanda, Jeje, nessa pesquisa.

Ricardo: - Você encontrou Jeje aqui, Junqueiro? Jeje aqui? Muito difícil.

Samuel: - Então, a pessoa saiu aqui e dizia que era (Jeje).

Ricardo - Samuel, é impossível. É impossível se encontrar Jeje aqui, porque a maioria dos que você encontra aqui. Eu sou de Nagô e Umbanda. Umbanda não tem feitura. Já tem feitura em Nagô.

Samuel: - Umbanda é uma religião.

Ricardo - Umbanda é uma palavra banto. Umbanda não é uma religião, é uma palavra banto. Era dado àqueles que curavam, faziam cura. Você não sabe disso, mas as pessoas que falam *quer* ter conhecimento. Aí, criou-se aqui a Umbanda, em 1935, foi fundado aqui.

Samuel: - Fora dessas questões, você destaca que a importância da feitura, é se você é de nação, seja ela Iorubá, Jeje?

Ricardo: - Que não existe Jeje. Não existe Jeje. Você sabe que Jeje não existe na África.

Samuel: - Eles foram extintos?

Ricardo: - Não, nunca foram extintos. Era o modo como tratavam o outro. A palavra Jeje significa porco, “nego porco”, “nego nojento”. É pejorativo. A palavra Nago, “nego nagô” significa *esmolé, pioiento*. E o que eles dizem assim: é um angolano, “é viado”. Lá vem um angolano, é viado, é pejorativo.

Samuel: - Ou seja, também define a orientação sexual?

Ricardo: - Também. Não, mas é porque tinha esse lado de sexualidade. Eles matavam o povo até onde faz o lado do já com Islã. E Angola não, porque Angola era mais aberto. Entendeu? As negras angolanas eram mais bonitas que as outras negras. Essas mulheres bonitas que tem no Brasil do quartão são bem feitas e altas.

Samuel: - Como é que a sua comunidade mantém viva a tradição diante das influências modernas e de outras religiões? Essa influência é muito grande,

Ricardo: - A gente vai orientando. Vai tentando escapar um pouco da modernidade, mas num dia ela vai. Ela tem que chegar. Mas eu acredito que ela não vai mudar o candomblé, só se o sacerdote quiser. Porque não tem como você mudar uma coisa, uma ancestralidade dessa. Não tem como, nunca vai caber.

Samuel: - Mesmo com a modernidade, você acredita que pode haver aproximação com a modernidade?

Ricardo: - Tem aproximação, hoje já tem as filmagens, as questões dele, né? Esse trabalho aqui é todo na modernidade? Na modernidade, né? Você acha que eu estou tentando deixar viva essa tradição? É fora da pergunta aqui. Eu, fazendo esse trabalho, eu estou tentando manter vivo.

Ricardo: - Isso que você está fazendo, Samuel, isso que você está fazendo, só engrandece, você engrandece a nossa religião. É verdade. Então, eu acharia que as pessoas, os sacerdotes, os *babás*, os *tatás*, eles fossem mais abertos, fossem mais abertos para você. Porque futuramente, futuramente, certo? Vou dizer para você, futuramente o candomblé vai se acabar. Talvez você

não esteja aqui, certo? Talvez eu não esteja aqui.

Samuel: - Mas ele vai ser engolido pela modernidade, pelos tablets, celulares, etc.

Ricardo: - Não! Porque as pessoas, elas estão perdendo a essência, o respeito, certo?

Samuel: - Você nota isso na sua comunidade também?

Ricardo: - A gente vai vendo. Mas eu acredito que a gente consiga manter vivo por muito tempo. E que vai ficar. Isso aqui que você está fazendo, essa entrevista, aí ficam as memórias.

Samuel: - Vocês vão estar imortalizados lá. E a pessoa vai voltar, vai procurar. E ainda vou mais além. Isso aqui não vai ser só publicado, não. Eu vou criar um site só para isso. Vai um site para os terreiros, o mapeamento.

Ricardo: - Isso aí já se modernizou muito. Agora, dentro da religiosidade, é que isso não pode se modernizar. Cargos masculinos são para cargos masculinos. Cargos femininos são para cargos femininos. *Ogan* é homem. *Mãe pequena* é mulher. Não é pai pequeno, né? Não tem pai pequeno, né? Tem pai pequeno, tem *mãe pequena*. Tem padrinho, tem madrinha, tem tudo. Que tudo significa ia. Padrinho já é o derivado do pai.

Samuel: - Quais são os principais festejos religiosos do ano e como eles são celebrados localmente, aqui em Junqueiro? Na religião de matriz afro-indígena.

Ricardo: - Eu acho que aqui não tem um festejo. Ah, tem assim? Cada casa tem o seu festejo. Mas nenhuma delas é parecida.

Samuel: - Por exemplo, mês de janeiro em que senhor Oxalá...

Ricardo: - Não, porque assim... A gente cultua mais pela época que nós somos feitos. Eu dei a obrigação da casa do meu pai em janeiro. Então, a gente comemora em janeiro aqui. Eu dei a minha obrigação em agosto. Porque o povo criou uma coisa na cabeça que agosto é o mês que pertence a Exu. Sim, Exu. Ele está com 365 dias, exatamente. E o Exu está mais presente na vida da gente do que o próprio santo, porque o Exu é a modernidade. Você sabia disso? O Exu se renova. Ele não vacila, não. Ele é mutável, ele vai se mutando, entendeu? Então não tem uma casa. Não, não.

Samuel: - Têm festejos na sua casa que estão no calendário no mês agosto? Por exemplo, Exu?

Ricardo: - Aqui a gente, nós não tocamos para Exu. Não, nós cultuamos Exu, mas nós não tocamos. Eu não toco para Pombo Gira, essas coisas. Angola, só que é macho. É Bombo Gila. *Panjira* é que é o Exu. Aí mudaram e fizeram essas coisas, porque o culto em Angola interferiu muito nas outras religiões.

Samuel: - Na verdade, existe um termo Iorubá, *Pombo Nzila* que quer dizer por aquela encruzilhada.

Ricardo: - *Pombo Nzila* é uma palavra banto, um termo Bantu. É uma palavra banto. Se eu não estou enganado. É, uma palavra, kibundo, que é um dialeto da região central da África, que é Angola, onde fica Angola, tem *kibundo*, *nibundo*, *kassange*, *kikongo*, ou é *kibundo* ou *kikongo*. *Pombo Nzila*, *bombo giro*, *pan giro*, *aluvayá*, *panayá*.

Samuel: - Você não tem nenhuma festa que esteja no seu calendário anual.

Ricardo: - A festa daqui da gente, são festas tradicionais, festas de janeiro.

Samuel: - Nos outros lugares também têm essa festa de janeiro.

Ricardo: - É abertura do ano. Junho ou julho, que foi a inauguração aqui do barracão. Janeiro, junho ou julho, e novembro. Que foi esse de novembro que eu vim. Agosto é que a gente coloca. Eu tenho os barcos, né?

Samuel: - Só bota barco de três meses ou até demora mais um pouco.

Ricardo: - Eu tirei o menino agora. Aí eu não posso botar outro agora, não, porque o chão ainda tá quente.

Samuel: - “Botar barco” é recolher na camarinha né?

Samuel: - O termo *camarinha* é de Angola também.

Ricardo: - *Roncó*, não é de Angola. É Iorubá.

Ricardo: - A palavra *samba* é de santo. São palavras aqui que ficam em outro sentido, que é angolana. *Porque* os toques. Você sabia que cada um tem o seu *toque*?

Samuel: - Sim, eu percebi isso.

Ricardo: - Os toques da nação de Angola. Cabula e Congo é um toque. É Barra Vento é o toque mais acelerado. Cabula é o samba. Ijexá é aquele passo mais compassado.

Samuel: - Eu tenho um pesquisador. Pra ele, é muito interessante. Eu inclusive comprei o livro dele, A história do Brasil através das Umbandas. Uma história do Brasil. Ele conta a história do Brasil a partir das Umbandas. A avó dele é alagoana, radicada em Pernambuco, e ele é carioca. Se criou dentro do terreiro dela, que ela levou daqui pra lá. Ela correu na época da Operação Xangô, também em Alagoas, em 1912. O nome do cara é Luiz Antônio Simas. Depois você entra no TikTok e tá em todas as redes, e ele falando dos Ijexás. A diferença que a gente acha que é só, mas na verdade, lá na pesquisa dele, ele mostra os sonhos diferentes de uma religião, de uma nação pra outra. Mesmo sendo uma coisa mais compassada, o toque, de uma religião pra outra, muda totalmente. Interessante. Depois você olha, Luiz Antônio Simas.

Ricardo: - O Ijexá é pra todos os santos. Cada santo tem um, e a gente não tem. Tá entendendo como é? A gente é assim, a gente vai tocar. É o fundamento também, vai tocar. Só que esse é o fundamento da magia, ou não? Aí toca. Não pode tocar duas *zuelas*. Não pode tocar quatro *zuelas* pro *santo*. Não pode tocar seis. Três *zuelas*. Três *zuelas* pra algum. Aí você toca um congo, um cabula e um barra vento. Se você for tocar três, você tem que tocar três cabula, três congo e três barra vento. Tá vendo? Você nunca pode tocar a palavra. Agora não me pergunte por quê, porque não sei lhe explicar. É um mistério. Isso é coisa de Ogan. É com o Pablo.

Samuel: - Como as religiões de matriz afro-indígena enfrentaram repressão policial, racismo religioso, intolerância aqui em Junqueiro?

Ricardo: - Eu acho que até hoje não é só assim. Porque assim, você está pontuando, aí uma pessoa vai denunciar e a polícia chega e manda você parar.

Samuel: - Já houve casos aqui?

Ricardo: - Aqui não. Para não ter aborrecimento. Mas em Junqueiro eu ouvi muito porque você

não encontra mais nenhum. Não tem, não. Foram fugitivos de lá.

Samuel: - Você tem alguma memória de casos específicos de perseguição?

Ricardo: - Rapaz, não. Eu sei de histórias, né? Isso. Mas que eu vi, não.

Samuel - Você não presenciou. Você ouviu falar? Por exemplo, tem alguma específica aqui em Junqueiro?

Ricardo: - Aqui em Junqueiro, não.

Samuel: - Como o sincretismo religioso lhe ajudou na preservação das tradições? Ou ele atrapalhou?

Ricardo: - Não, na época ajudou, né. Na época, ajudou. Foi uma mentira bem intencionada.

Samuel: - E hoje, vocês ainda precisam dos santos?

Ricardo - Não. Talvez se modernizado também, né. Cada um procurou ver e seguir aquilo que realmente é seu. Como eu não sou de acordo. Eu não sou de acordo com um babalorixá se trajar e ir para a igreja católica. Eu não sou de acordo.

Samuel: - O João Bino (Pai de Santo) passou por um perrengue. Ele passou por um fato desse aí. Ele era um cara muito ligado à Igreja e o Padre Nivaldo não deu hóstia a ele. Negou a hóstia a ele.

Ricardo: - Não sou de acordo com você *raspar* os seus *filhos de santo* e levar para a Igreja para bater palmas nos pés do padre. O líder religioso é você. Eu não sou de acordo. Se não, você teria deixado ele lá batizar os filhos. Eu acho que a gente só deve batizar os nossos filhos quando eles se escolherem os próprios padrinhos. E escolher a sua religiosidade. Porque você batizando o seu filho na Igreja Católica, como eu fui batizado, e depois eu vou ser batizado em outra religião. Entendeu?

Samuel: - Eu fui batizado na católica, nunca frequentei. A minha frequência de religião era no terreiro da Dona Maria, que a gente não consegue definir ainda de qual religião ela era. Outra pergunta: Qual o papel do sacerdócio, desse tipo de sacerdócio, das religiões de matriz, raiz afro-indígena, aqui no seu terreiro, localmente? O que você faz, a partir desse sacerdócio, para manter essa história, essa cultura afro, aqui no local? Você acha que está cumprindo o seu papel? Qual o papel do seu sacerdócio? Qual o seu exemplo?

Ricardo: - Porque o sacerdócio, ele é um exemplo. Mas, assim, Samuel, você fala para a comunidade. Porque você tem uma comunidade. Você está falando para a *roça*, para a minha *roça*.

Samuel - Você acha que eles lhe respeitam?

Ricardo: - O que é o sacerdote: ele tem primeiro que se respeitar e dar exemplo para que as pessoas tenham o exemplo que está dando. Um sacerdote bêbado no meio da rua. Um sacerdote numa mesa de bar bêbado, brigando, arrumando faca para matar o povo. Tem futuro? O sacerdote é um orientador, um psicólogo. É aquele que escuta os problemas das pessoas, encaminha, vê se está havendo alguma interferência negativa e se faz trabalho para ajudar, se encaminhar.

Samuel: - Faz as infusões, os chás, as macerações, os banhos. E agora o Ministério da Saúde

reconheceu o trabalho de vocês para a Atenção Básica em Saúde.

Ricardo: - No Maranhão, há muitos anos atrás, já tinha até atestado para *olhado e quebranto*. Há muitos anos atrás.

Samuel: - Como é que os mais jovens têm se relacionado com essas tradições? Há algum interesse em dar continuidade?

Ricardo: - Por incrível que pareça, eles têm mais interesse do que o pessoal da minha época. Eles procuram mais.

Samuel: - Certo, mas isso não se deve ao fato de você ser o sacerdote que consegue atrair?

Ricardo: - Pode ser isso também.

Samuel: - É daí que vem a reflexão na pergunta anterior. Porque o seu papel como sacerdote influencia pessoas?

Ricardo: - Porque tem sacerdote que faz divulgação da casa, divulga em rede social, divulga o que ele faz, o trabalho dele, né? Eu aqui não faço. Eu não tenho divulgação nenhuma. Eu não tenho divulgação. Eu atendo, eu faço isso, eu faço aquilo. Não, não tenho divulgação nenhuma. Minha divulgação são as pessoas que vêm, indicam e passam por essas pessoas. Como *se era* antigamente. Entendeu? Mas aí, como a religião se modernizou...

Samuel: - Você tem uma contabilidade de quantos filhos de santo você tem?

Ricardo: - Samuel passou muita gente aqui.

Samuel: - Você não tem uma contabilidade?

Ricardo: Não, não tenho não, porque vem, nos vem da obrigação. Vão para outras casas, porque assim, tem muita gente que procura a religião...

Samuel: - Tem filhos seus com casas abertas aqui?

Ricardo - Não, não tem, não. Porque tem muita gente que procura a religiosidade, não procura pela religiosidade que é para enriquecer. E as coisas, tudo é gradativo. Tudo aquilo que você faz reflete e, às vezes, não aceitam, né? O que você faz? Se você plantar jiló, você vai colher jiló. Não tem como colher manga. E se você plantar um pé de manga, você tem que esperar um ano, né? Então, você tem que esperar um ano para poder colher, né? Daqui para lá, você só tem as folhas, né? Como é que você vai colher uma coisa que você não plantou, né?

Samuel: - Você tem quantos anos já de *fundamento*?

Ricardo: Eu tenho 30 anos de *decá*, certinho, 30 anos de decá. Eu vou fazer 30 anos, 30 anos no próximo ano, no mês de junho, janeiro. A minha *casa* tem 26 anos de vida aberta.

Samuel: - Você já me disse que aqui que a sua mãe era da religião. Não era da mesma, mas era da Umbanda.

Ricardo: - Olha, Samuel, eu vou falar um negócio pra você. Eu nunca sofri preconceito religioso aqui em Junqueiro com ninguém. Mas é gratificante ser sacerdote aqui em Junqueiro.

Samuel: - Gratificante que enche o seu peito de orgulho e não enche o seu bolso de dinheiro?

Ricardo: - Pra mim, é, porque eu saí de uma vida e vivi outra, vivi feliz. Entendeu? Agora, eu sofri preconceito com a minha família. Agora, com a população chegando no lugar e achando... Ah, esse *macumbeiro* nunca fez nada disso comigo. Não sei se é porque eu também não dou liberdade.

Samuel: - Às vezes, eu ando com uma pulseira, eu boto um branco. Eu uso uma camisa mais gola padre. Eu já noto. Mas eu sempre dou uma *podadazinha*, sabe? Eu saio com a minha *arrudazinha* sempre na minha orelha, que eu preciso.

Ricardo: - Eu não gosto muito não de arruda, não. Dá uma dor de cabeça e não dá nada em mim. Quer um cafézinho?

Samuel: - Quero mais não.

Ricardo: - Dá uma dor de cabeça e não dá nada em mim. Não sei nem como é aquela arruda. Arruda, Guiné também.

Samuel: - Guiné eu tenho lá porque também ele é resistente, viu? Os pés de café foram retirados. Nós tínhamos muitos pés de café lá. Minha mãe andou podar todos. Os crentes a enlouqueceram.

