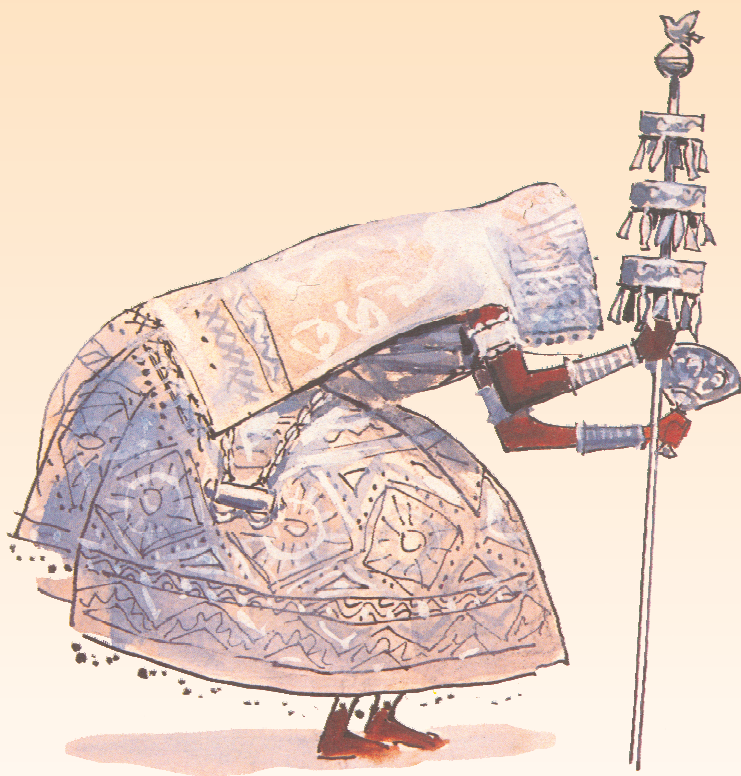


Marialda Jovita Silveira

A educação pelo silêncio:

o feitiço da linguagem no candomblé



Marialda Jovita Silveira

A educação pelo silêncio:

o feitiço da linguagem no candomblé

Ilustrações da capa e aberturas de capítulo retiradas de:
Os deuses africanos no candomblé da Bahia, Carybé, 2 ed., Salvador, 1993.

Este livro é também resultante da pesquisa realizada no Kâwé – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais, através do projeto de pesquisa *Viver e fazer de culturas afro-brasileiras na área de influência da UESC*.

Marialda Jovita Silveira

A educação pelo silêncio:

o feitiço da linguagem no candomblé

Ilhéus-Bahia

2004


Editora da UESC

© 2003 by MARIALDA JOVITA SILVEIRA

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45650-000 Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (073) 680-5028 - Fax (073) 689-1126
http://www.uesc.br e-mail: editus@uesc.br

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA
PAULO GANEM SOUTO - GOVERNADOR

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO
ANACI BISPO PAIM - SECRETÁRIA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
RENÉE ALBAGLI NOGUEIRA - REITORA
MARGARIDA CORDEIRO FAHEL - VICE-REITORA

DIRETORA DA EDITUS
MARIA LUIZA NORA

PROJETO GRÁFICO E CAPA
ALENCAR JÚNIOR

CONSELHO EDITORIAL:

ACÁCIA GOMES PINHO
ALTENIDES CALDEIRA MOREAU
DORIVAL DE FREITAS
FRANCOLINO NETO
LURDES BERTOL ROCHA
MARIA DE LOURDES NETTO SIMÕES
MARIA LAURA OLIVEIRA GOMES
NORMA LÚCIA VÍDERO VIEIRA SANTOS
PAULO DOS SANTOS TERRA
REINALDO DA SILVA GRAMACHO
SAMUEL MACÊDO GUIMARÃES
SEBASTIÃO CARLOS FAJARDO

EQUIPE EDITUS

DIRETOR DE POLÍTICA EDITORIAL: JORGE MORENO; **REVISÃO:** MARIA LUIZA NORA;
SUPERVISÃO DE PRODUÇÃO: MARIA SCHAUN; **COORD. DE DIAGRAMAÇÃO:** ADRIANO LEMOS;
DESIGN GRÁFICO: ALENCAR JÚNIOR.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S587	Silveira, Marialda Jovita. A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé / Marialda Jovita Silveira. — Ilhéus, Ba : Editus, 2004. 207p. Originalmente apresentada como dissertação de Mestrado. Inclui glossário. Bibliografia: p. 193-201 ISBN: 85-7455-066-3 1. Educação - Linguagem. 2. Candomblé - Bahia. 3. Religião e linguagem. I. Título. CDD 372.6
------	---

Ficha catalográfica: Silvana Reis Cerqueira - CRB5/1122

Aos que me disseram que construir o tecido valia a pena

Ilê Axé Ijexá, espaço de luz e sabedoria
Maura, mãe de existência e alegria
Meus amigos, compreensão e afeto de toda a vida
David Barkats, coração e graça do meu cotidiano

Vocês são Silêncio e Festa em mim.

ÍNDICE

UM TRABALHO DE TECELAGEM	9
RETOMEMOS.....	11

BUSCANDO O FIO EM MUITOS NOVELOS

INTRODUÇÃO	19
-------------------------	-----------

CRUZANDO OS PONTOS NA TENTATIVA DE UM BORDADO

PERSPECTIVA TEÓRICA	33
OPÇÃO METODOLÓGICA	40
SENTIR O SILÊNCIO: UMA EXIGÊNCIA EM MIM	42
QUEM SE FEZ PARCEIRO DE CAMINHADA METODOLÓGICA	45
COMO FOTOGRAFEI AS SITUAÇÕES NA COLETA DE DADOS	47
OS PROTAGONISTAS DA PESQUISA	50
O ESPAÇO DA PESQUISA: O TERREIRO, ESSE LUGAR DA HISTÓRIA, DA FESTA E DO SILÊNCIO	51
DE UM SILÊNCIO, MUITOS	53

TECENDO REDES DE SILENCIO

POR UMA PEDAGOGIA DA EXISTÊNCIA: A FACE SIMBÓLICA DO SILÊNCIO	57
APRENDER A PALAVRA: GESTO INAUGURAL	57
SILÊNCIO: UM APELO AO CONHECIMENTO	64
SILÊNCIO: A APRENDIZAGEM DA ESCUTA	77
O SILÊNCIO EM MOVIMENTO	86
O dito do babalorixá	87
O dito dos filhos-de-santo	100

POR UMA PEDAGOGIA DA RESISTÊNCIA: A FACE DO SILÊNCIO-SEGREDO	109
--	------------

SEGREDAR: UM VERBO NECESSÁRIO	109
-------------------------------------	-----

O JOGO DO SILÊNCIO: PSIU, HÁ ESTRANHOS EM CASA!	134
SILÊNCIO: A NEGAÇÃO DO DIZER	144
A PALAVRA SUSPensa: O DIZER DO SILÊNCIO	149
POR UMA PEDAGOGIA TRANSCULTURAL: A FACE APELATIVA DO SILÊNCIO ...	159
UM DIZER QUE FEZ FALTA: AS PALAVRAS DO SILÊNCIO	159
MOSTRANDO UMA DENTRE AS MUITAS TAPEÇARIAS POSSÍVEIS	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
BIBLIOGRAFIA	193
GLOSSÁRIO	203

UM TRABALHO DE TECELAGEM

O livro, já pelo seu título, anuncia a originalidade que apresenta. Trata da Educação pela ótica inusitada do silêncio. Como se isso não bastasse, examina essa categoria num ambiente também inusitado: o terreiro de candomblé. Além disso, o faz deixando claro o lugar do silêncio como forma de linguagem. Embora evidente, ao mesmo tempo, o título apresenta instigante ambigüidade quando afirma o caráter de feitiço: o caráter próprio da linguagem? Uma feição adquirida no espaço do candomblé? Feitiço porque vai tratar do silêncio?