Ricardo: - Aqui eu tenho. Mas não é o cara... O Filipe.

Samuel: - A mulher dele é crente?

Ricardo: - Agora assim, pra mim não muda nada. É a mesma pessoa. É a mesma coisa. E olha que a mãe deles é iniciada há mais tempo, né? Ninguém manda no coração. Não, a gente tem que procurar... A gente tem que procurar um lugar onde a gente se sinta bem. E ficamos à vontade. E livre. Livre não, leve. Entendeu?

Samuel: - Alguma coisa já lhe deixou perplexo. Dentro do seu terreiro?

Ricardo: - Já, já. Tem muita coisa. Mas eu vou falar uma coisa pra você. A religiosidade é um negócio incrível. Você tá vendo um cava daquilo ali, um mestre cava da peste.

Samuel: - A sua rotina aqui de atendimento, você *joga* (búzios) sempre para os clientes? Você *joga* sempre, todos os dias? Tem um dia exceto na semana?

Ricardo: - Eu não gosto de trabalhar dia de sexta-feira. Dia de sexta-feira, eu gosto de ficar um pouco mais recluso, conversar com o Oxalá. Mas têm todos os dias, a não ser que seja uma pessoa. Eu já... porque na religião, a *gente* não pode nem se manifestar dia de sexta-feira. A gente não pode e tem que respeitar. O respeito é lembrança a *Caçuté* é Oxalá.

Samuel: - Como é ser filho de Kaivungo?

Ricardo: - É meio sofrido, porque o Kaivungo, ele é um santo muito velho, mais velho do que os outros. E ele transmite para os filhos uma ranzinza, ser um pouco ranzinzo.

Samuel: - Como é que o seu terreiro se mantém? Não vai? Como ele se mantém? Somente com o seu jogo de búzios?

Samuel: - Se mantém com o jogo de búzios. Com o filho de santo que não mantém.

Ricardo: - Na minha casa, não. Porque tem casas aí que os filhos de santo pagam mensalidade.

Samuel: - Oxe, e é?

Ricardo: - É, paga mensalidade. Sério mesmo. Eu soube que tem um ali que a semanalmente, leva uma feira. Às vezes, o cara nem a feira de casa fez, né? O que mantém aqui a gente é a aposentadoria da gente, minha e de Neide. E os clientes. O que mantém a gente aqui é as consultas, né. O trabalho que a gente faz. Olha, Samuel, a gente botar uma pessoa pra passar nove dias no barco, *sete dias no barco*. É dez mil vezes melhor a pessoa passar *vinte e um dias*. Rapaz, o cara corre tanto nesse mundo pra estar atendendo. Tem que estar dando atenção, né? E ensinando os fundamentos lá atrás. Eu ia dormir meia-noite e acordava quatro horas da manhã. Menino, correria brava mesmo. E o dia correndo. E o dia todo, se sentar pra cochilar, não.

Samuel: - O mestre que você diz é aquele que você recebeu em incorporação dele na jurema?

Ricardo: - Exatamente. Entendeu? Quando eu fui em casa dele, eu já recebia. Aí, eu comecei a atender as pessoas. Saí da casa dele, começou a chegar as pessoas, Samuel. A minha vida espiritual dava um livro. E eu morava no sítio, lá na fazenda.

Samuel: - Lá embaixo, né? Ainda tem aquele terreno, tu?

Ricardo: - Tem, tem.

Samuel: - A beira da Lagoa (Retiro, lado do Povoado São Benedito, né?

Ricardo: - É, agora o meu é mais simples.

Samuel: - E nunca fez uma oferenda na lagoa?

Ricardo: - Nunca. E o meu quarto de chuva é bem perto da lagoa. Eu nunca botei ali nenhum. Não arrisquei nenhum prato na beira da lagoa. Aí começou a aparecer gente. Começou a aparecer gente, aparecendo gente, aparecendo gente. E eu fazia limpeza, fazia. Tinha dias, semanas, que eu fazia limpeza. Olha, sabe quantas pessoas daqui não queriam atender? Lá, cinco mil pessoas. Eu tinha os nomezinhos anotados. De volta a tanto tempo. antes. Isso aí eu estou contando porque eu dei a obrigação da casa do pai Tonho (Antônio Baiano). Isso foi muito antes. Aí... Começou a aparecer gente para dar *bori*. E eu fazia, dava. Mas, na minha consciência, quando eu dava um *bori* de uma pessoa, na minha consciência, aqui no meu subconsciente, eu achava que estava errado.

Samuel: - Estava errado?

Ricardo: - Estava porque não sabia o que estava fazendo. Entendeu? Era no instinto. Era no instinto. Aí, quando foi um dia, eu pedi ao meu pai: meu pai, eu queria que você me mostrasse uma maneira, porque eu estou cheio de dúvida. Essas perguntas já foram, porque eu estou cheio de dúvida para melhorar a minha, para melhorar a minha vida e a vida das pessoas. Aí... Eu sentava numa cadeira fumando. Na época, eu fumava. Fumando. Aí eu tive um passe. Tinha acabado de acender o cigarro. Aí, Samuel, ele...

Samuel: - Você deu o cigarro?

Ricardo: Eu dei o cigarro, né? Tô na cadeira aí, conversando mesmo. A gente tem... Os médiuns têm o poder de conversar sozinhos, né? É. Aí eu tenho um passe, dormi. Tem aquele negócio que a gente estava conversando, tem aquele cochilo? Aí... Uma mão pegava aqui em mim. Uma mão grande. Pegava assim aqui em mim. E dizia assim, olha, vai procurar aquele homem ali.

Ele me mostrou o médium Antônio Baiano. Aí eu peguei e me acordei. Quando me acordei, o cigarro tinha queimado todinho e tinha chegado no filtro. Ficou aquela cinza todinha e queimou meu dedo. Aí eu fiquei com aquele negócio na cabeça. Aí, quando eu procurei o médium Antônio, ele atendia em Arapiraca. Quando eu cheguei lá, eu contei essa história a ele. E estou aqui!

Samuel: - Ricardo, qual é a mensagem que você tem para as próximas gerações, para as gerações futuras, qual é a mensagem que você pode deixar? Filosófica, religiosa.

Ricardo: - A mensagem que eu posso deixar é que eles procuram ter mais respeito por si, pela religião, pela ancestralidade, e saber que acima de Deus é um vácuo. E abaixo de Deus existe tudo. Mas amar Deus primeiramente, porque Ele está presente em todas as religiões, com nome diferente. Mas o caminho é o mesmo caminho. Basta procurar, basta procurar que Ele está lá presente. E procure ser mais amável com as outras pessoas. O mundo precisa ser mais amável e tolerar os defeitos dos outros, aceitar. Tolerar já é aceitar. E saber que nós temos defeitos também. Nós não somos perfeitos. Nós não temos a perfeição.

Samuel: - Respeitar a religião do outro para não acontecer o que vem acontecendo, esse crescimento da intolerância religiosa Brasil.

Ricardo: - Exatamente. E o nosso Brasil é um país com muitas religiões. Não pode haver essa intolerância.

Samuel: - Gostaria de agradecer a contribuição a esta pesquisa.

Ricardo: - Eu que agradeço e seja sempre bem-vindo!



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o Sr **Ricardo José Correia Lins** para participar da Pesquisa **“Caminho dos búzios”: roteiro etnográfico por templos religiosos de matriz afro-brasileira como proposta para o ensino de história**, sob a responsabilidade do pesquisador Samuel da Silva Brito, a qual tem por objetivo realizar a produção de um mapeamento e de um roteiro etnográfico pelos espaços de culto de matriz afro-brasileira de Junqueiro-AL. Sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas semiestruturadas a partir da técnica de coleta de dados de fontes orais gravadas em equipamento smartphone e transcrito através de aplicativo específico. Se o Sr aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir para o estudo da tradição oral e suas dimensões antropológicas e culturais presente nos cultos afro-indígenas. Se depois de consentir a sua participação o Sr desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O Sr não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o Sr poderá entrar em contato com o/a pesquisador/a no seguinte endereço: Av Veriano Silva Marinho, 1065, CEP: 57.271-202, Bairro Alto do Cruzeiro, pelo telefone (82) 9.9121-3163, ou poderá entrar em contato com a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História - Universidade Federal de Sergipe (UFS) - Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos, Av. Governador Marcelo Déda Chagas s/nº Jardim Rosa Elze CEP: 49107-230, São Cristóvão/Sergipe - Brasil, Centro de vivência, Polo de Gestão, Sala de Apoio 03. E-mail: profhisor@academico.ufs.br. Telefone: (79) 3194-6761. Site: <https://profhistoria.ufs.br/pagina/31656-apresentacao>. <https://site.profhistoria.com.br/>

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, **Ricardo José Correia Lins**, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Junqueiro, 27 de novembro de 2025.

Assinatura participante da pesquisa

Assinatura do Pesquisador responsável

Apêndice 4: Transcrição da entrevista com com Maria de Fátima dos Santos; realizada no dia 25 de novembro de 2025.

Maria de Fátima dos Santos, nascida em 12 de março de 1965, filha de Olindrina Luiza dos Santos e Antônio Pedro dos Santos, no Povoado Retiro, Zona Rural de Junqueiro-AL. Sua obrigação foi realizada pelo Médiun Pai Benedito Maciel, Bairro da Ponta Grossa, Maceió.

25 de nov. 01:24:02

Samuel: - Conte-me um pouco de sua relação com o transcendental.

Fátima: - Na época, tinha o *Xangô* da Dona Zulmira, aí a minha tia me levava. A Cacaí e a Olindrina me levavam. A gente ia de carrocinha de burro, do Cinzeiro pra Lagoa. E quando chegava lá, que me botavam na gira, eu com sete anos, sete anos e meio, aí eu começava, me *manifestando*. Aí eu era tão pequena que a Dona Zulmira pegava e botava eu debaixo da mesa do Santo.

Samuel: - Quem era a Zulmira?

Fátima: - A Dona Zulmira era a única famosa daqui da época.

Samuel: - Tem parentes dela ainda?

Fátima: - Não sei, porque ela nunca teve filho não, viu? Ou teve um filho homem. Ela andava feita *Zé Pilintra*. Ela se vestia assim que nem você, aquelas calças *social*, ‘chapeuzão’ na cabeça. Você pensava que era um homem. Quem herdou as coisas da Dona Zulmira foi o João Bino (Pai de Santo). Ela morreu lá (Centro Afro São Sebastião). Ele acolheu ela na época; ela morreu lá. Ele fez uma casinha assim do lado e acolheu ela na época. Mas era famosa. Creio que ele aprendeu com ela. Não era familiar dela era a Dona Zulmira e a Dona Júlia, eram duas irmãs. Ela quem era dona do salão na época, ali na Lagoa, perto do Rafael.

Samuel: - A Lagoa é utilizada ou era utilizada pra fazer oferendas ou despachos?

Fátima: - João Bino, na época, botava, entendeu? Eu não sei a Dona Zulmira botava, até porque é assim, lá era tão diferente a tradição, era uma espécie de uma Umbanda *limpa*, sabe? E os enxus não desciam. O que ela tinham era Seu *Zé Pilintra* e era Caboclo e Orixá, que eles tocavam, né? Esse negócio de matança que tem hoje, na época.

Samuel: - Não cortavam pra Exu?

Fátima: - Não, não. Era comida pra orixá, como hoje eu tenho, né? O Pai Maciel, a da África, o estrangeiro todo, ele bateu. E Mãe Natividade, que o fundamento dela foi da Bahia, foi o que ela passou pra mim. Mãe Natividade, de onde era? A Mãe Natividade é de Maceió. E o Pai Maciel também.

Samuel: - Você frequentou os terreiros deles?

Fátima: - Não, eles são meus pais mesmo. O Pai Maciel e Mãe Natividade são os meus pais de santo, hoje. Entendeu? Eu *bolei* muito por aqui, dei muito axé, nunca entrei de *roncó*. O meu *santo* nunca aceitou ninguém daqui, né? As tias e tudo, iniciaram, não terminaram. A tia Matilde

queria levar pra São Paulo, mas eu era muito pequena. Mas o caboclo dela, o Caboclo Mata Verde. Colhi muitas ervas com eles. Se tem uma pessoa que conhece de erva, de fundamento de orixá sobre erva, sou eu. Entendeu? Pra cada orixá, eu conheço as ervas, porque eu aprendi muito com o Caboclo Mata Verde. Ele ia colher as ervas na mata. Seis horas da manhã ela passava. Quando a tia Matilde vinha pra cá, né? Porque ela vinha três vezes por ano.

Samuel: - Matilde era de onde? Ela vinha três vezes por ano de onde?

Fátima: - Ela vinha pra cá pra fazer oferendas nas matas do vovô (José Avelino dos Santos). Antigamente o vovô tinha muita mata escura, né? E ela terminava aqui nessa serra. As terras de vovô começavam daqui e saiam no olho d'água. Era assim, divisa com o Zé Barba e levava aqui.

Samuel: - E qual era o nome dele?

Fátima: - Era Avelino, José Avelino, era o nome do vovô. E a Didinha Marta era a *médium* indo e voltando.

Samuel: - Marta era a mulher dele?

Fátima: - A esposa, nossa avó. Eu sei que no final da história deveria ser assinado com o sobrenome do gol, com o símbolo, não Santos.

Samuel: - Era Marta do quê? Lembra o sobrenome dela?

Fátima: - Eu não sei, eu não sei, era Marta, porque nós somos dos Santos, Nós traz a A família Avelino. A sua mãe era a filha dele. Era o seu pai. E é? A gente tem essa tradução aí, né? O vovô, mas o pessoal naquele tempo nem sabia, né? Quando pulava fora. Casamento, né? Mas a mamãe, ela alegava que nasceu aqui em cima nesse cruzeiro. E foi Paraná.

Samuel: - Qual o nome da sua mãe?

Fátima: - Olindrina. Era dois irmãos, lembrando, olha.

Samuel: - Porque eu ouvi muito nas entrevistas, por onde eu fui, por onde eu frequentei, que Olindrina era a pioneira, que foi a primeira a trazer as religiões de matriz africana. Inclusive, há uma pergunta aqui sobre história e origem. Como e quando as religiões de matriz africana, na sua opinião, chegaram aqui nessa região?

Fátima: - Dona Zulmira foi a mais velha, depois que eu os fiscais da federação (Federação dos Cultos Afro Umbandista de Alagoas) me denunciaram, eles *mandou* pra mamãe me levar pra Dona Isabel. Aí tinha também a finada Noca, né? A finada Noca, apontava com o dedo e matava. Ela morava na Coreia. Olha, as mais velhas. Eu saiba que quando chegou aqui a tradição. A finada a Zulmira, o Manézinho que era pai de santo, pai de santo da Joanita, da tia Olindrina.

Samuel: - Manézinho de Piaçabuçu.

Fátima: - Isso. que depois foi embora daqui, né? Que o pessoal tem até um falatório meio feio dele, né? Dizem que ele botava a *filhas de santo* no *roncó*, e toda vez que ia *tocar*, ele arrastava

de duas, três. Agora de um e uma. Aí que diz que lá, (diz o povo que eu não alcancei isso). Mas contavam, né? Que era a maior mangação na época, eu acompanhei quando pequena. Diz que ele pegava as meninas, botava o pé assim, no topo meio alto. E eu acho que faziam babado. E as outras tinham que ficar cantando no salão: *leva eu o painho, leva aí o painho*. Aí o pessoal dizia que ele dizia: *vou virar cavalo inteiro pra comer vocês tudinha*.

Samuel: - Isso, isso. É, fofocas da Umbanda.

Fátima: - Eu acho que são, Samuel. Viu? Aí dizem que os filhos do Tio Miguel com a Joanita, dois que tinha, né? Que, no caso, já morreram. Não sei o Jorge, não dá pra imaginar, acho que morreu também, nasceram surdo e mudo. mas gostavam de tambor. Eles batiam tambor o dia todinho lá no *centro*.

Samuel: - Como era o nome deles?

Fátima: - Jorge e o João José. Eles diziam que era filho desse *pai de santo*. No caso, quem tinha o salão mesmo na época era a Joanita. A Cacai tinha um quartinho com a firmeza de santo feita pela tia Maltilde. Já foi o que eu alcancei.

Samuel: - Certo. Mas você alcançou a Maltilde?

Fátima: - A tia Maltide. Não era essa que eu digo pra você que ela recebia. Ela vivia manifestada quase direto com o *Caboclo Mata Verde*. E ele andava mais na mata colhendo erva e eu juntando. Entendeu?

Samuel: - Então o seu contato foi grande com a Matilde.

Fátima: - Foi, foi.

Samuel: - E a Matilde, ela era de Junqueiro?

Fátima: - Não, a tia Matilde é da Cachoeira e São Félix. Ela é de lá, filha natural de lá. Só que ela em São Paulo casou com o Sebastião, né? Que é o irmão da Olindrina e da Joanita.

Samuel: - Em São Paulo ela casou com o Sebastião Avelino que era irmão da Olindrina e irmão da Joanita e da Natália (Cacai)?

Fátima: - Essas três irmãs elas trabalhavam juntas, entendeu? E pelo que eu alcancei, era tudo no salão da Joanita. A Joanita tinha o salão, no caso era a nossa tia.

Samuel: - Onde era o salão da Joanita? Não sei onde ainda hoje mora a família. Onde mora a mãe do Darlan, por ali?

Fátima: Era ali, então eu digo a você: da época que eu alcancei, que eu cheguei aqui com meus 6 anos por aí, Eu alcancei as tias assim.

Samuel: - As três irmãs, né?

Fátima: - As três irmãs trabalhavam juntas.

Samuel: - Que era a Olindrina, a Joanita e a Natália.

Fátima: - A Cacaí, que é a Natália, era quem se afundava mais nas coisas. Porque ela tinha mais aproximação da Dilma do que quando eu vinha ficar na casa do povo.

Samuel: - Ah, eu entendi.

Fátima: - Entendeu? Então ali era tudo arrodado de mata, tinha só umas patas que eles plantavam mandioca. E os meus banhos, que era feito, a tia Matilde fazia aqueles banhos de ano. Pra gente tomar era uma jarra debaixo da fruteira, entendeu? E quando a gente ia tomar aqueles banhos cheios de Itapicuru.

Samuel: - Era banho de ano porque demorava um ano fermentando para depois tomar.

Fátima: - Isso, isso, tomei esses banhos. Tinha que tomar *denda mata*. Quando eu chegava em casa todo mundo ficava assim, olha. Vixe que ela chegou podre, ela chegou podre, mas eu tomei esses banhos.

Samuel: - E não podia se enxugar nem nada.

Fátima: - Nem podia tomar outro banho. Eu tomei esses banhos, tomei muitos passados pelo Caboclo Mata Verde da Tia Matilde. Que, por sinal foi mãe de João aqui, oh (apontando para o lado direito) teu irmão.

Samuel: - Quem? O João? Então ele conviveu muito com ela.

Fátima: - Conviveu. A semana passada aqui, nós conversamos ali na cerca, e le me falou assim, sabe, que não sabia o que fazer com os *jacutá e as quartinhas* que a tia Matilde deixou na mão da Sinete, que era *mãe pequena* dela. Aí foi quando a tia Matilde morreu, a Sinete ficou assumindo, depois a Sinete morreu. Aí ele (João Batista dos Santos) diz que esses *jacutá* andam por tudo quanto é canto, que não pode, né? Eles não têm. As orientações que a tia Matilde passou, devido à perda de família, eles *esqueceu* muito. Aí o que acontece? Já saiu da casa da Sinete. Olha que não pode! Tem que ter direito da casa da Sinete na casa dele. Até lá! para o Zé Carlos da Ceal.

Samuel: - José Carlos da “Ceal”.

Fátima: - Sim, Zé Carlos, ele é também da Umbanda. Os jacuta estavam na casa dele. Aí da casa do Zé Carlos já saiu pra casa do Juareis. Aí o Juareis morreu. Aí desses assentamentos que ficou na casa da Sinete. Já foi transferido para dois cantos. E tem quatro da irmandade que já morreram. E estão lá os assentamentos, que não podem.

Samuel: - Nas casas deles?

Fátima: - Na casa do Juareis, que morreu agora. Porque aí a família teria que fazer. Era as irmandades de santo eles. Entendeu? Juareis, o Zé Carlos, a Ana, aquela Ana aqui frequenta o Edvan.

Samuel: - Senhor, quem é ela?

Fátima: - Poxa, aquela Ana de Junqueira, uma que mexia com o negócio de aposentadoria na época. Que é bem forte ela. Frequentava muito na casa da Tia Matilde e hoje ela é frequente no Edvan. Só que ela nunca foi buscar as coisas dela feitas pela tia Matilde. Que na época era a Ana, era neta de uma Adelina. Era tudo filha de santo da Tia Matilde.

Samuel: - Aí veio pra casa do João?

Fátima: - Não, tá na casa do Juarez. Então o João, como é o último das mandadas, ele tem que ir agora é despachar.

Samuel: - Mas foi o que eu disse a ele, João. Tem que ser *despachado* num rio.

Fátima: - Na época eu comecei assim: Sessão, Palma e *xeribit* (chocalho) como eu amo *xeribit* (chocalho).

Samuel: - Não, ela é dessa linha, né? Essa linha antiga que é, opa! Essa linha antiga que é a linha do do Xangô Rezado Baixo. Então quando ela estava perto de ir embora. Para o além, aí ela disse a Rosa, que era minha vizinha, eu nasci ali, me cresci ali. Ela disse a Rosa tinha que juntar tudo em um uma barca. Ela juntou tudo em um barquinho e jogou num rio e Maria fez a *travessia*.

Fátima: - É, eu tenho feito, eu tenho feito de *filhos de santo* que já morreram, eu já fiz de *pai de santo e mãe de santo*, já fiz. Eu tinha levado no automóvel. Mas anda de Coruripe até o mar. Entendeu? Com a tradição completa, com o pombo, com os preparativos do axé.

Samuel: - Mas aí no seu caso você está fazendo a encomenda de outra pessoa. No caso dele (João), vai ter que ser ele.

Fátima: - É.

Samuel: - Você convenceu ele a fazer?

Fátima: - Eu disse a ele, ele disse assim: sempre que eu tô aqui, ele tem uma recaída com as folhas também, mas ele usa. E resolveu frequentar na Dona Fortunata. Você sabe quem é?

Samuel: - Não.

Fátima: - A Fortunada, morreu. O centro dela é no (povoado) Olho D'água, descendo ali.

Samuel: - Ah, mas ali é Kardecista.

Fátima: - Mas ele tá frequentando, que foi a família, seu pai. Seu pai, frequentou muitos anos. Seu pai *saía* e ele *caía*.

Samuel: - É, mas é isso. O cara tá na Umbanda, no Candomblé. Daí, agora ele vai pra uma *religião de branco*, que é o Kardecismo. Aí o que vai acontecer com ele? Vai definhir.

Fátima: - É, mas ele disse que pra não morrer, ele tá acompanhando. Ele disse que não tá. Assim. Boa! concretizado diretamente lá de *corpo e alma*, mas está presenciando com a família pra evitar.

Samuel: - Agora me diga uma coisa, a Matilde transferiu pra quem?

Fátima: - Na época, a Sinete.

Samuel: Certo, certo.

Fátima: - Aí a responsável era a Sinete e a outra mais velha era a Ana. Mas a Ana nunca sequer foi buscar, porque ela, eu acho que já fez outras *firmezas*, outras coisas. Isso é, quem tem as firmezas. Entendeu? Aí eu vinha, sempre eu ia comprar leite, e uma coisa me dizia, Depois que o Juareis morreu, eu nem sabia que estava no (na casa) Juareis.

Samuel: - E o João trouxe todas as coisas dele pra casa pra zelar?

Fátima: - Porque ele tem um *zibar* (altar) completo. Ele tem as *quartinhas*, tem os *jacutá*. Né? No caso, eu não sei se ele *firmou* ou *enxugou*, ele não entende o que ele disse que é, usar preparativo de Ogum. Aí eu conversando mais com ele, aí ele chegou assim.

Samuel: - É, mas de outra casa tem que ter o assentamento do eixo e o assentamento dos donos.

Fátima: - Mas eu acho que não explicaram bem para ele, porque ele disse sempre que a tia Matilde vinha, ele dizia que estava sempre junto com ela. Sempre junto com ela. Ela me ensinou tanta coisa. Andou aqui nesse mato ainda, me ensinando as ervas. Fátima, eu não conheço uma, não me lembro mais de uma, nem pra mim tomar meu próprio banho. Então, eu disse, João, você está com a *mão* da tia Matilde na cabeça. Você está com a mão, assim, *leve* na cabeça. Às vezes eles não querem me ouvir, achando que eu não entendo, é quando se engana porque até essas notícias ele tem.

Samuel: - Se eu soubesse, se eu entendesse que você não entendia, eu não viria aqui.

Fátima: Ah, meu filho, pois é, foi o que me ensinou o Caboclo Serra Verde. Me orientou quando criança e criança tudo que vê aprende. Me orientou em muitas coisas e dizia: “filha, eu só não te levo para São Paulo para te preparar porque é longe”. Mas você já trouxe o preparativo de Deus”, ele dizia. E eu herdei de uma irmã que morreu passada, com três anos mesmo. Entendeu? Só foi ele e o pai Maciel. Aí eu disse pra ele, ele disse assim Fátima, aí uma, não sei se é irmã do santo dele. Ele falou de um dia em 2009 para as pessoas que teve um sonho muito sério com ela lá na barragem dele. Aí ela contou para ele e disse, João, seu *santo* quer vir para casa, para perto de você, porque você não vai buscar? Aí ele dizendo a mim, né? Eu disse: João, você precisa de uma orientação. Se você precisar da minha, eu vou lhe dar.

Samuel: - Eu disse pra ele, você tem que fazer uma cerimônia antes de trazer o seu para casa, despachar dos outros que estão mortos, porque é você que está aqui. Porque o dono da casa morreu. E está abandonado lá. O que pode acontecer dessas pessoas estarem como *eguns* voando aqui sem conseguir ser *despachados* sem poder sossegar. E se foi gente que não prestava e está perturbando outras pessoas?

Fátima: - E ele tem comido *pãozinho que...* [não vamos dizer a palavra, né?] Ele tem sofrido, João, tem sofrido.

Samuel: - Mas vamos conversar com ele, vamos conversar.

Fátima: - Ele conversou comigo assim, “Fátima, você não sabe o que eu venho passando de dois meses para cá”. Aí foi aí que eu entrei, entendeu? Porque um outro dia eu escutei deles e disse assim: “tem que ir buscar longe, porque os daqui só são comedores de dinheiro”. Ele foi muito curado por mim. Ele nunca presenciou meus trabalhos. Que se ele presenciasse, tivesse mais atenção, ele ia ver. Como você mesmo falou, aqui foi bom.

Samuel: - Na verdade você foi para um lugar que não era seu, não é verdade? E agora você teve o sentimento de retornar para o seu lugar.

Fátima: Para o meu lugar é aqui. E mamãe sempre pediu. Mamãe sempre pedia, minha filha, venha, o lugar do seu povo é aqui. É aqui, minha filha, suas raízes. Mas nunca é tarde para voltar. Nunca é tarde para entender como é que funciona. E até aqueles que não gostam ficaram satisfeitos. Nem, no caso, a minha irmã, que é muito católica, mas a filha. Ela chorou de alegria no dia da festinha de Santa Bárbara, porque eu tinha que ir pra lá, mas eu não tinha trazido ainda o santo, vim trazer depois. Aí agora eu quero ir lá pra Caboclo, lá na árvore sagrada. Né? Eu tenho um *padêzinho* da Serra da Barriga aqui.

Samuel: - É mesmo?

Fátima: - É, daquela linha onde Jesus orou debaixo. Ai, lá. É uma matinha que eu fiz, no inverno estava escura, porque eu desbastei mais. Mas eu tenho um pedacinho da Serra da Barriga já aqui, que eu tenho um *esberro* que eu trouxe de lá, eu tenho água sagrada que eu trouxe de lá. A árvore que Jesus orou debaixo dela, né? É, trouxe lá da Serra da Barriga, mudinha. Embora escondidinho dentro da bolsa, o pezinho. Pedi licença aos donos e trouxe.

Samuel: - Existe alguma história que você ouviu que explica o surgimento dessas religiões aqui no Retiro. E aqui o Retiro é o lugar que mais se concentra. Vê que você já foi pra lá, mas você voltou pra cá.

Fátima: - É, olha, aqui no Retiro eu conheci o Sr. Alexandre. Eu com 9 anos, ele com 102 anos, era um vídeo velho. Eu até ajeitava as coisinhas dele, porque eu sempre fui assim, de ajeitar as pessoas idosas. E sempre fui curiosa de ficar perto dos idosos, porque os idosos sempre tinham história a contar. E eu aprendia. Então, eu só deixava de dizer que aqui era A maior ideia que existia era aqui nessa redondeza. Entendeu? Ele só dizia que as pessoas não sabiam. trabalhar, não sabia lidar com aquilo ali, porque muitos usavam isso aí para fazer o mal. Escuta isso, Sérgio. Ai Maria, ele me chamava de Maria. Ai Maria. Aqui o nosso fundamento aqui da Lagoa Retiro é a maior. ao dia que a D. Como ele era índio, né? E já tinha essa idade, eu coloquei ele com cerca de dois anos. Então ele tinha história, né?

Samuel: - Vamos fazer uma conta rápida aqui. Se ele tinha nove anos e você, se ele tinha 112. 102. E você, 9 anos?

Samuel: - 9 anos. Você nasceu em que ano?

Fátima: Eu nasci em 1964. Pronto, então? Aí no meu documento parece que está 65, mas isso é de 64. Entendeu? Na época era 76, 77, por aí assim.

Samuel: - Se você nasceu em 64.

Fátima: - João Bino, eu alcancei menino, quando ele começou também. Rapazinho novo, quando roubou a mulher com buchão, ele andava na livrinha. Depois você espalha um monte de macumbeiro pra ele.

Samuel: - Você nasceu em 1964. A conversa que você tinha 9, foi em 1975. Olha, tá vendo aí? E em 75 ele tinha 106 anos.

Fátima: - Era o velho *cacundo*. Ele só comia comida da raiz arrancada do embaixo do chão. Ele passava semanas arrancando raiz das matas do vovô, assim, olha, dos trocos de pau pra fazer fogo. E a comida dele era muito feia, viu? Ele pegava o caldeirão, ele botava a boca, ele botava a pato, ele botava a carne, ele botava a galinha, ele botava o feijão, ele botava o arroz, o macarrão, jogava as verduras inteiras dentro. Ele morava numa cabana de paia ali na beira da pista, na época.

Samuel: - Onde era?

Fátima: - Era ali, pra baixo. Pronto, pra baixo da curva um pouquinho, porque era a casa do vovô na beira da pista. E pra cima da casa do vovô, ele fez uma cabana de *paia* e dormia num jirau lá em cima. Entendeu? Ele subia numa escada pra dormir lá em cima.

Samuel: - Então ele nasceu na época da escravidão. Olha, tá vendo aí? O Velho Alexandre é parente do povo dos Alexandre aí?

Fátima: Não, da “Cleide do Peixe”. Ou era a mãe da Cleide, ou era o pai da Cleide, parece que era o pai da Cleide, que era irmão dele. Entendeu? E ele viajava de muito longe de pé, ele nunca voltou no carro. Só montou no carro quando levaram ele doente. Eu acho que levaram para Maceió, e ele morreu, internaram ele numa clínica bonita e *apulso*. Mas seu Alexandre me contou muito. E sabia ler, viu? Ele chamava a gente toda noite para dar lição.

Samuel: - Então ele nasceu por aqui e era um dos mais antigos.

Fátima: - É, dos mais antigos.

Samuel:- Então ele nasceu na época da escravidão. É o que ele dizia.

Fátima: - Sim, ele dizia mais, viu, Samuel? Olhe Maria! Essa serra tem um tesouro que se descobrirem vão escavar.

Samuel: - Então era um mito isso aqui, um mito de fundação, né?

Fátima: - É, mas eu acho que ele falava a verdade, sabe por quê, Samuel?

Samuel: Sim, eu estou dizendo que o mito sem a mentira. Entendeu?

Fátima: - Aí ele dizia assim, olha, se começar se descobrirem. vão começar a escavar. E aí Junqueiro e o Retiro vai se acabar com a água.

Samuel: Essa conversa também já ouvi.

Fátima: E eu acredito que tem tesouros. Assim, abro os meus olhos. Não é? Eu acredito que

tem algo precioso. Aí. Mas você é tenso, sabe? Exato. Era muito sábio o Sr. Alexandre. Ele comia numa cuia. Botava aquela misturada na cuia.

Samuel: A gororoba, né? Gororoba e comida. É, mas pra gente pode parecer gororoba, mas para ele pode parecer nutritivo.

Fátima: E era gordo, viu? E saudável.

Samuel: - É fácil. Olha, ele tem um prêmio Nacional para a comida de orixá. E quem ganhou esse prêmio no ano passado foi um arapiraquense, acredita? Exatamente! Ela é hoje chefe de cozinha. Ela frequenta hoje as principais rodas de pessoas ricas, né? Tem cinco livros escritos. Recebeu o título de doutora da Universidade Estadual de Alagoas. Já pensou se a gente fizesse um festival gastronômico de *Comida de Roncó* aqui? Comidas de comunidades tradicionais. E a gente trouxesse pessoas especialistas nisso para julgar e dar o prêmio e visibilizar.