Desde o índice, pelos títulos bem achados, o texto instiga à leitura e deixa visível a estruturação bem urdida: a tecelagem que, fio a fio, vai sendo construída até atingir a tapeçaria final: o evidenciar do silêncio como uma das hipóteses de acesso para a percepção do espaço pedagógico presente no terreiro de candomblé.

O livro é de fato um tecido, principalmente quando se leva em conta a perspectiva teórica bem trabalhada e a postura metodológica que, sem dúvida, é uma das contribuições que este trabalho oferece: o sentir precedendo o pensar, no sentido bem *peçoano*. Pesquisa de caráter qualitativo, os passos do sentir são, pois, antecedentes metodológicos pertinentes e necessários para a possibilidade da construção do operar teórico. A escuta sensível e a gradativa construção do *corpus*, fruto da vivência, constituem-se, então, momentos imprescindíveis da metodologia processual. Assim, da vivência (escuta sensível) é que surge a necessidade da definição do *approach* teórico que dá “conta da cotidianidade emergente que traz à tona a linguagem do silêncio, imprimindo dinâmica às relações educativas”.

Como se sabe, muitos são os estudos e enfoques sobre o silêncio. mesmo na perspectiva do discurso e na direção dos mais atuais enfoques, mas a contribuição desse trabalho ultrapassa as questões da linguagem e, para além dela, encontra ressonância também na educação.

Sem dúvida, este é um texto de referência obrigatória para os estudos atuais que pretendam caminhar pela trilha da transculturalidade e multidisciplinaridade em repensando o processo educativo.

Maria de Lourdes Netto Simões,

Professora e Pesquisadora da UESC.

RETOMEMOS...

Marialda, Amiguirmã:

RETOMEMOS... Este verbo me leva de volta a Valdelice Pinheiro. Com ela, aprendi a retomar sempre e sempre o que foi falado ou escrito anteriormente. Para Val, é assim que se constrói a vida, sem que cometamos injustiças conosco mesmos ou com o outro. Ou ainda: para que permaneçamos fiéis no exercício da coerência. Por isso, aqui estou, retomando todo o caminho percorrido por você, nos vários momentos em que você se debruçou sobre *A educação pelo silêncio*.

E como eu me lembro do início: sua proposta de fazer o Curso de Mestrado... Que nada, foi muito antes. Você trabalhava na CEPLAC e tornou-se minha aluna no Curso de Letras da FESPI. Trabalhamos oito semestres de Língua Portuguesa. Ah, bons tempos aqueles! Ali, justamente, deu-se o encontro e eu apostei em você. O tempo encarregou-se de mostrar a todos nós que eu estava certo. E eis você, agora, cruzando caminhos, juntando pontas que há séculos estão separadas, porque os construtores do conhecimento só enxergavam antes antagonismos.

Depois, você saiu da CEPLAC e, quando você fez o concurso para a UESC, lá estava eu presidindo a Banca Examinadora. Você foi aprovada e, outra vez, a parceria ganhava impulso. De repente, você, eu e Consuelo Oliveira demos a grande guinada e propusemos a criação do Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. E quando as estâncias burocráticas da UESC legitimaram o Kàwé, nós já estávamos fazendo circular o Boletim Kàwé, o Jornal Tàkàdá e o Caderno Kàwé.

Pois é, como diz o profeta bíblico, “Até aqui, nos ajudou o Senhor.” Contar esse percurso por inteiro, no entanto, pode me conduzir para assuntos diversos dos interesses centrados neste seu livro. E é justamente sobre a construção dele que eu quero dar meu depoimento.

Um dia, você estava em plena agonia de quem faz Mestrado e me procurou, dizendo que seu objeto de dissertação seria o conhecimento do terreiro e que você queria fazer um corte em Educação. Perguntou-me o que deveria fazer. Lembra? E eu recomendei os procedimentos de praxe: começar tudo pelo início, isto é, pela *consulta*. Aí, cumprimos as recomendações expressas no jogo de búzios e apresentei sua proposta ao Conselho dos Mais-Velhos. Veio o momento seguinte: ver de perto a comunidade, participar do cotidiano do terreiro. E lá se foi você dormir a primeira noite no Ilê Axé Ijexá. Você chegou com Consuelo, que também queria observar o conhecimento do terreiro, para dissertar sobre *A Dimensão Pedagógica do Mito*, justamente numa quinta-feira que antecedia o ritual das Águas de Oxalá. Foi aí que você começou a perceber, a sentir (e, parece, também a desejar) o silêncio como ato pedagógico nos terreiros de candomblé. Naquele momento, começava o seu texto.

A caminhada foi comprida, demorada, cheia de altos e baixos. Havia um calendário do terreiro, à revelia do tempo ao qual você estava acostumada e muito diverso do tempo vivenciado pela comunidade externa. Nas madrugadas em que os rituais eram celebrados, você estava lá, firme, acompanhando tudo. Acompanhando? Não; era mais do que isso: você vivenciava. Era a sua crença na *Pesquisa Participante*. E ao tempo em que você coletava, analisava e testava os dados, textos iam surgindo. Mas houve também inúmeros subprodutos dessa caminhada: as relações de confiança que surgiram entre você e os membros do terreiro, o Jornal Tàkàdá, as oficinas, as vivências e tudo desaguou na *Revista Kàwé*, nos Encontros com a África, nos Encontros de Comunidades Afro-Descendentes, nos seminários, nas viagens, nos debates, nas aulas públicas, no fazer e no viver de culturas afro-descendentes na área de influência da UESC.

Você chegou, enfim, no centro da grande Encruzilhada, na tentativa de construir um conhecimento pelo viés das africanidades, seu compromisso maior. E foi justamente isso que possibilitou nosso encontro e nossa parceria, desde aqueles tempos em que você ainda era a aluna do Curso de Letras.