Fátima: - Eu não tenho mais idade.

Samuel: - Não, a pessoa vai vir visitar a sua casa.

Fátima: - Sim, sim, sim. Oi, deixa eu te falar. Aqui nós temos Uriri. Você conhece a Uriri?

Samuel: - Não.

Fátima: - Vamos mostrar. Nós temos a Uriri, que é do nosso *ori*. e traz a sabedoria do rio. Nós temos o Dente do Leão, quem diria que o dente do leão é uma erva preferida de Oxum para fazer o axé dela. Oh! Eu sempre digo o que eu faço para ela. Eu faço aquele refogadinho com camarão, com dente, refogadinho. É comidinha gostosa mesmo. É por aí que você fica ali, sabe? Agora, você sabe por que eu não me profundo tanto hoje, Samuel? Quatro, cinco pessoas que estão ali dentro te ajudando, se interessando para aprender, aí você vai. Mas para você só, você cansa.

Samuel: - A sua filha do mutirão, ela, não é?

Fátima: - A Fabinha nunca foi aceita assim por ela mesma nos orixás, porque eu tenho uma coisa comigo, ou você se aceita, ou você não venha por um propósito. Porque eu tenho muitos, eu digo a você, que eu devo ter o que, uns 280, uns 100 e pouco preparado mesmo de feitura. Agora você vê, eu tenho tantos e hoje me acho que sou. Entendeu? Por que é que eu não me aprofundei em receber mais *filhos de santos*? Eu não faço mais, a verdade é essa. Eu não faço mais *filhos de santo*. Eu fiz *ogã*, eu fiz *ekede*, eu fiz *barra*, eu fiz *pai pequeno*, *mãe pequena*. O que você imaginar, eu fiz. E aí? Quando criaram asa, voaram. Eu sou feliz por ver eles prosperar? Sou. Eu adoro ver eles prosperando na vida, crescendo na vida. Né? Mas não tiveram aquele interesse, Samuel, de aprender, porque você sabe que tudo isso é amor. Aí você aprende com amor aquilo ali, e você não vai aprender do dia para a noite. E olha a chance que eu dava para todos. conviver comigo, presenciar que a gente não foi o que a gente está fazendo deixar. Ajuda as pessoas a precisarem, porque pode faltar uma coisinha ali, mas todos aqui em casa para presenciar as minhas obrigações, ou até mesmo que seja um *toque*. Porque para falar a verdade, você só tem que entrar no posto, o meu povo da casa. Dendê é uma tradição que eu tenho. Aí todos tinham que tomar banho para fazer esse *sermão*. Entendeu? Pra não soltar o pavilhão pro meio. Eu estou nessa idade com 63 anos. Nunca morreu um médium meu. E digo a você, os meus que eu botei de *roncó* e preparei, graças a Deus, todos se saíram bem. Todos

cresceram na vida. Hoje eu tenho três na Bahia que são três irmãos, donos de *salão* também de *barracão*. Entendeu? Até também pediu a semana passada para eu ir *renovar o santo* dela lá. E eu estou com a Fábila para se operar. E eu disse: minha filha, enquanto eu não resolver agora o primeiro lugar, não vou nem pegar trabalho. Então eu digo a você, eu não quero me vangloriar de ninguém, mas eu recebo elogios que precisa você ver. Certo? E hoje a minha clientela, mas para outros tipos de *trabalho*, é tudo de longe. É de Minas, é do Paraná, é até de Brasília, de Caruaru, desse meio de mundo. Quem saiu daqui pra lá foi dando informação. E hoje eu ajudo o povo daqui pra lá através da internet.

Samuel: - Mas é isso que não pode morrer nos terreiros. O meu trabalho, a intenção dele é essa, é que a gente não perca esses laços.

Fátima: - Eu sei.

Samuel: - Porque você chega na Bahia hoje e tem a Rota dos Orixás. O que é a Rota dos Orixás? É um caminho turístico. Você paga por aquele caminho e custa 30 reais. Por pessoa. É claro, o guia turístico vai no ônibus que você fez a excursão, é por excursão. É 30 por pessoa. Aí ele vai de terreiro em terreiro.

Fátima: - É. Plano, não.

Samuel: E aí os terreiros preparam o quê? Não vai receber o turista? É. A comida de Roncó. O *acarajé*, o *abará*, o *vatapá*, o *caruru*. E não é de graça.

Fátima: - E eu faço o *caruru* daqui, ó!

Samuel: - O pessoal falava muito aqui no Retiro da Daía, era uma pessoa que recebia.

Fátima: A Daía foi da época também, da tia Cacai e da tia Matilde. É a mãe de Valdenir. Ela dançava, ela dançava, daí chegou o final do axé dela. A Daía era da época era da Noêmia. E fazia parte dessa tradição da tia Matilde, da tia Olindrina, que era a sogra dela.

Samuel: Então, quais foram os principais líderes aqui religiosos? Natália Joanita, Olindrina, Zulmira.

Fátima: - Zulmira é a mais antiga, seria a mais antiga. Olha, você tá vendo o seu corpo assim? Era o corpo da Dona Zulmira. Ela vestia aquelas camisas, aquelas antigas assim, de gola, assim, folgada com aquele bolso aqui. E aquelas calças sociais e sapatos, assim. Ela só andava assim. Você encontrava ela direto andando aí. A dona Zulmira que do meu alcance foi a mais velha.

Samuel: Mas não sabe de onde ela veio. Se ela era daqui mesmo do Retiro?

Fátima: Não sei se ela era daqui mesmo do Retiro. Porque o Sr. Alexandre dizia algumas histórias assim dos Encantos da Lagoa, ele contava também dos Encantos da Lagoa.

Samuel: É isso. Você tem esse mito aí, que mito é esse do Encanto da Lagoa?

Fátima: - O Encanto da Lagoa, ele dizia que um homem vinha, na época, com carro de boi, com aqueles *caixão* de ouro. Aqueles bagulhos. E por intermédio de pequenas palavras, que ele (Alexandre) não disse qual foi a palavra, ele escutou uma pequena palavra. A lagoa não era

lagoa. Ela era aquela baixada, com aquela *minaçozinha*, entendeu?

Fátima: - Eu escutei ele dizer que pequenas palavras assim, tipo uma ofensa. E esse homem morreu com um carro de boi, quando a lagoa encheu, ele contava isso.

Samuel: - O seu Alexandre, né?

Fátima: - O seu Alexandre contava isso. E ele disse que lá nem conseguiram tirar o carro do boi, nem o baú do ouro. E morreu os boi, o carro do boi, ele disse que ainda hoje tá dentro da lagoa lá. Ele dizia isso. Entendeu? Então foi daí, ele dizia que a Lagoa era assim, aquela baixada com pouca água. Aqui passava um carro de boi. Entendeu? E pequenas palavras, não sei, de ofensa, deve ter sido, né? Diz que a lagoa de repente, encheu. Era aquela baixada, assim, úmida. Que existia o junco, né? Que o pessoal tirava o junco, foi assim que fundou o Junqueiro, né? Através do junco. Enfim, mas ele conta que foi um homem que vinha com o carro. Pô, cansei de ouvir ele contar essa história pra gente. O carro de boi e o homem vinha com baú de ouro.

Samuel: - Um palavrão que ele disse. Era um local sagrado e ele pode ter passado sem cumprimentar, sem pedir licença para passar.

Samuel: Há uma relação entre o seu terreiro E os terreiros daqui? com outros centros. Eu ouvi você falar muito de Cachoeira e São Félix, de Maceió, que você me disse também. Alguma relação existe, né? A fundação deles aqui existe, né?

Fátima: É, eu creio que sim.

Samuel: - Porque, por exemplo, você fundou a partir dos seus ancestrais.

Fátima: - Foi.

Então, assim, você não sabe de onde vieram essas outras pessoas, elas aprenderam com quem, afinal?

Fátima: - Olindrina, Natália e Joanita, aprenderam com a Matilde. A Matilde que trouxe de lá?

Fátima: - Não, agora aí você me pegou. É a tradição através da Dindinha Marta. Porque a Dindinha Marta, eu acho que eles tudo eram. Então, olhe em mim, né? É de família.

Samuel: - vai estar ligado à escravidão e vai estar ligado ao olho d'água, porque esse povo veio dali. Ali era onde tinha os engenhos. Os engenhos.

Fátima: - E no cinzeiro lá, eu alcancei ainda as moradas antigas que justamente ainda hoje tem o *triângulo*. E ter a frente dos ciganos que se arranchava com medo.

Samuel: - Que triângulo?

Fátima: - Quando você termina o (Povoado) Cinzeiro que você vai para o (Povoado) Olho D'água não tem a palmeira?

Samuel: - Sim.

Fátima: - Então ali era tudo moradia, que morava o pessoal dali até chegar na grota embaixo, que fica por trás da fazenda ali. Entendeu? Era tudo casa ali na época, eu sei tudo. Ali eu alcancei *tudo* mata, mas tem essas moradias. Eu alcancei. Até lá embaixo na grota era as casas dos *antigos*. Como tudo era matas grandes na época, mata de um lado, mata do outro, um triângulo no meio, cheio de casinha de palha. Os *mais que tinha*, aí morava em casas grandes, de peitoril, entendeu? O vovô quando veio morar aqui na beira da pista, o vovô já veio de lá de trás mesmo, do lado da Serra do Espinho. Daqueles lados, o Olho D'água. Entendeu?

Samuel: - Me diz uma coisa, quais são os orixás, os voduns, os inquices, os santos mais cultuados aqui em Junqueiro?

Fátima: - Eles cultuam Oxalá, né? E vem Ogum, vem Oxóssi, vem Nanã, Xangô, Yansã.

Samuel: - Você cultua qual na sua casa?

Fátima: - Eu tenho os nove fundamentos, *fundamentos* mesmo de *feitura*. Eu tenho 9. Eu vou falar. De cabeça. Você já conhece? Sim. Entendeu?

Samuel: - O que eu identifiquei, Fátima, foi o seguinte: aqui se cultua muito Oxóssi. Aí eu pergunto, será que há relação com o padroeiro de Junqueiro e o padroeiro do Retiro é São Sebastião. O padroeiro do Rio de Janeiro é São Sebastião também. Então, você chega aqui e tem alguns cultos para Oxóssi. Nós temos Casa de Oxóssi. A Casa do Edivan, apesar de ser São Jorge, Oxóssi, que também pode ser São Sebastião, né?

Fátima: - Justamente quando a minha tia começou a cuidar de mim, era Oxóssi com Oxum, porque eles *tudo* tinham. Sempre era aquela tradição, através da Igreja. Tinha uma igreja dentro do terreno do vovô, mas era daquela padroeira que foi feita agora na curva. Oh! No momento eu estou esquecida. Mas tem a igreja... Aí foi derrubada. Aí já passava o tempo, né? Os que foram morrendo, foram vendendo. *Esbagaçaram* as terras do vovô todinho. *Esbagaçaram* a de mamãe pra dar isso aqui, *em* briga. Deram isso aqui com briga. Foi com briga. Por que eles hoje estão felizes? Porque a mamãe *botou quente* para que isso aqui saísse. Entendeu? Porque botaram a mamãe dentro de um galpão aqui, que era um *silo* de adubo. A Fabinha *engateando* aqui na pedra, assim, naquelas britas. O piso era aberto no índice de adubo, porque era depósito de adubo.

Samuel: - De quem?

Fátima: - Era do seu pai (meu pai biológico), aí ele se juntou mais um dos outros que já morreram e venderam as quatro tarefas de terra de mamãe. Entendeu? Aí ele botou a mamãe pra morar lá, o seu pai botou a mamãe pra morar no cinzeiro, que foi nessa época, que tia Matilde passava aqui. E eu era muito pequena.

Samuel: - Ele (Manoel Avelino dos Santos) foi muito mal, ele não me assumiu, você sabe, né? Ele era apenas meu pai biológico, meu *pai de criação* foi meu tio, Orácio, que hoje eu tenho tudo graças a ele. Não é graças ao Manoel Avelino, não. E assim, eles (filhos/as) não gostam muito que eu fale isso, né? Mas é o certo. Mas eu tô falando a verdade. Entre a verdade e a mentira, a verdade prevalece e quem quiser achar ruim, que ache, né?

Fátima: - É verdade. Ele foi, foi muito mal. E aqui foi cumprido. E ele não tinha passado o papel, tinha enganado a mamãe. Um pedacinho de papel pequeno, escrito à caneta. *dana*. É, não

é de hoje que eu pejejo pra passar, é pouquinho pra passar no nome da minha filha, porque eu sei que ela é a escolhida mesmo. Mas era porque ela pediu ajuda, os guias, para conseguir isso aqui. Resumindo, aí eu não queria, aí a Cristina (advogada) disse assim, Fátima, aceite. Cristina do Cartório. Olha, vou fazer o documento, eu mesmo vou fazer.

Samuel: - Onde era a casa?

Fátima: - Lá na minha casa, em Junqueiro. Eu não tenho minha casa lá, agora eu vou vender, né? Aí ele (Manoel Avelino dos Santos) ia todo dia, passava lá, entrava no banheiro, conversava um pouquinho comigo e saía. Aí eu disse assim, Bebê, eu chamava Bebê. Eu fiz o documento lá do Retiro. Este homem, Samuel, deu um *pinote* do banco. Você fez? Eu disse, fiz. Mas não era para fazer, não, porque aquilo ali está dentro do documento original da terra toda. Quem ia dar tudo era o outro aqui. Aí eu disse assim: oxe, e o senhor não passou pra mamãe? Só que o pedacinho de papel que o senhor passou ali era pra ajudar. Não, era falso? Ele ficou tão bravo ficou sem fala comigo. E eu entregava a alma dele todo dia a Deus.

Samuel: - Quem tem a maldade do coração, não adianta, não. Me diz uma coisa Na minha pesquisa eu encontrei aqui Nações Angola, Ketu, Jeje. Mas não lembro quem foi a pessoa de Jeje. Mas encontrei muita Angola.

Fátima: - O meu fundamento é Umbanda.

Samuel: - O seu fundamento é Nagô?

Fátima: - É, Umbanda Nagô.

Samuel: - No seu culto você divide entre umbanda em candomblé. Eu fui em alguns cultos, era assim, ó. O cara fazia o culto. Era uma saída, por exemplo, ele fazia o culto inicial de *saída*, sendo Candomblé Angola. Na segunda parte do culto ele fez *Jurema*. Aí quando eu expliquei isso lá na minha na minha qualificação, que foi no dia 19 de novembro, minha orientadora disse: você não pode usar somente o termo *Religiões de Matriz/Raiz Afro-brasileira*, você vai ter que usar *Afro-indígena*. Aí eu quero saber se no seu culto você divide ao meio, ou ele é um único culto? Tem roda, ciranda. Como é que você faz?

Fátima: - É, assim: tem gira. Não direto. Porque esse ano eu só *girei* duas vezes com as meninas.

Samuel: - Mas você girava com candomblé ou girava com umbanda?

Fátima: - Eita! *Mesa branca* eu boto. Entendeu? Sempre fui de ficar no meu cantinho. Aquilo silencioso. Assim não chamava atenção de ninguém. Eu fazia os meus trabalhos.

Samuel: - Então, querendo ou não, você é herdeira do Xangô Rezado Baixo. Existe uma pesquisa científica de um pensador pernambucano chamado Fernandes no livro dele de 1937, *Xangôs do Nordeste*, depois de 1912. Você lembra do episódio de 1912, né? Que entraram nos terreiros de Maceió. A população entrou, não foi somente a polícia, quebraram tudo. E o que restou de lá foi uma coleção de artefatos religiosos que estavam nos terreiros e que hoje fazem parte da coleção Perseverança do Instituto Histórico Geográfico do Brasil, de Alagoas, que fica em Maceió. Então, a partir de 1912, passou a existir esse tipo de culto rezado baixo, um Candomblé, diferente dos outros candomblés do Brasil.

Fátima: - Sim, na memória da minha época, realmente a única pessoa que tocava uma vez por mês [eu era jovem], era Dona Zulmira, ela tocava todos os sábados. E aí, eu ia mais um dia.

Samuel: - Certo. Onde era o terreiro de Zulmira aqui (Retiro)?

Fátima: Na lagoa, descendo ali do lado de baixo da Igreja (São Sebastião). Lá embaixo, onde é hoje é aquela rua que mora o *Zé Dentão* (José Ailton dos Santos, Obadegy).

Samuel: - O *Zé Dentão* não tem familiaridade com ela não?

Fátima: - Eu acho que ele não.

Ele deu dois dribles em mim, já. Não quer não ser entrevistado. Não sei por quê. Não tem problema, né? A gente respeita.

Fátima: - A gente tem que conversar o que sabe e o que entende. Entendeu? Assim como eu estava lhe dizendo. Então, elas trabalhavam mais assim, nesse silêncio. E eu segui. esse silêncio. E eu não fazia *filho de santo*, eu trabalhava, mas a casa era cheia porque todo mundo queria ver eu trabalhando. As pessoas que eu fazia serviço, que era provado, às vezes eu dizia, vou desistir, que ainda desisti duas vezes. Mas o pessoal insistia, chegava. Quando dizia assim, eu quero desistir, parecia que as entidades diziam, não, você vai ter que seguir. Aí, tome gente para me fazer aquilo ali. Então. É. Eu tocava. Que esse negócio foi o meu pai que inventou. Certo? Ah, ele me deu o título de princesa. Eu tenho essa documentação aí. Ele me deu o título de princesa. Na época ele deu o título para a Tiana, que é a *irmã de santo* de Edvan, que é a irmã do Sr. José Pedro (Kassanguange).

Samuel: - Como é a história?

Fátima: - Foi quando o *pai* (Benedito Maciel) me fez. Um mês depois ele fez a Tiana, depois o senhor (José Pedro dos Santos) também morreu. A Tiana é minha *irmã de santo*. De São Sebastião. Irmã do Zé Pedro Kassanguange.

Fátima: - Isso, isso, isso. Oxente! É, o pai Maciel foi fazer.

Samuel: O pai Maciel que é da Umbanda.

Fátima: Que é da Umbanda. Mas ele nasceu no Candomblé, o pai Maciel conhece muito sobre a África. Olha, o Pai Maciel, o caminho dele quando mais jovem era o estrangeiro, era África.

Samuel: - Mas ele é vivo ainda?

Fátima: - É vivo, meu irmão. Agora eu tenho que saber onde é que ele tá morando, que me disseram. Que nessa chuva do inverno. Você sabe aqueles velhos que mantinha a casa, moda antiga. E assim, aí caiu. Porque aí eu acho que teve perca de tudo, apesar que as coisas dele eram na federação, né? Ele recebeu o título naquela foto. Aquilo ali (quadro com a foto de Pai Maciel e Teotônio Vilela Filho) era ele trabalhando pra se aposentar pela Umbanda. Foi assinado pelo governador na época, que quem trouxe de lá para cá foi até o Chiquinho. Na época. E quando ele soube que eu estava com mais uma senhora, ele foi também, entrou na federação. E ele entrou como fiscal. Aí continuou na profissão e quando o *pai* veio fazer meu fundamento foi assim: eu tenho, acho que 18 anos de fundamento [acho que é desse lado].

Durante o meu tempo inteiro foi aquela coisa, gastar perdido. Passei 10 anos em João Bino, depois que eu tive centro.

Samuel: - Ah, você já fez parte do terreiro de João Bino?

Fátima: - Dez anos. Entendeu? Mas do João Bino, eu nunca vi nada a não ser aqueles que eles fazem de mim. Certo? Hoje, quando você diz assim que a tua mamãe deveria sair. Mas, é o modo de trabalhar e para lá o jeito deles. E, às vezes, eu via tanta coisa errada, eu chorava porque não podia botar a mão. Certo? Porque eu sei o que é certo e o que é errado. Eu sei que Orixá não come carniça. O Orixá come coisa gostosa que nem a gente come. Com coisa boa, você acha que gosta e vai gostar? Pois bem, apesar de eu nunca ter pronunciado assim as obrigações dela, eram outras partes. Pois bem, mas foi o fundamento que a minha mãe me deu.

Samuel: - Quem mais é do João Bino aqui? O Chiquinho é de João Bino, né?

Fátima: É. Samuel, porque você pegar o *axé do santo* e você coloca no *aguidá* com *pena* e com tudo, não era preparado. O que vai acompanhando ali uns bolinhos *acaçá* de fubá. E aquilo ali se *come* muito dinheiro dos clientes, e dá carne podre (oferenda). Aquela pessoa vai crescer na vida?

Samuel: Não tinha comida preparada, era comida crua. É deste jeito que eles fazem. Aí depois de três dias eles fazem o despacho, né?

Fátima: - Eu tenho deixado o axé aqui que tem passado até sete dias. Eu tenho deixado aqui, tem passado sete dias, você olha, ele está perfeito. Entendeu? Então eu digo a você, por onde eu passei, os tratamentos foram dessa maneira que eu estou lhe dizendo. Eu construí um salão aqui. Quando eu me separei do casamento com Nelson Gama porque ele era bruxo. Entendeu? Eu convivi com o Augusto, também; Alviano; eu convivi com bruxos. Casei e convivi com ele (Nelson Gama) nove anos.

Samuel: Aqui, nesse terreno.

Fátima: Não, aqui descendo, na encruzilhada aqui, nessa rua em frente da minha casa.

Samuel: - Sim. Onde tem uma casinha pequena, ali perto do bar do Neno?

Fátima: - Isso mesmo, em frente. Eu construí um salão quase do tamanho desta casa. Foi nesta época, *aonde* é aquele prédio hoje, e mais terreno que sobra, ali era o meu *salão*. O dono que fez, que pegou o terreno do salão, morreu logo depois. A minha *entidade* não é de brincadeira, eu não me sujo.

Samuel: - Como Nelson Gama, veio morar com você. De onde era ele?

Fátima: - Morreu. Era daqui. Olha, quem me tirou da sanha dele foi o José Pedro (Kassanguange), né? Foi o meu *santo*, na época, ele disse, o seu *santo* vai tirar.

Samuel: - Ele usava você.

Fátima: - Ele me usava e era aquele tipo de pessoa violenta, eu não sei nem o que era. Mas tinha que aguentar de tudo. Ele era diabólico, era satânico ele. Deus me livre. Jamais. O que eu

presenciei nos trabalhos deles, jamais, jamais, jamais eu quero na minha mente. Deus me livre.

Samuel: - Quais são os principais festejos que você faz aqui.

Fátima: - Fiz muitas, fiz muitas, fiz muitas. Porque assim, de Cosme e Damião eu festejava todo ano. Esse ano dei a mochilinha para as crianças por aí, porque não tem criança aqui. É por isso que eu digo a você, vai chegando um ponto que vai como se fosse um ciclo. Finalizando. Outras coisas vêm para você finalizar outras. Pois bem, festejo o maior é festejo no Rio (Coruripe). Uma oferenda gostosa, um presente. Festejo Para Xangô, justamente nas pedreiras.

Samuel: - E, os caboclos, lá também ou é aqui mesmo?

Fátima: - Ou a gente faz aqui e leva para a mata. Enfim, deixa eu ver qual é? Agosto, 24 era a data preferida pra festejar Exu. Sabe? Enfim, essa era a minha tradição, tocava a primeira, a segunda vez.

Samuel: - Nesse agosto (2025) você não fez?

Fátima: - Não fiz. Eu não fiz porque, como eu disse a você, a outra médica deu um prazo depois do meu problema de saúde: dia 15 de agosto até de janeiro (2026), era o prazo que ele queria comer os bodes que ele tinha ganho.

Fátima: - Agora o Kassanguange, ele era da casa de Manadeui, Nanã de Aracaju. Os apelidos. É uma conexão enorme. Ele tinha sonho de me preparar. Eu trabalhei com ele ainda. Dá fiz com ele. Ele dizia, minha filha, antes de eu morrer eu faço você. Pode ter certeza que eu faço, mas parece que meu santo não aceitou que é Angola, né?

Samuel: - Você já teve, já passou por algum problema de perseguição? Perseguição policial, perseguição de alguém, repressão

Fátima: - Não, assim no meu trabalho. Graças a Deus, não.

Samuel: - Só perseguição das Irmandades?

Fátima: - Sim porque nós todos médiuns somos irmãos, né Samuel? Mas essas perseguições deles, querer me derrubar, Né? Teve muitas, é verdade. Em ponto de chegar um estrago, de tacar fogo no carro da prefeitura na minha porta. Eu vivi, isso foi perseguição e até hoje me persegue. Mas não tenho medo, porque eu confio. Eu confio. com Deus e no poder da minha mente e do que eu tenho.

Samuel: - Você preparou algum parente seu? Preparou algum deles para substituir você?

Fátima: - Essa é a história que eu estou lhe dizendo, Samuel, que a tristeza é esse desinteressado, esse menino daqui, oh (apontando com o dedo para a esquerda). Eu estava conversando com ela (a mãe do garoto e adepta da casa de Mãe Fátima). Certo? Eu preparei ele com sete anos. Todos que chegaram na minha mão podem ouvir, gravar e dizer. Todos que chegaram na minha mão chegaram por doença. Doença de achar que não vai sobreviver. Todas as pessoas que eu tenho aqui em *casa* é assim chegaram por doença forte, doença espiritual, doença material. É isso que eu quero lhe dizer, que as ervas sagradas, a farmácia de Deus é poderosa.

Samuel: - Eu ouvi você falando muito de Deus, você acha que os santos católicos ajudaram a divulgar a religião ou eles atrapalham?

Fátima: - Não, os santos católicos ajudaram. Porque assim, Oxóssi, é São Sebastião. Entendeu? Nossa Senhora Aparecida é Mamãe Oxum, Virgem Imaculada Conceição, nós traz Mãe Iemanjá, Mãe Querida, que foi isso que eu fui pra praia, lvar presente pra Mãe Iemanjá, porque não vou no dia 8 (dezembro de 2025).

Samuel: - Mas você acha que ainda precisam desse sincretismo ou não?

Fátima: - Precisa, precisa, porque não tem um terceiro sem segundo. A gente sabe que a criação de Deus foi determinado cada um a sua *dijina*, os seus *campos*, deles tomarem conta. Como? Oxóssi é mata; Pai Omulu, o cemitério. O maior Oxum é o rio. Oxum é o tempo, né? Que agora tá muitas ventanias, que ela tá no comando e vai ser no comando de novo no próximo ano.

Samuel: - Qual o seu papel como sacerdotisa? Qual o seu papel para a preservação dessa cultura? Você tem cumprido o seu papel?

Fátima: - Tenho. Eu posso lhe dizer que todos que vieram até a mim tiveram vitória. É uma pena o pessoal de dentro do nosso lugar não reconhecer o meu conhecimento. Sabe? Olha, eu te conto. Olha, pergunta a ela (apontando para a vizinha e adepta da *Casa*). Veio uma menina no mês 7 de Santa Catarina. Ela veio com problema espiritual, ela vem com problema material. Ela teve nenê, o nenê dela já estava com seis meses, e a menina estava já morrendo. Por intermédio de família. Fiz uma chamada de vídeo, botei um jogo chamada de vídeo, é isso que eu faço.

Samuel: - Eu estou reconhecendo.

Fátima: - Sim. Olha, para você ter ideia, ela chegou aqui dia 4 do setembro pesada, dentro de chuva. Eita, meu Deus, eu digo, Senhor, se Deus me permitir, Senhor, que ela viesse até a mim, porque o Senhor vai curar. com todas as energias e cuidado, vai curar. *Descarregue* nela. Aí, no dia seguinte, contei para sete orixás, porque ela tinha um anjo de sete correntes. Ai, eu não sei. Preparei um desfeito. Não deixei ela de *roncó*, mas deixei ela sob cuidado. Os que vêm aqui eu não boto mais nenhum fogo, eu deixo aqui dentro. Entendeu? Pode ficar andando aqui.

Samuel: - Na verdade o que você está fazendo aqui é uma imersão. Está muito famoso isso, viu? É uma imersão cultural. A pessoa vai como se ela estivesse em uma estadia em um spa.

Fátima: - Isso, e o contato com a natureza, e com a minha fé e a minha reza, ela vai se curando.

Samuel: - Como é que os mais jovens têm lidado com essa tradição sua? Há algum interesse na continuidade ou não?

Fátima: - Bom, hoje a gente vai ter uma palestra. Qual é a palestra? É o trabalho do silêncio em benefício deles, porque na palestra, os guias vão passar a ensinar eles para eles aprenderem, senão aprendem porque não tem cabeça. Ou no quê? Quando eu faço assim, tipo, vamos trabalhar em palestra para os guias mais velhos, como Caboclo Preto Velho. Chega, numa sessão, eu digo a você, a minha tradição é tão forte em sessão, porque eu mesmo assim, pessoal, sinto meus ossos se quebrando.

Samuel: - Me diga, por que em Junqueiro não existem terreiros mais lá? Só tem um terreiro agora. Que já teve uma. Dona Isabel Já teve a Maria, já teve o Basto, já teve a Dona Maria Gorda, já teve a Zenith e hoje não tem mais nenhum. Será que foi repressão policial? Será que eles foram expulsos de lá? Porque o Retiro é lotado, né? O primeiro que a gente tira é você. Aí, do lado direito, tem a Bendita, Nega. Do lado direito, continuando um pouquinho mais.

Samuel: - Ainda não, não consegui nem entrevistar ela.

Fátima: - Você conseguiu entrevistar com ela? Eu recebi essa semana aqui. Ela veio de Minas, praticamente foi criada lá dentro. E ela me passou algo muito forte. Eu digo gestos, mas o que me dá é que nós estamos. Os *deus*, os orixás não gostam disso não, não gostam disso. Foi coisa forte, forte mesmo. Enfim, deixa pra lá. E a vida dela é bela. Aí a menina diz assim, eu digo, rapaz, tá bom. Quatro anos que eu passei agora em janeiro que estou aqui e não vi a cara dela ainda. A menina falou que ela não anda por aí, ela tem medo de morrer. Porque eu acho que aquele tipo de coisa não interessa. Tá muito doido. Sim, Samuel, olha, do meu. É, Deus sabe muito, né? Porque ela foi preparada. Eu preparei muitas mães pequenas. Ele usa robôs. Ela sempre foi assim, ela chegou por doença. O menino dela chegou com doença, preta chegou com doença.

Samuel: - Quem mora nessa casa é o seu irmão, é?

Fátima: - É a minha irmã e o meu irmão.

Samuel: - O seu irmão é do terreiro. Tem uma irmã sua morando ao lado, ela é de terreiro?

Fátima: - Ela foi. E abandonou, mas tem sofrido. Ah, quem abandona sofre. Olha o meu, nenhum sofre. Por quê? Eu saí com o carro cheio de erva pra uma filha plantar numa casa que ela comprou na praia. Como é que se diz? Ela diz assim, por que a minha mãe de sangue não é que nem a senhora? Eu sou muito amorosa comigo mesmo. E você sabe aquele negócio que eu estou sozinha e não sei fazer o que o outro faz? De pegar os filhos, tudo que vai fazer é o filho que tem que fazer, o filho que tem que ser escravo.

Samuel: - Sim, é uma inversão, né?

Fátima: - Eu não sou isso.

Samuel:- Inversão de papéis, né?

Fátima: - Ei! Porque lembra um capitão? É. Eu não sou isso.

Samuel: - Tá reproduzindo. Quando você não tem formação, você reproduz.

Fátima: - É, porque olha, eu não sei chegar aqui, mas tentar me ser patriarca. e dizer meu filho vai fazer isso, meu filho vai fazer aquilo, trazer a técnica. Deus que me defenda. Se eu não botar a mão nos *meus* axé, não tá bem feito. Eu tenho que botar a mão, tenho que botar minhas energias. Deixa estar bem aprendida, bem aprendida mesmo. É ela que tem que nos achar aqui quando a gente faz alguma coisa. Entendeu? Mas eu tenho que preparar.

Samuel: - Você é filha de qual orixá?

Fátima: - Eu sou de Oxum e Xangô.

Samuel: - Como é essa fila de Xangô? Assim. Eu não sou aquela pessoa vingativa. Nem de fazer a justiça, como o pai é da justiça, não sou. Oh! Eu acho assim que é a minha mente puxa mais pra calma. Uma espécie de Xangô, que é Xangô Eluí, certo? É um Xangô da cachoeira, que reina junto com a Mãe Oxum nas águas do rio, nas águas da cachoeira, entendeu? É essa espécie. Ele não é aquele Xangô que não tem o que é. O tipo oficina. Pronto, é tipo boiadeira. O meu não é assim. Certo?

Samuel: - Como é que o seu terreiro se mantém?

Fátima: - Em custos?

Samuel: - É, como é que você custa todo esse espaço maravilhoso que você tem?

Fátima: - Eu sou aposentada.

Samuel: - Ah, você é aposentada.

Fátima: - Eu sou aposentada, mas não entrou meu aposento aqui. Ganho deles (encantados).

Samuel: - É mesmo. É com os trabalhos que você faz, seria a sua *roça* aqui então.

Fátima: - É. Sempre foi assim. Tudo que eu tenho foi construído com meus trabalhos. Não é trabalho assim de explorar. E ajudar, ainda ajudo muita gente, se você quer saber. A pessoa chegar nesse estado de perigo, eu não tenho pena de pegar assim com tudo. Eu sou assim. Porque eu sei que eu dou agora de manhã e daqui pra noite chega. Entendeu? É desse jeito.