A caminhada, na construção de seu texto final de Mestrado, foi tão séria, tão profunda, que construiu também várias estâncias de encontro com o outro. Lembro: durante o tempo em que durou sua pesquisa, em algumas vezes em que você não tinha como ir ao terreiro, todos procuravam saber: “Cadê ela?” *Ela* era você, cuja ausência era notada, sentida e provocava saudade. Sua defesa de dissertação, por isso mesmo, inaugurou um novo tempo na UESC. Muito mais que isso: na Bahia. Pensando bem, muito mais ainda: no Brasil. As pessoas do terreiro que você conquistou se vestiram a caráter, levaram seus atabaques, e invadiram a Academia com seus cânticos, com a fala afrodescendente. Claro que isso gerou alguns comentários. Mas é isso mesmo: faz parte... Como eu me lembro: a mesa de examinadores, formal, séria, sisuda. Na platéia, os filhos-de-santo do Ilê Axé Ijexá cantavam para você. Mas... pensando bem... me lembro que, na mesa sisuda, entre os examinadores seus, havia um Doutor em Comunicação, Muniz Sodré, ele mesmo Obá de Xangô do Opô Afonjá. Também havia um outro acadêmico, Mestre em Letras Vernáculas, mas também Babalorixá do Ilê Axé Ijexá. Mãe Diolô Bidi, lalorixá do Ilê Ogum Kariri, de Nazaré das Farinhas, terra de nossos ancestrais, estava presente. E ela falou em nome do povo do candomblé. Quem diria? Uma mãe-de-santo, sem o chamado lustro das Letras vindas da Europa, falando publicamente, numa Banca Examinadora de Pós-Graduação, no momento em que a Universidade conferia o título de Mestre a uma professora... Finalmente, a travessia tinha sido feita e acontecia o instante do encontro.

Naquele momento, abriu-se a janela do tempo e eu vi Vó Meji-gan, a sacerdotisa de Oxum, que foi trazida da África, acorrentada, para ser escrava no Engenho de Santana, em Ilhéus. Vi o sangue escorrendo,

nas costas dos escravos, nos lanhos abertos pelo chicote do feitor. Vi Pedrito Gordo, a mando do Governo da Bahia, invadindo os terreiros, quebrando tudo, prendendo os filhos-de-santo e os conduzindo amarrados, num desfile macabro, humilhante, pelas ruas das cidades. Vi Cardoso, delegado regional de Ilhéus, invadindo o terreiro da Velha Raquel, da Velha Joana da Rodagem, de Benzinha de Nanan Borocô, confiscando os símbolos e objetos sagrados, proibindo o exercício da fé africana, em nome de uma lei tirana e déspota. Vi meu povo negro rejeitado, sem poder participar dos bens de cultura que ele mesmo ajudou a construir. E vi você, a Mestra Marialda, proclamando aos quatro cantos o saber do povo de terreiro, agora reconhecido pela Academia. Que fazer numa hora dessa? Chorar. Foi o que eu fiz e disso não me arrependo. Aliás, já é próprio de mim viver para quebrar protocolos. E quando eu chorei, choraram comigo a Academia e o Terreiro, por causa dos séculos sem convivência. Afinal, Marialda, nós, os humanos, estamos fatalmente destinados ao encontro com o outro, seja ele o igual ou o diferente, pouco importa quantos milênios isso leve para acontecer. Ou subimos todos juntos, ou permaneceremos milênios no mesmo degrau, para aprendermos o exercício da tolerância.

Isso tudo, Marialda, para mim, é o seu livro. A construção dele foi, antes de tudo, construção de pontes pelas quais atravessaram, em direção ao espaço do encontro, o popular e o erudito, o formal e o informal, o oral e o escrito, a Religião e a Ciência, a Academia e o Povo, o saber oriundo da Europa e aquele outro vindo da África. Ele descortina um saber preservado nos terreiros e revela a possibilidade de outras vias para a construção da Educação. O próprio título que você escolheu, *A Educação pelo Silêncio*, pontua o não-dizer que carrega força tão majestosa quanto ou mais que o dizer.

Em vários momentos de seu percurso, eu tive de me pronunciar como acadêmico, professor e africanista. Um deles me volta agora à mente, recuperado por você mesma. Foi o meu pronunciamento, na formalidade da mesa sisuda que lhe conferiu o título de Mestre:

O tema abordado prima pela singularidade e instaura um caminho novo de pesquisa: o estudo da tradição e culturas africanas na Região Sul da Bahia.

Na condição de participante e dirigente da comunidade escolhida como objeto de estudo, posso atestar que o texto não é um inventário de curiosidades sobre um terreiro de candomblé. Ainda que haja um bom trajeto etnográfico e etnológico, o estudo em apreço é, antes de tudo, uma análise criteriosa, que obedece a um rigor científico de observação e registros, sobre problemas epistemológicos em que um tema inusitado é posto em voga: o silêncio. Estamos acostumados, na nossa cultura, a de origem européia, a compreender o silêncio como algo revelador da tristeza, da depressão, da proibição, estados que se manifestam desde que alguém esteja submetido à opressão: dos males de amor, à sujeição da lei. Mas eis que surge o silêncio falante, revelador, motivador da aprendizagem.

O texto, em falando do silêncio, é polifônico; em analisando o que é calado, revela a pujança do que é dito sem dizer: milagres do discurso.

Certamente os seus leitores mergulharão na clareza de seu texto e navegarão por níveis que eu não percebi. Deixemos que eles façam isso. É melhor assim. Mesmo, seu livro não precisa de intérpretes. Aqueles que lidam com Educação, aqueles afeitos à discussão do conhecimento teórico-metodológico e também os que gostam de africanidades terão oportunidade de um brinde construído por você, com tanto cuidado e amorização, competência e sabedoria. E o povo de terreiro, os afro-descendentes? Ah, eles se rejubilarão, ao ver que, finalmente, o saber oficial sul-baiano, acantonado na Academia, enxerga o real valor de sua cultura, de seu saber conservado a duras penas, apesar de todas as tentativas de expropriação sofridas ao longo desses cruéis 500 anos.

Por isso, Marialda, RETOMEMOS, como fazia nossa meiga, pura e sábia Valdelice. Pois é na retomada que os laços se revigram, o saber é assentado e as fronteiras alargadas. Lancemos, pois, seu livro

ao seu próprio destino. E ele irá, em silêncio de ouro, revelando saberes, construindo outras pontes, pelas quais outros parceiros virão a nosso encontro, enquanto caminhamos em direção deles.

Coisas de Marialda: gente de Leão, cabeça de Oxalá. Deus seja louvado!

Ruy Póvoas*

Ajalá Deré

*Prof. titular de Língua Portuguesa da UESC e coordenador do Kâwé - Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC.

Buscando o fio em muitos novelos



INTRODUÇÃO

O presente estudo constitui-se numa reflexão que entrelaça educação e linguagem. Trata-se de pensar a educação à luz da linguagem, considerando o discurso do silêncio como o mediador dessa relação. Mais especificamente, a temática aqui expressa revela a preocupação em entender como o silêncio, em uma comunidade de tradição africana, possibilita relações com o saber, constrói conhecimento, intervém, portanto, na configuração de um espaço pedagógico.

O estudo é resultado da minha experiência com o povo-de-santo do Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé de origem nagô, filiado, por tradição, à nação Ijexá e situado em Itabuna (BA).