Samuel: - Agora para a gente finalizar, qual a mensagem que você gostaria que as futuras gerações soubessem? Sobre essa história que você me contou, todas as religiões aqui nesse momento, foi muito marcante para mim, porque chegou em espaços que até são familiares meus. Qual a mensagem que você tem para essas gerações futuras, assim como eu, que sou de uma geração? Diferente da sua e que estou tentando transmitir para as outras gerações através de equipamentos eletrônicos, através do site que já está lá, você está lá no site, o seu terreiro está lá.

Fátima: - Trabalhar com o bem. Né? E com amor. E assim *eles cresce e se multiplica* na tradição. na religião, entendeu? Se todos for com amor, nada vai faltar. Né? Quando a gente vive, quando você faz o bem, é como você falou: “você fala muito em Deus”. Mas eu não sou ninguém sem Deus. Se todos fossem *igual* a mim. Samuel, a tradição da Umbanda, a tradição espiritual era coisa nova. É outra coisa. Entendeu? Porque me dá o que eu sinto dentro de mim. Quando eu vejo a pessoa chegar aqui entre a vida e a morte, e eu vejo assim, o pai honrou. levantar. Você é feia. Isso é confiança, acreditar. Então, é isso. Porque o centro que só toma. Vamos trabalhar na fé limpa no coração.

Samuel: - Muito obrigado!

Fátima: - Eu que agradeço. E, venha mais vezes.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos a Sra **Maria de Fátima Santos** para participar da Pesquisa **“Caminho dos búzios”: roteiro etnográfico por templos religiosos de matriz afro-brasileira como proposta para o ensino de história**, sob a responsabilidade do pesquisador Samuel da Silva Brito, a qual tem por objetivo realizar a produção de um mapeamento e de um roteiro etnográfico pelos espaços de culto de matriz afro-brasileira de Junqueiro-AL. Sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas semiestruturadas a partir da técnica de coleta de dados de fontes orais gravadas em equipamento smartphone e transcrito através de aplicativo específico. Se a Sra aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir para o estudo da tradição oral e suas dimensões antropológicas e culturais presente nos cultos afro-indígenas. Se depois de consentir a sua participação, a Sra desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. A Sra não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, a Sra poderá entrar em contato com o/a pesquisador/a no seguinte endereço: Av Veriano Silva Marinho, 1065, CEP: 57.271-202, Bairro Alto do Cruzeiro, pelo telefone (82) 9.9121-3163, ou poderá entrar em contato com a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História - Universidade Federal de Sergipe (UFS) - Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos, Av. Governador Marcelo Déda Chagas s/nº Jardim Rosa Elze CEP: 49107-230, São Cristóvão/Sergipe - Brasil, Centro de vivência, Polo de Gestão, Sala de Apoio 03. E-mail: profhistor@academico.ufs.br. Telefone: (79) 3194-6761. Site: <https://profhistoria.ufs.br/pagina/31656-apresentacao>. <https://site.profhistoria.com.br/>

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, **Maria de Fátima Santos**, fui informada sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Junqueiro, 27 de novembro de 2025.

Maria de Fátima Santos

Assinatura participante da pesquisa

Samuel da Silva Brito

Assinatura do Pesquisador responsável



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA

Pesquisa: Lei 10.639/03 e Lei 11.645/08: A atuação da Secretaria Municipal de Educação no ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas da rede pública

Carimbo de data/hora	Endereço de e-mail
13/11/2024 06:27:44	diego.lucas2809@gmail.com
13/11/2024 06:28:23	mcidasantos95@gmail.com
13/11/2024 08:00:22	pallomaverissimodealmeida@gmail.com
13/11/2024 08:01:29	semeaonunes27@gmail.com
13/11/2024 08:28:10	anabeatrizbrito516@gmail.com
13/11/2024 08:36:45	iedabgomes@hotmail.com
13/11/2024 08:37:14	marciopds2@gmail.com
13/11/2024 08:46:08	profricardo743@gmail.com
13/11/2024 08:49:20	adeval15retiro@gmail.com
13/11/2024 08:51:31	neidecarlos2008@gmail.com
13/11/2024 08:56:44	amauri.coord@gmail.com
13/11/2024 09:26:28	valsilvaanosiniciais@gmail.com
13/11/2024 09:28:30	paulamelo571@gmail.com
13/11/2024 09:37:36	sandramariacavalcante0405@gmail.com
13/11/2024 10:33:32	escolaestudante.antoniodesus@gmail.com
19/11/2024 09:44:51	meuserjesus@gmail.com
22/11/2024 08:58:19	alaideb2019@gmail.com
22/11/2024 08:58:22	janysilva24875@gmail.com
22/11/2024 16:26:40	vanialuciasoaresdasilvas@gmail.com
27/11/2024 10:28:43	sheilaferreira966@gmail.com
27/11/2024 10:34:25	cavalcantegilson08@gmail.com
28/11/2024 18:48:13	mayaracristina12.20@gmail.com

Essa pesquisa visa avaliar o quanto a Secretaria Municipal de Educação está organizada para inserir efetivamente no currículo escolar conteúdos e abordagens sobre **história e cultura africana, afro-brasileira e indígena** comprometidos com uma **educação antirracista**. Essa

pesquisa será parte integrante da Dissertação de Mestrado do Professor Samuel da Silva Brito e é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) é uma fundação vinculada ao Ministério da Educação (MEC) do Brasil. Essa pesquisa possui perguntas relacionadas ao tema. Suas respostas nos ajudarão a produzir uma política que atenda às demandas geradas a partir das respostas no questionário. Data/hora e endereço de e-mail

IDENTIFICAÇÃO

Nome completo:

Sandra Maria da Conceição Cavalcante

Wagner Ricardo da Silva

Alaide Barbosa da Silva

Adeval Rodrigues de Lima

Valdene Silva Santos

Geovânio de Almeida Santos

Ana Beatriz de Almeida Brito Silva

Edjane da Silva Moraes Maruta

Janiele da Silva França

Ana Paula de Melo Araújo

Jacione Sheila Ferreira da Silva

Maria Aparecida dos Santos

Diego Lucas Gonçalves

Henrique Rafael Cavalcante

Márcio Pereira da Silva

Gilson Cavalcante.

Mayara Cristina da Silva

Amaurí Vieira da Silva

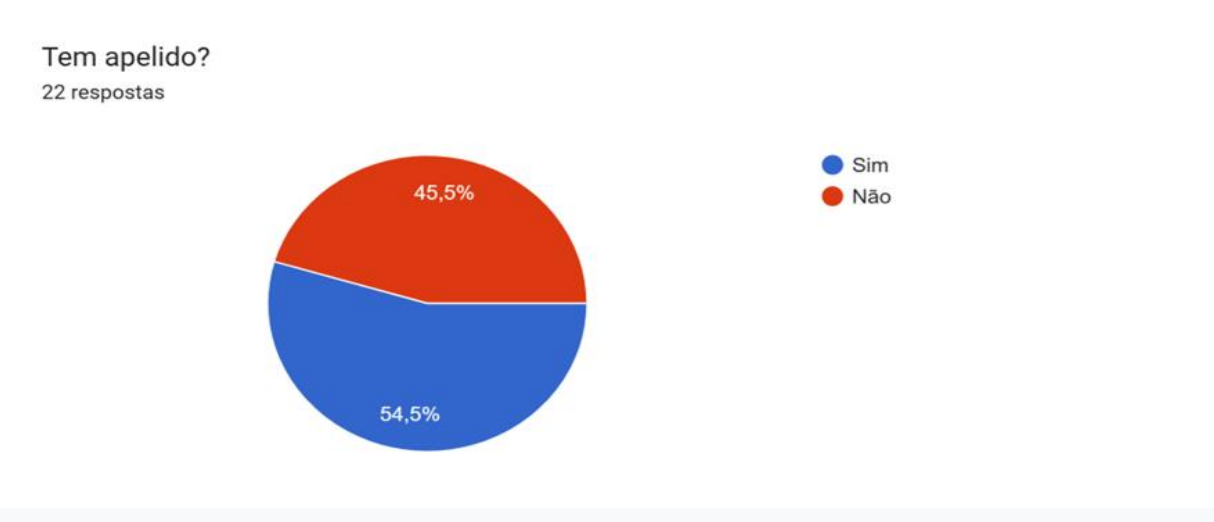
Iêda Batista Gomes

Vania Lucia Soares da Silva

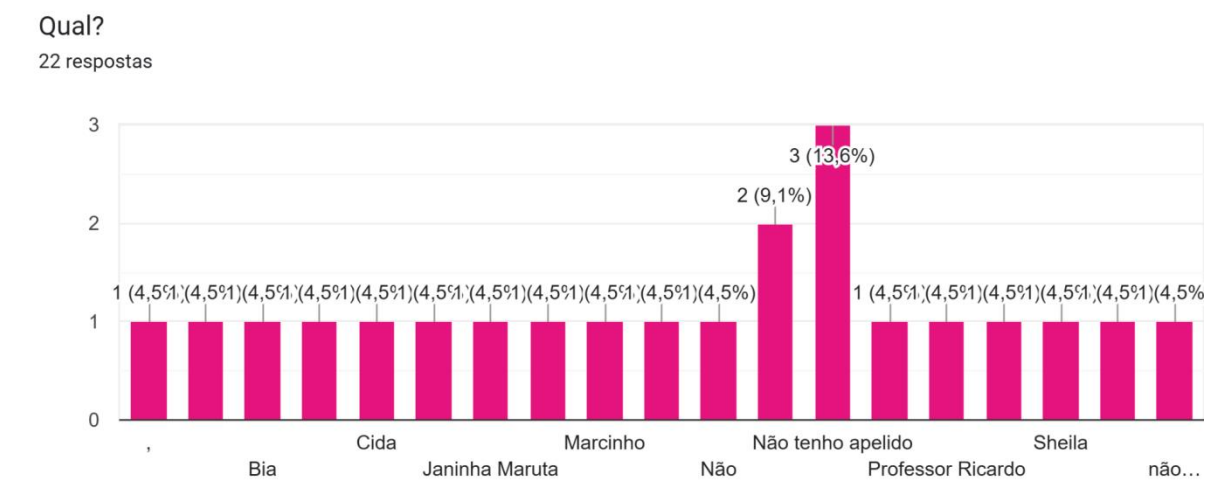
Paloma veríssimo de Almeida

José Carlos da Silva

22 respostas

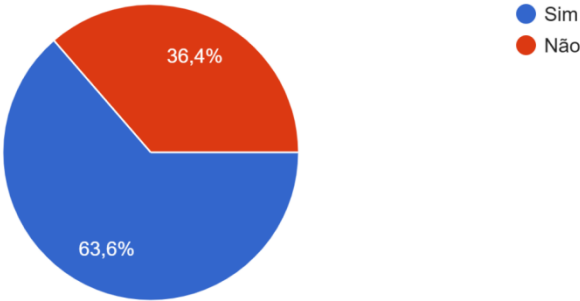


Tem apelido?



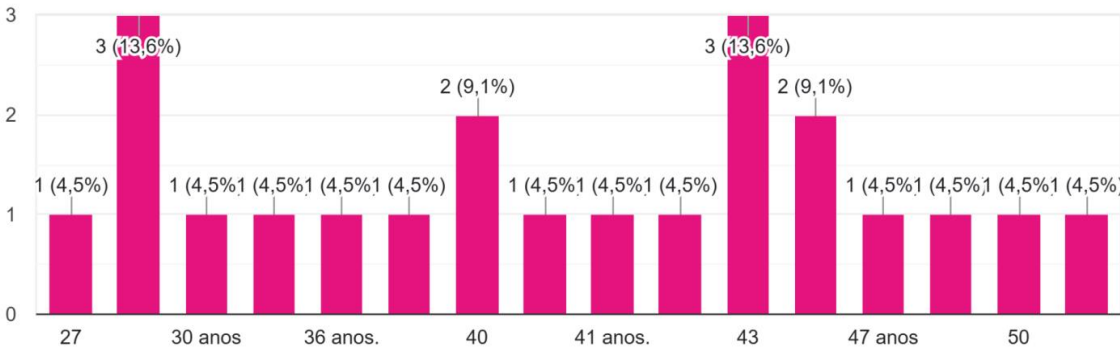
Gosta?

22 respostas



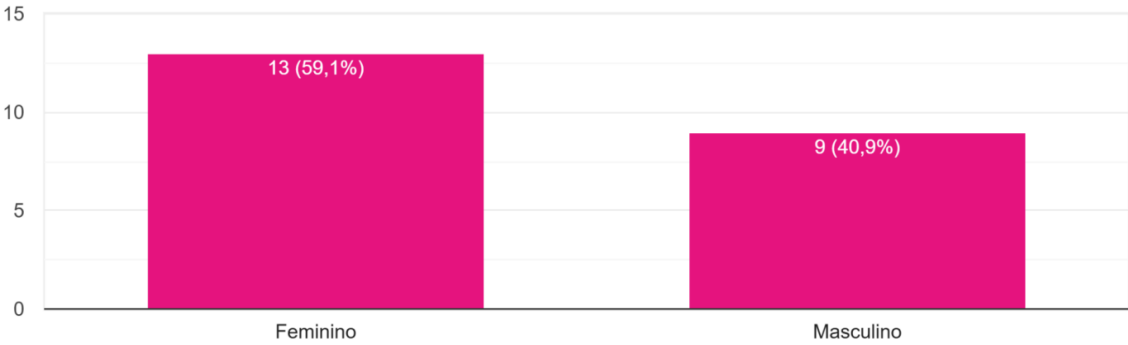
Idade:

22 respostas



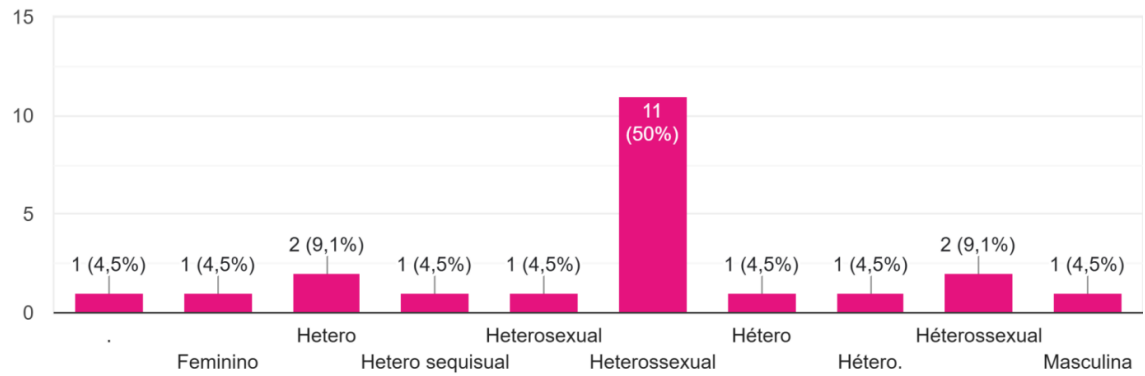
Gênero:

22 respostas



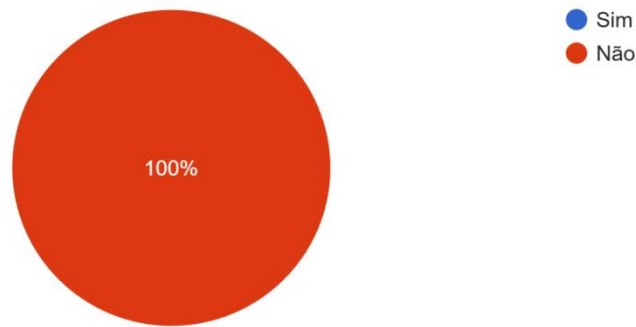
Orientação Sexual:

22 respostas



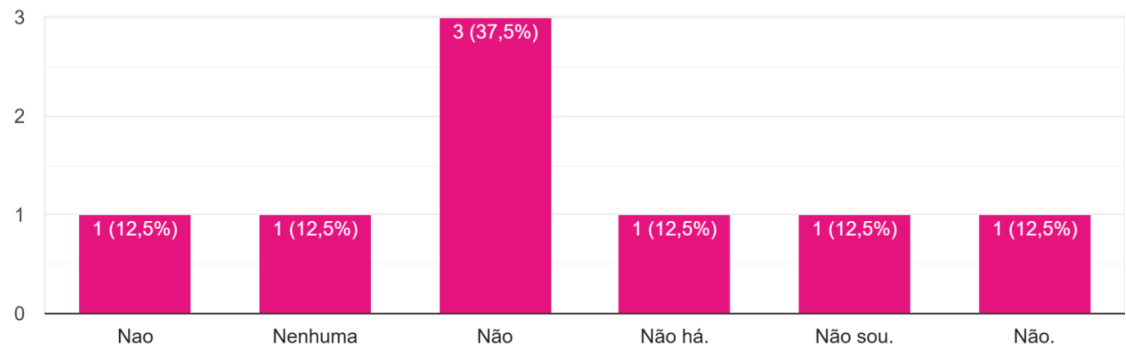
É pessoa com deficiência?