Percorrer os rastros do silêncio como elemento que engendra educação, e percebê-lo concretizado em um espaço como o candomblé, exige reconhecer o terreiro, não apenas como dinamizador de ações religiosas, mas, sobretudo, como espaço de preservação de fortes elementos do patrimônio simbólico da cultura africana.

Pensar o candomblé, impõe situar o povo africano no espaço histórico de colonização do território brasileiro, quando os escravos, dada a tentativa fracassada de escravidão indígena, representaram a mão-de-obra barata para os trabalhos braçais, demandados pela conquista da nova terra.

Na Bahia, essas marcas da escravidão africana se fizeram sentir com mais evidência em face de ter sido um lugar do tráfico de negros egressos de diferentes reinos africanos, chegando a ser o principal porto receptor de escravos. Na ação de serem espalhados por toda costa brasileira, este Estado da Bahia ganhou fortemente a marca da

presença africana, havendo nele a concentração de várias etnias. Primeiro chegaram os oriundos da Costa da Mina. No século XIX foi a vez de grupos sudaneses representados pelos povos ioruba, da Nigéria (nagô, egbá, ketu, ibadan, ijebu, ijexá) e pelos daomeanos (grupos jêje, ewe, fon).

Importado como bens dos colonizadores e destituído de suas raízes civilizatórias, o povo africano foi submetido a uma série de opressões que o obrigava a moldar-se a costumes, valores, língua, a uma nova organização societal, díspares das suas origens, o que obrigou os negros das diferentes nações a aprenderem, na diáspora, a construir estratégias que garantissem a sobrevivência das suas referências culturais mais importantes. O candomblé foi uma dessas referências, como bem retrata Reis (1989:89):

Os africanos dificilmente poderiam esquecer seus valores étnicos na Bahia do século XIX. Eles eram muitos e sempre renovados pelo tráfico. Apesar das adaptações e inovações impostas pela realidade da escravidão e o contato com diferentes povos num novo ambiente, os africanos retiveram, ou pelo menos tentaram reter, laços fortes com o passado. [...] As sobrevivências que porventura ficaram nunca foram integrais, e resultaram de escolhas específicas dos africanos, escolhas orientadas por critérios de importância, funcionalidade e eficácia na organização da vida comunitária sob a escravidão. Foi claramente **o caso do candomblé na Bahia** (grifo meu).

O candomblé nasceu, portanto, nesse contexto e tem as origens mais fortes nas senzalas onde os segredos dos orixás eram transmitidos por escravos aos seus filhos. Burlando preconceitos, perseguições, inclusive as que obrigavam o negro a assumir uma nova identidade religiosa baseada no catolicismo, e todo o tipo de repressão, esses segredos, ainda hoje, guardados e transmitidos entre gerações, constituem-se o cerne do candomblé de origem nagô. A resistência que o candomblé imprimiu, inclusive marcando fortemente a sua presença em

muitos estados brasileiros, vai de encontro, sobremaneira, a previsões históricas de que essa religião desapareceria (Rodrigues, 1976).

A religião africana é, pois, reconhecidamente o mais forte elemento viabilizador da preservação do patrimônio simbólico negro no Brasil, legando, à sociedade brasileira, costumes, música, literatura, arte, imprimindo, portanto, no fazer e viver brasileiros, a sua concepção filosófica de existência.

Na Região do Cacau da Bahia, espaço onde esse estudo se inscreve, pouco se sabe sobre a participação dos negros na construção da história local. Os poucos rastros históricos falam de uma região cuja principal atividade agrícola, o cacau, não demandava muitos braços e nem um trabalho contínuo que requeresse um comércio lucrativo de escravos. Assim é que, os registros apontam para um grupo que foi aglomerado em torno das atividades de um engenho de cana-de-açúcar, no município de Ilhéus, o Engenho de Santana.

Ao objetivar compreender o terreiro como um espaço educativo, em verdade, acredito estar indiretamente caminhando também, na história dessa participação negra na Região Cacaueira, tendo em vista que o Ilê Axé Ijexá, campo de nosso estudo, tem as suas origens fincadas nesse Engenho, legadas por Mejjigan, escrava que lá viveu.

As comunidades de candomblé são sociedades organizadas que têm o seu funcionamento em espaços chamados de *terreiros*, local onde está assentado o axé da casa, força que emana do universo e de tudo nele posto, sem a qual a existência não se dinamiza. Cultuando os orixás, divindades do panteão africano ligadas às forças da natureza, ar, água, fogo e terra, os fiéis do candomblé concebem o universo e a vida, perfilam as suas relações sociais, organizam-se, trabalham, ensinam, afirmam a sua identidade, privilegiando as relações interpessoais e a linguagem oral como asseguradoras dessa dinâmica. No dizer de Santos (1986:38), “os membros da comunidade Nàgô estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos”.

Como sociedade de tradição oral, no terreiro, todo o conhecimento é processado verbalmente, cada geração transmitindo à outra um patrimônio simbólico. Para o povo-de-santo, a palavra tem valor especial e o homem é o resultado daquilo que através dela imprime. Ela não só reflete o valor simbólico do sagrado, mas é ela própria um compromisso que une os membros da comunidade na guarda zelosa dos conteúdos que integram uma memória ancestral de conhecimento. Por isso, para o povo-de-santo, *escrever é sempre trair o sistema*. Daí a importância de experienciar o conhecer das narrativas míticas, os cânticos sagrados, os depoimentos de vida, e também de viver a valoração da fala cotidiana.

Essa tradição oral, fonte de toda a dinâmica de circulação do saber do grupo, contrasta com o valor que a escrita assumiu na sociedade moderna. Para Michel de Certeau (1994:224), escrever é uma prática mítica “moderna” porque a idéia de progresso e de história que a sociedade ocidental construiu vincula-se ao valor da *prática escriturística*. Segundo esse autor,

de modos os mais diversos, define-se portanto pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática “legítima” - científica, política, escolar etc - deve distinguir-se. “Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e reciprocamente “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição.

A tradição oral guardada pelo candomblé parece não ter se “contaminado” com esse olhar ocidental. Talvez porque a idéia de história e de progresso que detém se afaste da concepção ocidental e seja entendida como uma história de mensagens, contos, narrativas míticas que é, constantemente, atualizada por valores que vêm do passado. Essa visão de história como transmissão de mensagem significa o abandono de uma concepção unitária e global, manifestação de um saber absoluto, para ser a história também das pessoas nas suas experiências comuns, cotidianas.

Assim, a cosmovisão africana é repassada na experiência da palavra, da interação com o outro, e esse caráter experiencial marca as relações com o saber, com a construção do conhecimento. Aprender e ensinar, no terreiro, representam integrar-se à experiência da vivência diária, tarefa que para o povo do Ilê Axé Ijexá é infinita, pois, como bem expressa a labassé do terreiro, Naneuá, “ninguém mesmo sabe tudo”. Tratar o conhecimento nagô é, portanto, inserir-se na sua simbologia que se presentifica na linguagem da dança, da música, da expressão gestual, da alimentação, do vestuário, da narrativa mítica. Tudo isso edifica uma complexidade para a realidade vivenciada nos terreiros.

Este estudo considera o valor dado à linguagem oral e, também por ela, pretende reconhecer no silêncio - linguagem compreendida comumente como uma não-fala - um lugar do discurso, espaço do dizer. O silêncio, como acontecimento de linguagem, no Ilê Axé Ijexá, revela-se como uma trajetória que os seus membros percorrem para construir conhecimento.

Quase sempre naturalizado e tomado como conteúdo residual nas comunicações ordinárias, o silêncio raramente tem sido tratado como construtor de significação, principalmente no campo da educação. No caso específico do candomblé, ele não tem chamado a atenção de estudiosos da cultura africano-brasileira. Para o senso comum, silêncio e candomblé não se constitui uma parceria muito harmoniosa e mesmo para o povo-de-santo, ele não é problematizado como uma linguagem que ultrapassa o âmbito da comunicação religiosa, lugar onde o divino também se presentifica.

Historicamente, conforme Orlandi (1995), o silêncio é visto na sua concepção mística e essa maneira de percebê-lo tem sido a mais dominante porque é um tema que se ligou sempre ao sagrado e às religiões. É assim que ele foi experienciado por grupos em quase todos os períodos da história religiosa no mundo. Exemplo disso está na Grécia, onde nas sociedades pitagóricas e nos círculos órficos, o silêncio exercia importante papel. Foi assim que Pitágoras fazia exigência de anos de silêncio como forma de iniciação na ordem religiosa e

Sócrates afirmava que, quando comparado com a fala, o silêncio é bem mais decisivo que aquela, ressaltando o seu valor como forma de conhecimento.

Ainda segundo Orlandi (1995), a presença do silêncio como elemento do sagrado está na Bíblia e em Santo Agostinho. Está ainda na prática religiosa de persas, hindus, árabes, judeus na Idade Média, neoplatônicos. Da mesma forma, os místicos católicos da Contra-Reforma e os Quietistas do século XII faziam da prática da presença divina no silêncio o centro de sua religião. Assim também os religiosos da ordem monástica da Trapa fazem voto de silêncio eterno. Exemplo de sociedade que advoga o valor do silêncio é também a protestante, na ordem da Sociedade dos Amigos ou, mais particularmente, os Quakers, para quem o silêncio ocupa um lugar central. Não se pode esquecer também, os eremitas que trazem o silêncio como essência de vida, e a ordem religiosa das Carmelitas Descalças. Além dessas manifestações religiosas do silêncio, deve-se reconhecer que esse tema ocupa a música, o terreno da literatura, o texto cinematográfico.

Na ordem de outras investigações, o silêncio permeia estudos psicanalíticos (Nasio, 1989), estudos filosóficos (Beiani, 1990) e sociológicos (Steiner, 1988), semânticos (Ducrot 1972) e é temática do importante trabalho de Análise de Discurso, de Orlandi (1995), cujo lastro de análise se vincula à Escola Francesa de Análise de Discurso, mais especificamente ao teórico M. Pêcheux.

O que se pode observar, porém, é ainda uma lacuna na percepção do silêncio como articulador de relações educativas. Esse vazio de tratamento, essa atitude de negligência para com o silêncio dada pela educação instalam em mim a desconfiança de que, embora a educação esteja reconhecendo as diversas formas de conhecimento construídas pelo homem, ainda é muito comum a atitude de validar alguns em detrimento de outros. Esse olhar revela que ainda tem prevalecido um modelo de validação do conhecimento que alija todas as formulações que não estão reconhecidas pela epistemologia, como é o caso daquelas denominadas cotidiana, leiga ou empírica.

No caso particular deste estudo, a linguagem do silêncio emana exatamente daí, desse lugar que “não é visto”, que passa despercebido. Entretanto, os saberes que escapam desses lugares são procedentes, não da comprovação atestada pelos rigores avaliativos de uma ciência, mas são identificados e originam-se do dia a dia das pessoas, não obedecendo a uma sistematização rigorosa que permita à ciência concebê-los como erudito, portanto “verdadeiros”. No entanto, esses saberes cotidianos relevam a necessidade de se estabelecer uma desconfiança para com o real e o que está nele posto, porque o que este legitima, conceitua, consolida e/ou circunscreve não revela a totalidade de formas e estratégias utilizadas pelo homem para produzir e elaborar conhecimento.

Um desses saberes, no meu ponto de vista, é o silêncio que, no seu estatuto de linguagem, constitui-se espaço criativo para o conhecimento. Como tal, ele quase nunca é problematizado pelo pensamento crítico, principalmente no âmbito da educação e dos seus processos de construção. Apesar disso, a linguagem do silêncio aí está, ela habita o terreno do não-instituído, mas existe; permeia o não-concebido, mas corresponde ao vivido, ao experimentado.

Ratificando o que discuto, Orlandi (1995:37-38) afirma que

para o nosso contexto histórico-social, um homem em silêncio é um homem sem sentido. Então, o homem abre mão do risco da significação, da sua ameaça e se preenche: fala. Atulha o espaço de sons e cria a idéia de silêncio como vazio, como falta. Ao negar sua relação fundamental com o silêncio, ele apaga uma das mediações que lhe são básicas. [...] O nosso imaginário social destinou um lugar subalterno para o silêncio. Há uma ideologia da comunicação, do apagamento do silêncio, muito pronunciada nas sociedades contemporâneas. Isto se expressa pela urgência do dizer e pela multidão de linguagens que estamos submetidos no cotidiano. Ao mesmo tempo, espera-se que se esteja produzindo signos visíveis (audíveis) o

tempo todo. Ilusão de controle pelo que “aparece”: temos de estar emitindo sinais sonoros (dizíveis, visíveis) continuamente.

É nessa trajetória de perceber a linguagem cotidiana do silêncio no candomblé que esse estudo se inscreve. Aqui, o cotidiano é tomado no sentido que também lhe empresta Maffesoli (1985:146), como o lugar privilegiado de percepção do social. Segundo ele, “a vida cotidiana é constituída de micro atitudes, de criações minúsculas, de situações pontuais e totalmente efêmeras. É, *stricto sensu*, uma trama feita de minúsculos fios estreitamente tecidos, onde cada um em particular é totalmente insignificante” ou como quer Teixeira (1990:38), para quem

o cotidiano é considerado o lugar privilegiado da análise social, pois é nele que é apreendido o irracional, o não lógico, a desordem, o acaso, a diferença, isto é, a organização dos múltiplos e complexos elementos componentes de uma organização social.

Dessa maneira, considero o silêncio como uma micro atitude nas ações do cotidiano no terreiro, que emana tanto da experiência com a narrativa mítica de Oxalá, orixá cuja comunicação com os fiéis do candomblé se dá fortemente por essa linguagem, como nas conversações ordinárias em que o silêncio é produzido, negociado. Essa produção remete a entendê-lo como resistência à invasão do olhar estrangeiro para a religião, como revelador de embates da cultura africano-brasileira com o seu exterior. O silêncio é, enfim, um elemento da ordem simbólica que permite a estruturação de uma ordem social mais ampla na comunidade.