22 respostas



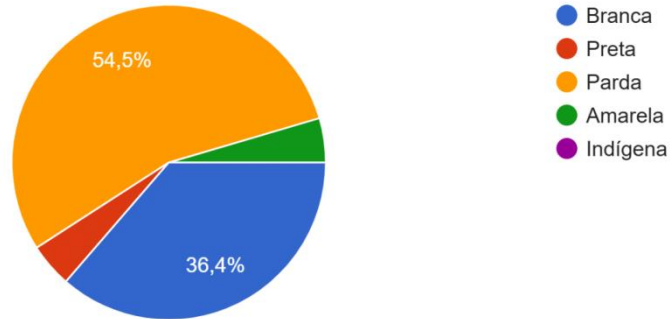
Se sim, qual?

8 respostas



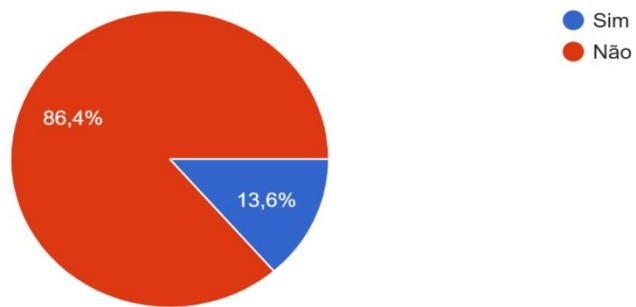
Qual a sua cor?

22 respostas



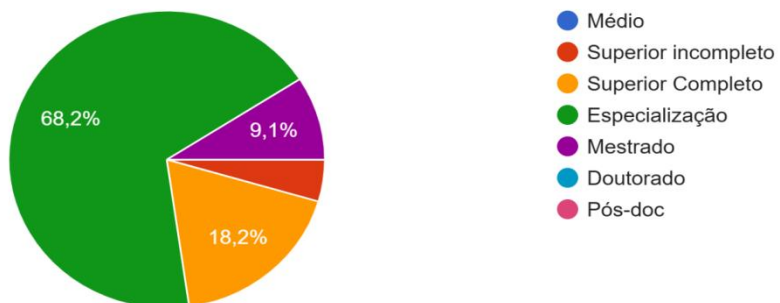
Têm dúvida em relação à autodeclaração?

22 respostas



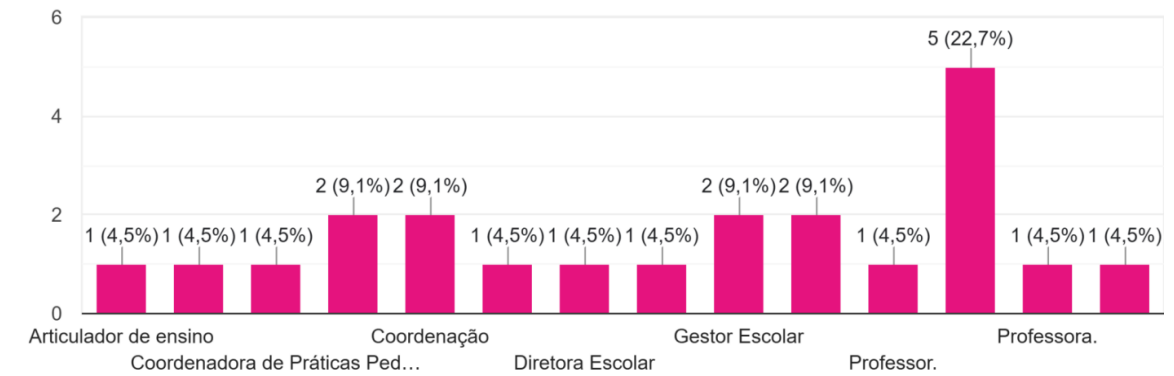
Escolarização:

22 respostas



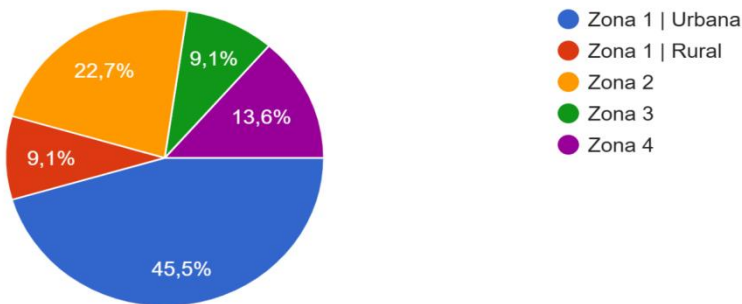
Atuação pofissional:

22 respostas



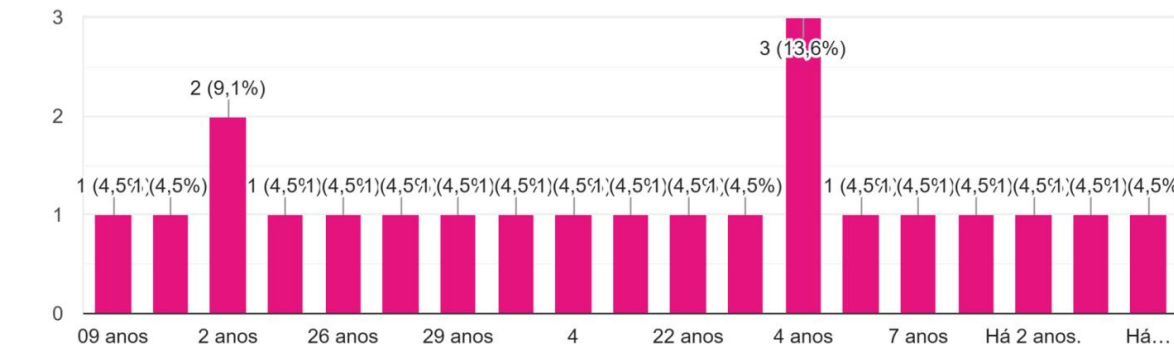
Zona geográfica da instituição ou unidade escolar na qual você trabalha:

22 respostas



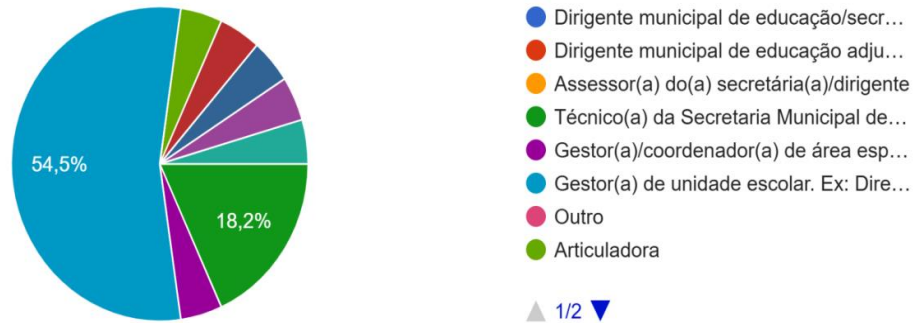
PERFIL P1. Há quanto tempo você atua na rede municipal de ensino?

22 respostas



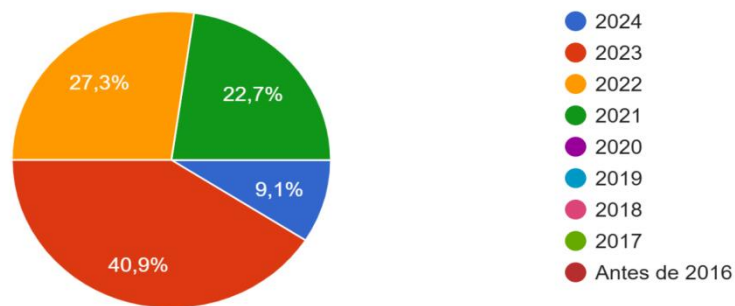
P2. Atualmente, qual seu cargo dentro da secretaria?

22 respostas



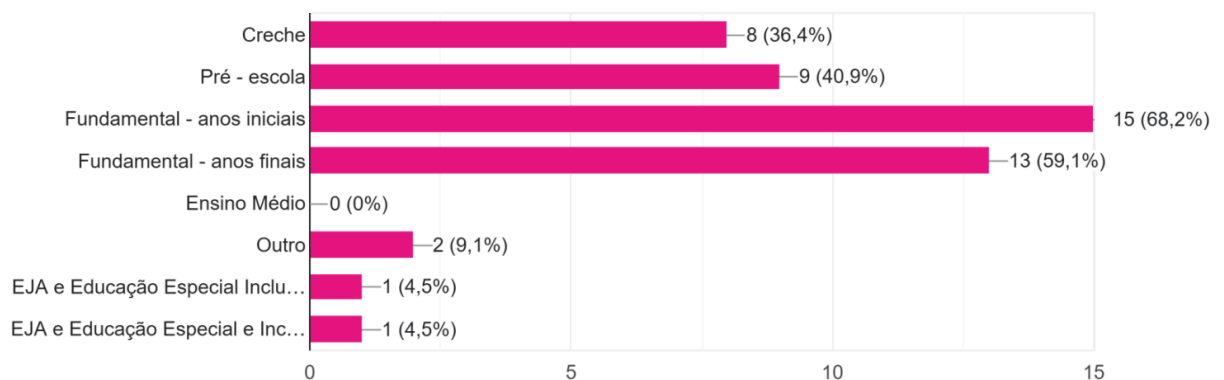
P3. Desde quando você ocupa esta posição?

22 respostas



P4. Quais etapas da educação básica a rede oferece? Pode marcar mais que 3.

22 respostas



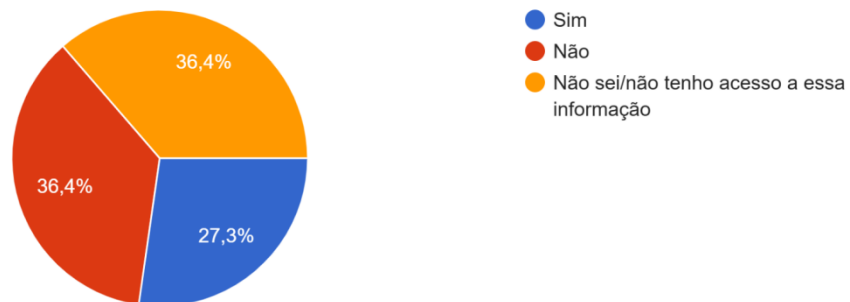
P5. Atualmente, a Secretaria Municipal de Educação possui uma área ou profissional responsável pelo ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica?

22 respostas



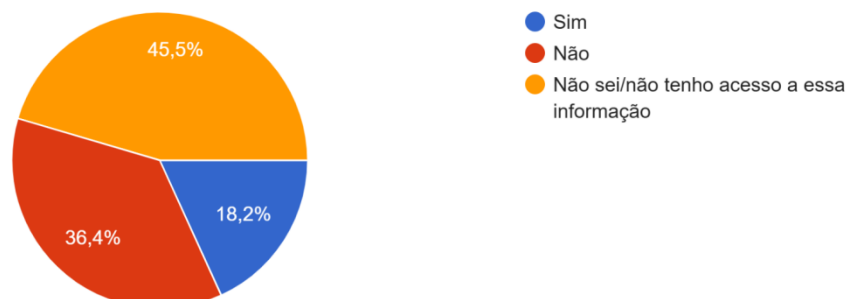
P6 . A Secretaria Municipal de Educação realiza investimentos e disponibiliza recursos financeiros destinados especificamente para a realização de açõ...ria e cultura africana, afro-brasileiro e indígena?

22 respostas

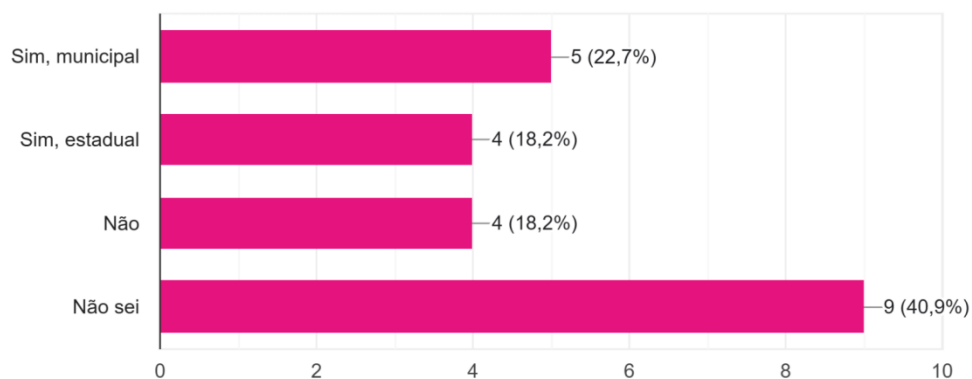


P7 . Existe uma dotação orçamentária específica para a realização de ações (formações, produção e distribuição de materiais didáticos, apoio às escol...tória e cultura africana, afro-brasileiro e indígena?

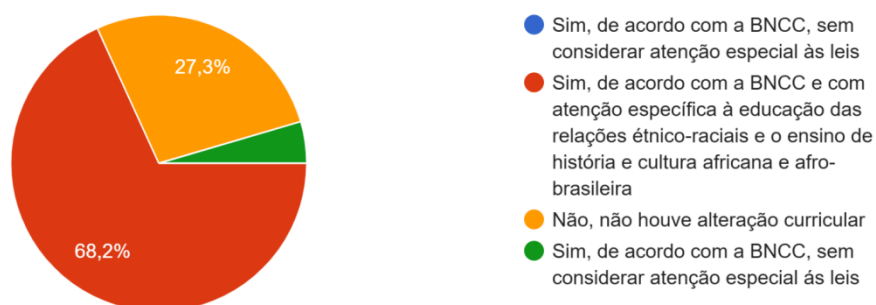
22 respostas



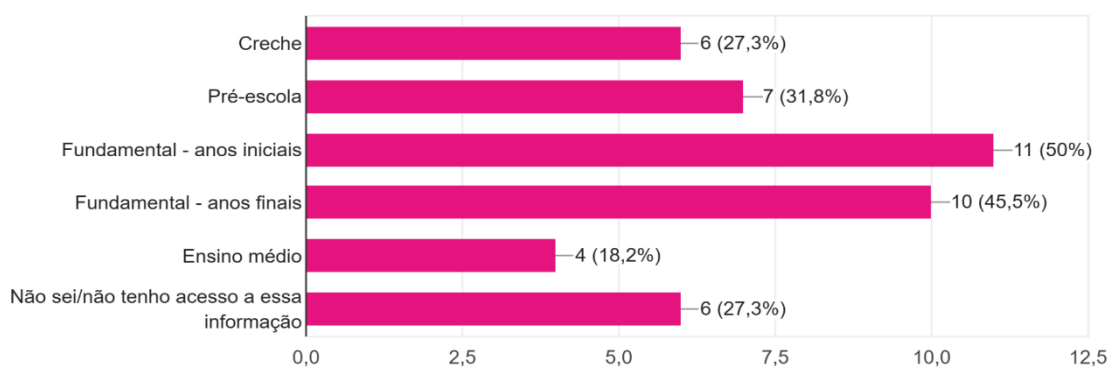
P8. O estado ou município possui alguma regulamentação própria na perspectiva da Lei 10.639/03 e Lei 11.645? Por exemplo, leis, decreto, normativa...na, afro-brasileira e indígena na educação básica?
22 respostas



P9. O referencial curricular da rede foi adaptado considerando a exigência de inclusão do ensino de história, cultura africana, afro-brasileira e indígena da Lei 10.639/03, da Lei 11.645/08 e da BNCC?
22 respostas



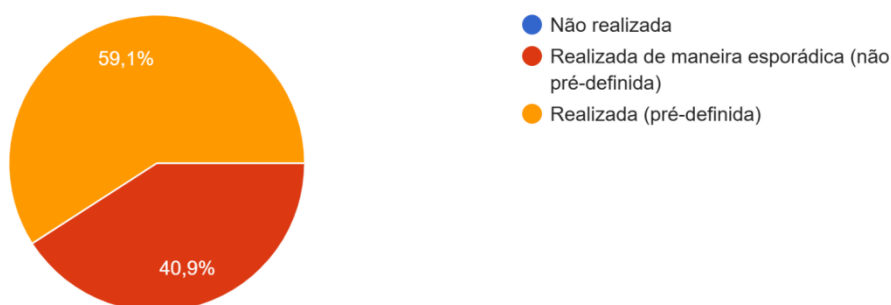
P10. Pelo referencial curricular, em quais etapas o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena está inserido? Pode responder mais de 1 opção.
22 respostas