Em verdade, a categoria silêncio aqui trabalhada é vista no interior de uma trama discursiva na qual o que importa ao produtor do silêncio é a manutenção de uma cadeia comunicativa com o outro, seja para dizer que ele existe e que está num espaço comum onde trocas podem ser estabelecidas, seja sugerindo ao sujeito rever a sua relação

com o próprio saber ou para reafirmar certos conteúdos da cultura. O silêncio é lugar do imaginário, do estar-com, da reafirmação de que as relações educativas se efetivam pelo jogo intersubjetivo.

Tomo a linguagem, portanto, inserida no paradigma interacionista cuja formulação sustenta que ela é, antes de tudo, acontecimento, evento. Os fatos de linguagem são sempre interlocução em que os sujeitos, ao mesmo tempo em que os constroem, são por eles construídos. Nessa construção, considera-se as condições de aparecimento desses fatos, o que inclui o ambiente sócio-histórico e ideológico em que estes estão inscritos.

Considero a educação como processo interacional, dado entre sujeitos; uma realidade construída a partir da eleição de um conjunto de estratégias e meios que uma sociedade põe em prática para transmitir seus valores às gerações ascendentes e, dessa forma, manter o seu *ethos*, a sua identidade e a sua sobrevivência. Assim, tomo a educação como um processo em que, cotidianamente, os sujeitos constroem novas subjetividades dentro das relações sociais historicamente construídas. A educação então, se relaciona com os sentidos e as significações com que os indivíduos constroem, nas suas relações cotidianas, a representação do que sabe sobre si próprio, o seu grupo e a sociedade mais ampla. A educação é linguagem, e pensá-la assim exige entendê-la, como afirma Osakabe (1991:8),

enquanto processo constitutivo (de) e constituído (por) sujeitos. E como tal, como um processo que tem a densidade, a precariedade e a singularidade do acontecimento. Daí que não se pode pensar num processo educacional consistente sem admiti-lo como tenso, instaurado sobre a singularidade da própria temporalidade que o específico do momento implica.

Concebo a cultura como um feixe de símbolos tecidos como um texto e como tal entendo que está exposta a interpretações múltiplas, a depender dos contextos em que está construída. Nesse sentido, a

categoria religião é também vista na perspectiva formulada por Geertz (1989:104), como um “sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral”.

Diante do exposto, diria que o meu limite de inquérito para com a reflexão colocada neste estudo traduz-se na seguinte questão orientadora: como a linguagem do silêncio pode fundamentar a produção de conteúdos educacionais, em um terreiro de candomblé, organizando um modo próprio pelo qual os seus membros percebem a si próprio, o outro, e explicam o mundo?

Para efeito metodológico, o trabalho submeteu-se a divisão em capítulos, nos quais os dados coletados são discutidos e os referenciais, que sustentam as análises, são verticalizados. No capítulo I, discuto o valor simbólico do silêncio no terreiro e o afirmo como um discurso matriz, na comunidade, que edifica relações educativas de natureza interativa. No capítulo II, tomo o silêncio na sua face discursiva e analiso os jogos enunciativos que os membros do terreiro constroem para a produção do que chamo silêncio-segredo: trata-se de perceber o silêncio como discurso de resistência ao olhar do estranho à comunidade e que reflete um aprendizado tacitamente processado no grupo. O capítulo III assume o silêncio na perspectiva discursiva, sustentado na idéia de que todo dizer cala algum sentido, inscreve-se numa história: a discussão remete à percepção do silêncio em sua materialidade significativa, analisando-o inserido numa política de silenciamento, essa política revelando-se apelo à emergência de uma pedagogia que integre a cosmovisão da cultura africano-brasileira.

Como se pode observar, o silêncio é tratado em suas múltiplas faces na tessitura com a educação. Ele ultrapassa uma ordem que não é só mística, transita em outros lugares, formula-se também como resistência cultural, elaboração e transformação de conhecimento.

É pertinente acrescentar que, por estar consciente da natureza da minha proposta e do inexplorado da temática, assumo-a como desafio

e, também, como aposta na contribuição para a educação. Isso porque, no meu entendimento, ela inaugura mais uma forma de validação de conteúdos do senso comum na transformação da realidade e reafirma a educação como um processo e a linguagem como evento produzido cotidianamente, na sua historicidade. Além disso, ao perceber o silêncio como uma importante linguagem no candomblé, abre caminho à problematização e compreensão de sua produção em outros espaços educacionais.

A título de esclarecimento, registro que, embora eu tenha procurado realizar o tratamento teórico-metodológico ao longo das discussões, senti necessidade de tratá-lo, de forma objetiva, em um espaço próprio.

Este estudo está acompanhado de um glossário, em face do largo uso de termos nagô ao longo do texto. Informo, ainda, que optei por registrar uma bibliografia básica relacionada às obras referidas e fundamentais.

Finalmente, para validar o título desta dissertação *A Educação pelo Silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*, esclareço que o seu subtítulo sugere reconhecer na linguagem o caráter enfeitiçante que lhe é constitutivo. É feitiço porque é magia, o seu *verdadeiro* é apenas a expressão de uma ordem que é transitória e precária, um acontecimento que envolve a magia das pessoas, a magia das palavras, a magia do conhecimento. A linguagem como feitiço se transforma em convite para o trânsito entre as suas máscaras que, por mais que sejam retiradas, há sempre um sentido que eternamente se esconde, como se para afirmar que o feitiço mora na sua natureza polissêmica.

Cruzando pontos na tentativa de um bordado



A PERSPECTIVA TEÓRICA

Este estudo pretende compreender a dinâmica da atuação conjunta da linguagem com a educação, cuja mediação é construída pelo silêncio. A idéia foi fazer emergir, dessa relação, a configuração de um espaço pedagógico num ambiente específico, singular, religioso e de tradição africana.

Esse entrecruzamento que proponho, por si só, já exige a não fixação em apenas um lugar teórico, mas um movimento de percepção multirreferencial que abrigue diversos pontos de vista numa mesma postura paradigmática. Nesse entendimento, busco apoio teórico em algumas formulações que têm em comum a perspectiva de perceber a linguagem, a educação e a religião africana como questões dinamizadas pelo paradigma interacional. Esse, visto como o que inscreve cotidianamente o sujeito nas suas relações com as pessoas, com os objetos, com os espaços, com o temporal, com a história, construindo um sentido e uma significação para si e para o mundo, enfim uma relação que constrói saber, pela interação. Seja como base específica de análises ou como arcabouço que dá lastro à compreensão de certas questões, é nesse paradigma que inscrevo o meu olhar, a minha percepção.

Neste estudo, a primeira grande questão que se impõe é a compreensão de que o terreiro, para além do espaço religioso que institui, formula-se como sociedade e, como tal, estabelece formas de organização e funcionamento próprias. Considero, então para consubstanciar a minha análise, o terreiro como espaço de resgate e preservação cultural de valores africano-brasileiros, e considero essa dinâmica de

resgate e preservação como edificadora de uma ambiência educativa, de uma pedagogia emergente.

Por isso, considero o proposto por Geertz (1989:143), o qual entende que a religião como sistema cultural

nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. [...] a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana.

Ainda segundo Geertz (1989:144), a religião se constitui “em parte, em uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em torno dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta”.

Ainda tomando a religião como sistema cultural e a perspectiva religiosa como uma das perspectivas de percepção do mundo, mais uma vez opto pela postura teórica de Geertz (1989:126), para quem falar de “perspectiva religiosa é, por implicação, falar de uma perspectiva entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver, no seu sentido mais amplo, significando “discernir”, “apreender”, “compreender”, “entender”. A religião está compreendida como forma particular de olhar a vida, de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva estética, uma perspectiva de senso comum. Isso remete a considerar a religião e os saberes que nela circulam como um saber colocado na mesma escala axiológica de outros saberes.

Como lastro para a minha compreensão sobre o resgate epistêmico do conhecimento comum e das relações de construção do saber nele e por ele processadas pelos grupos marginalizados em seu viver - como

é o caso das comunidades-terreiro, cujo *ethos* se distancia da religião hegemônica e dos espaços educativos tradicionais, busco apoio na compreensão de Maffesoli (1985:145) que toma os pequenos fatos da vida diária como elementos que permitem compreender questões maiores da dinâmica social. O cerne do social está, então, nas microatitudes da vida cotidiana, as quais devem ser analisadas a partir de categorias como: “aceitação de vida, duplicidade, solidariedade orgânica, **silêncio**, astúcia enquanto meios de existência” (grifos meus). Dessa maneira, discuto como a vida cotidiana no terreiro e as “banalidades” que dela emergem refletem questões mais amplas da ordem social. Analiso, então, como as ações diárias dos sujeitos envolvidos no terreiro dão sustentação a um fazer pedagógico próprio, a uma prática educativa dona de singularidades. No caso específico desta abordagem, tomo o silêncio como “banal”, cotidiano, mas construtor e revelador de importantes indicadores para a compreensão da prática educativa processada num terreiro de candomblé.

A idéia de que o conhecimento possui uma natureza processual e que a sua elaboração funda-se na teia das relações sociais, numa dinâmica relacional entre sujeito-mundo, convidou-me a buscar na pedagogia humanista e libertadora de Freire (1979), apoio ao entendimento do projeto pedagógico construído no Ilê Axé Ijexá. Freire concebe o homem como um ser de relação, que edifica relações espaço-temporais com a realidade mais imediata que o circunda e o determina. Nessa direção, como ser contextualizado sócio e culturalmente, o homem não apenas está localizado num dado contexto, mas está com ele imprimindo a sua marca e deixando-se ser por ele marcado. Por isso, o homem guarda em si conotações de pluralidade, criticidade, consequência e temporalidade.

Para esse educador, o caráter de pluralidade está encerrado nas relações do homem com o mundo, na medida em que ele produz respostas aos desafios desse mundo, e é por e nesse jogo que o homem reflete e produz novos conteúdos às exigências do seu cotidiano. A criticidade reside na atitude reflexiva que faz o homem transgredir,

discernir, transcender, distinguir, o que é e não é melhor ao seu projeto existencial. Da capacidade de discernir emerge a sua consciência de temporalidade do que é presente, passado e futuro. Segundo a pedagogia freireana, essas características, que apontam para o modo do homem relacionar-se com o seu contexto, possibilitam que ele se torne um ser que cria e recria a sua ambiência, respondendo aos seus desafios, auto-objetivando-se, discernindo e promovendo a transformação da história e da cultura.

Esta concepção é, portanto, compreendida dentro da esfera da cultura e é novamente em Geertz (1989:15) que eu me apoio para compreender a cultura como um conceito essencialmente semiótico em que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, daí afirmar que “assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental, em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.”

Na ancoragem dos postulados acima, considero a linguagem como cerne para o meu estudo, entendendo-a como elemento revelador e de compreensão das relações educativas estabelecidas no terreno.

É preciso considerar para isso que as comunidades de candomblé constituem-se ágrafas, no que se refere à manutenção dos seus fundamentos, acreditando que o registro escrito fere o sistema do povo-de-santo e somente a relação face a face e os ensinamentos boca-ouvido traduzem com fidelidade o que pensam, o que transmitem. Então, dado o valor que tem a oralidade para o grupo, é também nas conversações cotidianas que centro a minha atenção.

A linguagem está compreendida na dinâmica do resgate e da preservação da cultura do grupo. Ela é tomada, em termos gerais e em coerência com a concepção de educação adotada, na sua aceção de interação. A consequência desse entendimento é o rompimento com a compreensão do fenômeno da linguagem circunscrito apenas ao código, como apregoado pela estudos estruturalistas. Aqui, a linguagem

passa do estatuto de ideologicamente neutra (estatuto embutido na consideração dicotômica língua/fala, como sendo a-histórica, natural), para ser perpassada por embates subjetivos e sociais. A linguagem é vista a partir disso, como um modo de produção social. O trabalho dos sujeitos na e pela linguagem é um trabalho constitutivo, não existindo, portanto, o sujeito fora da linguagem e vice-versa. Nessa concepção interacionista sujeitos e linguagem são constituídos e engendram uma dinâmica na qual se constroem e se interdependem. Considero aqui a função subjetiva da linguagem e o seu valor sendo evidenciado do ponto de vista do seu uso e de seus usuários. Esta acepção de linguagem se constitui fio condutor da análise, entretanto, a depender da recor-rência dos dados, ela poderá ser vista no interior do dialogismo bakhtiniano ou da análise do discurso de orientação francesa, mas sempre compreendida como processo interacional.

Na perspectiva da interação e para operacionalizar a postura paradigmática na qual me inscrevo, tomo, como categoria compreensiva do objetivo que norteia este estudo, a linguagem do silêncio. Considero o silêncio como um discurso. O discurso entendido como instância da linguagem e esta se constituindo como a sua possibilidade de realização.

O conceito de discurso no qual sustento a abordagem do silêncio está alicerçado na interdependência enunciado x enunciação. Enunciado entendido como produto lingüístico e enunciação como a trajetória de produção do enunciado, o seu ato produtor. Ou ainda: o primeiro, como fenômeno lingüístico e a enunciação como fenômeno extra-lingüístico. A enunciação, conceito fundamental no interior de uma concepção de linguagem enquanto interação, está compreendida como um ato individual, momento único e não passível de reprodução, dos conteúdos de expressão de sujeitos historicamente determinados no tempo e no espaço. Considero, nessa perspectiva, que todo dizer é produtor, mas é também produção cujos efeitos de sentidos decorrem das relações estabelecidas entre o sujeito que produz, os lugares de onde diz, para quem diz, como registra a sua expressão enunciativa e

quais outros dizeres essa expressão condensa ou recupera.