P11. Classifique as ações que são realizadas pela Secretaria Municipal de Educação para apoiar as escolas da rede em relação ao ensino de história e cultura africana e afro-brasileira de acordo com a sua frequência:

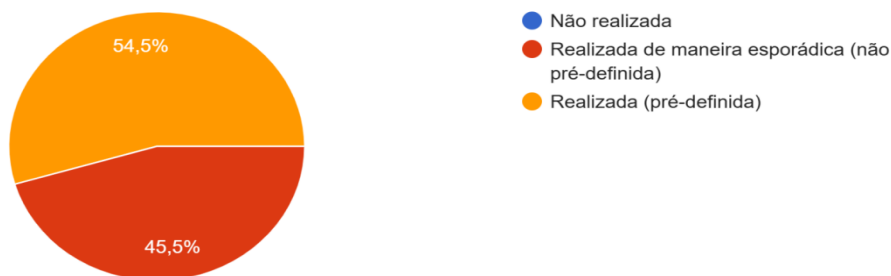
a) Apoio e orientação sobre práticas pedagógicas e atividades didáticas voltadas para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira

22 respostas



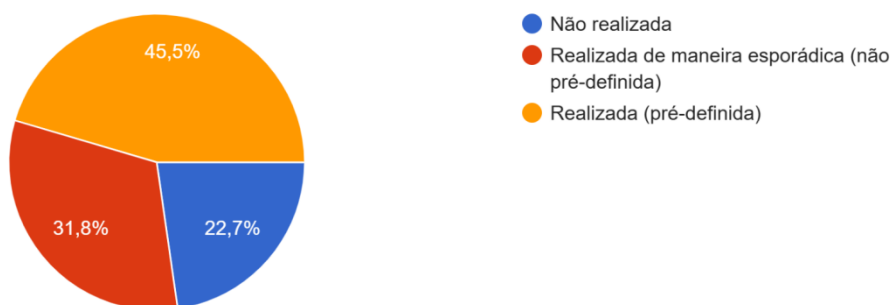
b) Apoio para a realização de atividades culturais, desfiles, mostras culturais, oficinas etc. relacionadas ao ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena

22 respostas



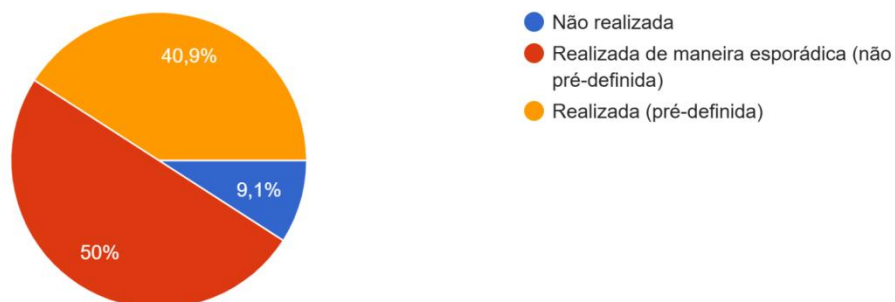
c) Consultas junto às escolas para coleta de informações a respeito das ações relacionadas ao ensino de história e cultura africana e afro-brasileira realizadas

22 respostas



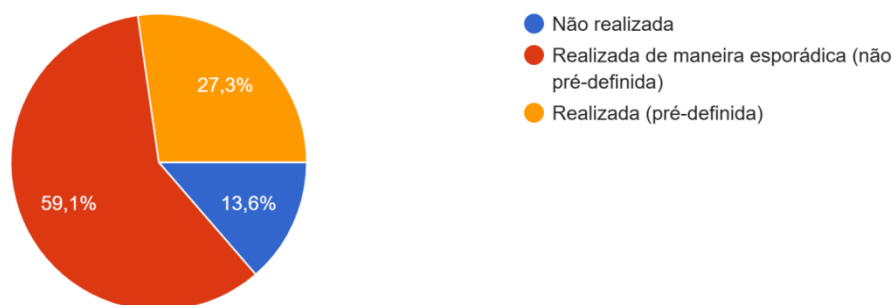
e) Orientações sobre medidas a serem tomadas em casos de racismo

22 respostas



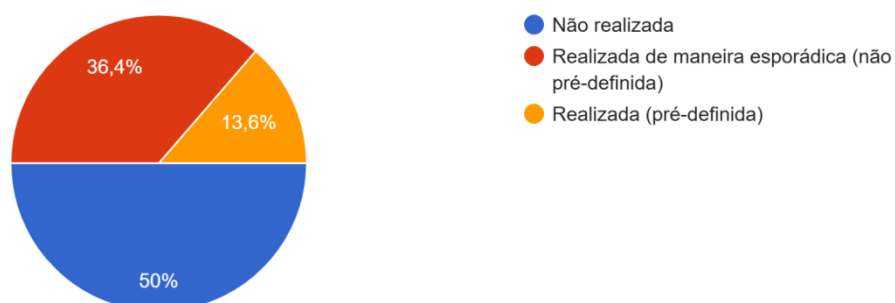
f) Apoio na estruturação das bibliotecas das escolas da rede para contemplarem livros e materiais com questões étnico-raciais

22 respostas



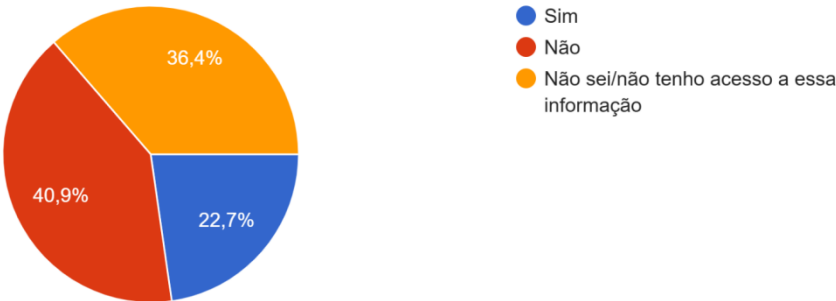
g) Desenvolvimento de atividades em parceria (ou contato) com movimentos sociais, grupos culturais, Neabs ou comunidade do entorno

22 respostas



P12. A secretaria acompanha indicadores de aprendizagem/desempenho considerando a raça dos estudantes?

22 respostas



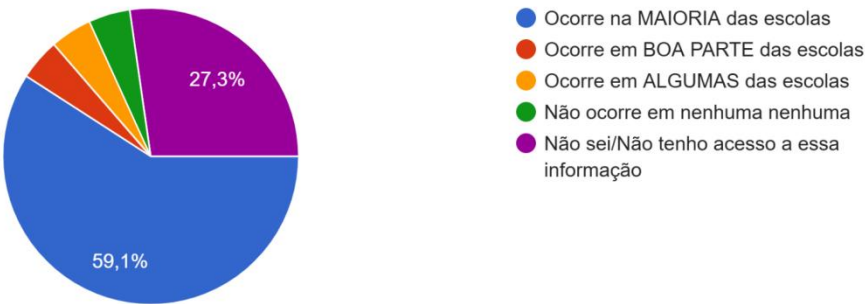
P13. Pelo seu conhecimento, quais destas situações ocorrem nas escolas municipais da rede?

22 respostas



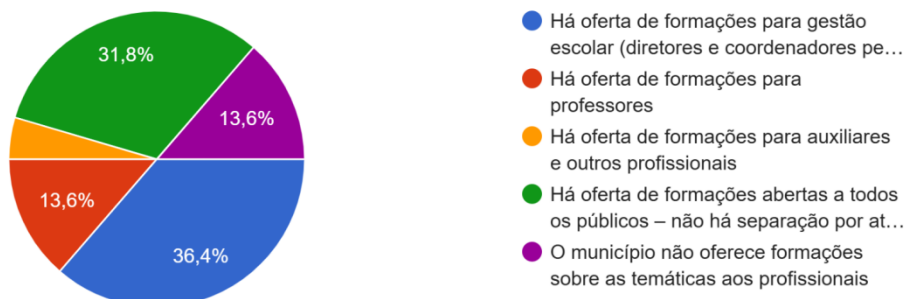
a) As unidades escolares incorporam o ensino e relações étnico-raciais nos PPPs

22 respostas



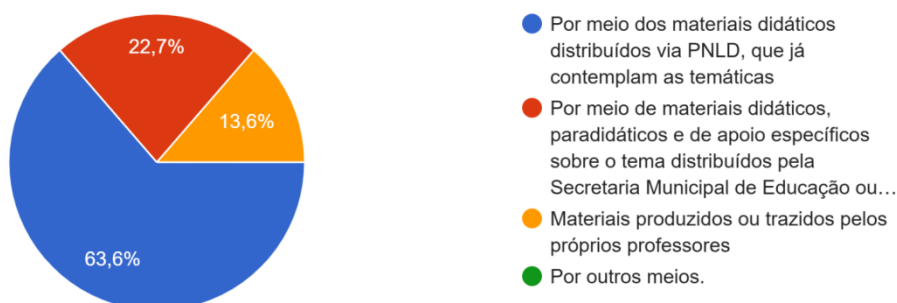
FORMAÇÃO DE PROFISSIONAIS DA EDUCAÇÃO P14. A Secretaria Municipal promove ações formativas a diretores, coordenadores pedagógicos, p...a e cultura africana, afro-brasileira e indígena?

22 respostas



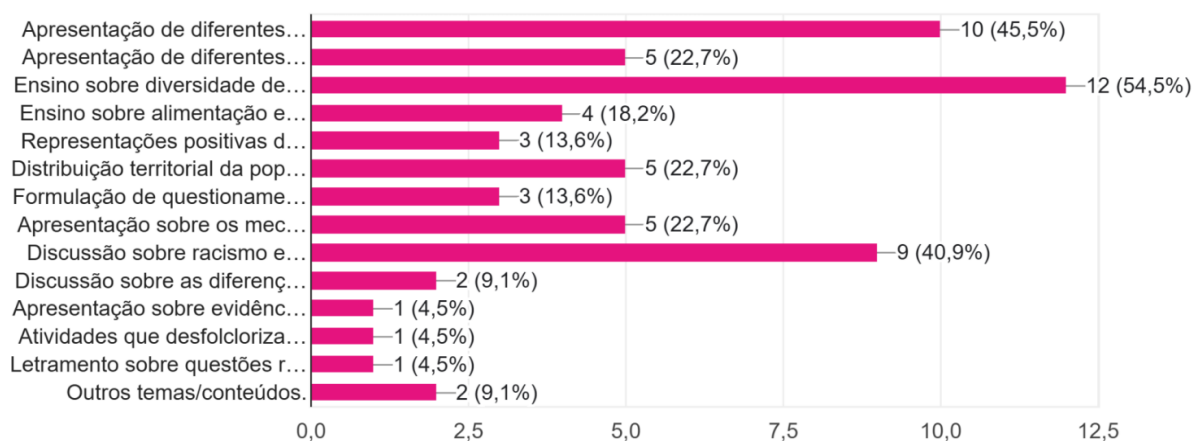
USO DE MATERIAIS DIDÁTICOS P15. Como se dá a incorporação do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos materiais didáticos das escolas da rede?

22 respostas



P16. Quais temas e conteúdos relacionados às relações étnico-raciais e ensino de história e cultura africana e afro-brasileira a rede considera ...e serem trabalhados nas escolas? Selecione até 3.

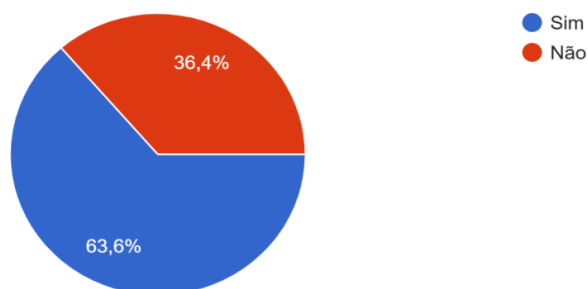
22 respostas



P17. Responda abaixo sobre o Conselho Municipal de Educação e outros conselhos/comitês:

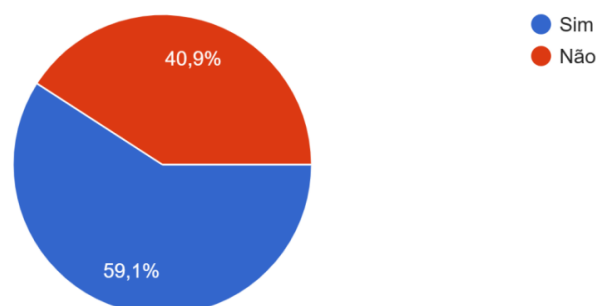
a) O Conselho Municipal de Educação é convidado para colaborar nas discussões da Lei 10.639/03 em seu município?

22 respostas



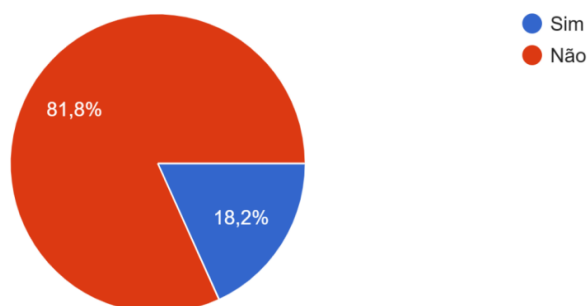
b) O Conselho Municipal de Educação colaborou na criação de algum parecer ou resolução acerca do tema em seu município?

22 respostas



c) Há, atualmente, um conselho, comitê ou fórum específico no seu município para tratar de relações étnico-raciais na educação e ensino de história e cultura africana e afro-brasileira?

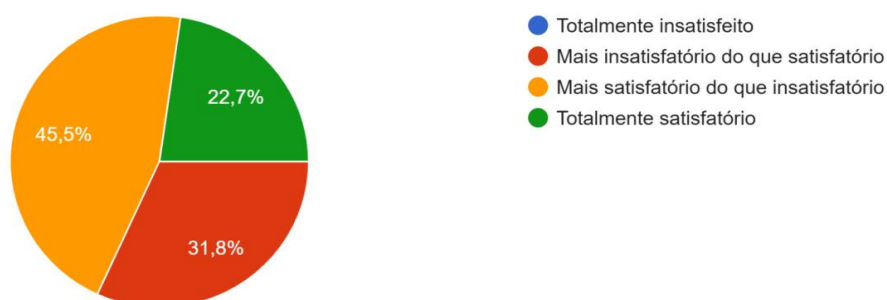
22 respostas



P18. Considerando o contexto da sua rede municipal de educação, avalie o nível de conhecimento e apropriação sobre as relações étnico-raciais, ensino de história e cultura africana e afro-brasileira para cada um dos atores abaixo.

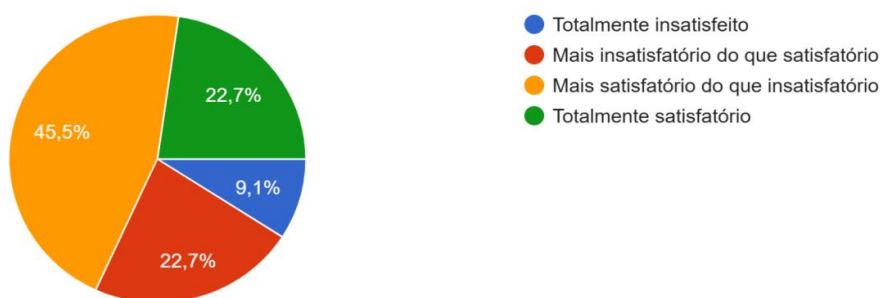
a) Conhecimento e apropriação pela Secretaria Municipal de Educação

22 respostas



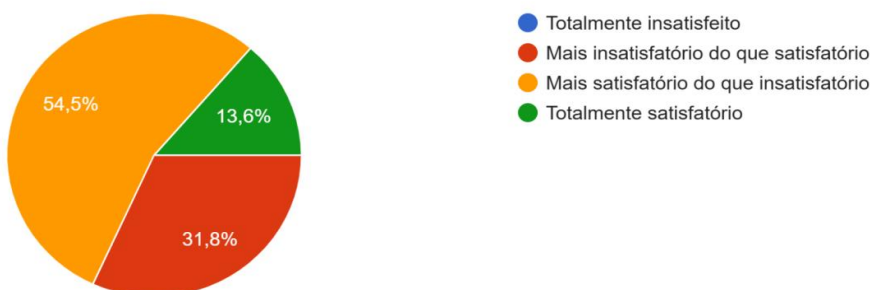
b) Conhecimento e apropriação pela gestão das escolas da rede

22 respostas



c) Conhecimento e apropriação pelos professores da rede

22 respostas



P19. Na sua opinião, quais os principais desafios para a implementação do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira? Selecione até 3.

22 respostas