Tomado como uma prática discursiva, trabalho de ação e interação da linguagem, o silêncio revela, em sua opacidade, elementos simbólicos e culturais. Especialmente no candomblé, o silêncio se revela como fala, como dizer, porque nas comunidades-terreiro o seu valor é fundante à medida em que ter a capacidade de “silenciar” é condição fundamental para ser considerado na comunidade. Procuo concretizar esse pensamento tornando aproximado o valor simbólico do silêncio àquele que possui a palavra para o povo-de-santo, como transmissora de axé. Busco em Santos (1975), Póvoas (1989), Sodré (1988), Wondji (1996) e Heidegger (1993) a reafirmação desse valor, discutindo que, embora o silêncio esteja “naturalizado” nas interações cotidianas e colocado como assunto de segunda ordem para a maioria dos estudiosos, ele sugere novas formas do sujeito estar no mundo, de se relacionar com o outro, de construir estratégias de sobrevivência no coletivo. Nessa perspectiva, busco, nos estudos antropológicos, filosóficos e etnográficos, a compreensão do silêncio como mito e os significados que essa simbologia deixa vaziar.

Por conta dessas constatações, analiso, em termos pragmáticos, os jogos enunciativos que presentificam o silêncio como dono de regras próprias e princípios discursivos definidos e definidores de estratégias de interação entre sujeitos. Embora o silêncio não tenha sido tomado como categoria específica por este teórico, procuro em Bakhtin (1992) a compreensão dos esquemas de “negociação” operados pelos interlocutores nas suas formas de produzir o silêncio e dar-lhe sentido.

Recupero assim, o dialogismo bakhtiniano, quando este postula que a produção e a compreensão de todo enunciado só pode se dar no contexto dos enunciados que o precederam. Todo discurso, na formulação de Bakhtin (1986:113), está constituído na fronteira entre aquilo que é seu e aquilo que é do outro. A linguagem, então, não é algo neutro e o dialogismo passa a ser uma condição constitutiva do sentido. Nessa direção, ele expressa que

na realidade, toda palavra comporta “duas faces”. Ela é determinada tanto pelo fato de que precede “de” alguém, como pelo fato de que se dirige “para” alguém. Ela constitui justamente o “produto” da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a “um” em relação ao “outro”. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade [...] A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor.

Esse quadro de formulações apóia, principalmente, a discussão que enceto quando afirmo existir, no jogo da constituição do silêncio, processos históricos e sociais, pois essa constituição encontra motivação no contexto social a que se vincula o sujeito da enunciação. Recorro a Foucault (1971) para também explicar o controle de discursos que nesse espaço se efetiva e as formações imaginárias que os sujeitos constroem na interlocução. Osakabe (1991) e Geraldi (1993) fornecem os quadros de configuração dessas formações a nível prático.

A proposta para compreensão do silêncio como discurso ganha realce também apoiada nos pressupostos defendidos pela Análise do Discurso (AD) de linha francesa, pois considero o discurso, apoiando-me em Pêcheux (1969), não como processo de simples transmissão de informações, mas como efeitos de sentidos. Nessa linha teórica, busco discutir em Orlandi (1995), autora cuja orientação teórica se vincula à AD de linha francesa, o silêncio como fundante ao dizer e também como efeito de uma política de silenciamento nascida das relações de poder estabelecidas na interlocução. Assim, para fundamentar a configuração da prática educativa processada no terreiro pela compreensão de uma tipologia discursiva, recorro à categoria trazida por Orlandi (1987) para quem o discurso se efetiva na tensão entre os eixos parafrástico e polissêmico. Um que se inscreve no eixo do mesmo, da repetição e o outro que se inclina para a inauguração do novo.

O quadro apresentado, em verdade, espelha as linhas teóricas

básicas nas quais me inscrevo. Entretanto, ao longo das discussões que opero, recorro, aqui e ali, e não na mesma dimensão, a referências trazidas por outros autores.

A OPÇÃO METODOLÓGICA

Um tema como o que proponho, *A Educação pelo Silêncio*, não parece trazer, facilmente, para ele, uma metodologia de trabalho, principalmente quando se tem em vista um entrelaçamento da educação com a linguagem, dois terrenos nos quais a dinamicidade é constitutiva. Some-se a isso o fato de que esses processos são vistos num terreno de candomblé, espaço que já atraiu um bom número de estudos etnológicos, sociológicos, antropológicos, mas sobre o qual muito pouco foi visto no plano da educação e da linguagem.

O trabalho com o silêncio, o seu caráter fluido, opaco, não-calculável, não segmentável, requer lançar mão de um procedimento analítico significando muito mais do que a visão cartesiana empresta ao termo análise (trabalho de fragmentação do todo, tendo em vista uma síntese explicativa de um fenômeno). Se tomarmos o silêncio na complexidade que encerra, esta entendida como quer Ardoino (apud Burhnam, 1993), como “o que contém, engloba(...), o que reúne diversos elementos distintos, até mesmo heterogêneos, envolvendo uma polissemia notável”, é preciso admitir que a linguagem do silêncio chama para si uma nova compreensão de análise, aquela que remete, como afirma Burhnam (1993), a “acompanhar o processo, compreendê-lo, apreendê-lo mais globalmente através da familiarização, nele reconhecendo a relativamente irremediável opacidade que o caracteriza”. A análise, diz a educadora,

passa a ser, também (diferentemente da explicação racional que o outro estatuto de análise exige) produzir a explicitação, a elucidação desse processo sem procurar interromper o seu movimento, mas realizar esta produção ao mesmo tempo em que tal processo se renova, se recria, na dinâmica intersubjetiva da penetração na sua intimidade, na multiplicidade de significados, na possibilidade de negação de si mesmo, que caracteriza o sujeito das relações sociais.

Isso ratifica o desafio que tive de percorrer neste estudo. Ao longo da definição da proposta metodológica, uma questão sempre se impunha: como pesquisar algo que é não-representável e cuja observação não pode ser feita pelos métodos correntes? Como percebê-lo, em um percurso metodológico atrelado à educação? Pela análise de dados estatísticos ou pela regularidade de processos de fala, por exemplo? Segundo Orlandi (1995:57),

esses métodos [...] são a própria negação do silêncio como matéria significativa diferente e específica. Assim, a dificuldade na análise - quando se coloca a questão do silêncio - não é, como para outras disciplinas da linguagem, ora excesso de dados, ora falta de teoria, mas sim a necessidade de ruptura [...] mais do que “marcas” (paradigma da demonstração) temos “pistas” (conjecturas). Para analisar o silêncio é assim preciso fazer intervir a teoria enquanto crítica.

Essa fala proposta pela autora me faz retomar a trajetória de contato com o meu tema de pesquisa e as exigências metodológicas por ele apontadas.

Para espelhar melhor essas exigências, retrato, a seguir, alguns passos que considere imprescindíveis à construção de um fazer metodológico, quais sejam: a experiência de sentir o silêncio, a convivência próxima com a comunidade. Isso concorreu, de forma decisiva, à delimitação do tema, à seleção de processos de análise, à construção do

corpus da pesquisa, à ancoragem de orientações teóricas. Acredito que essas etapas retratam como a teoria deve ser buscada sempre, num processo de pesquisa qualitativa, a partir da experiência.

SENTIR O SILÊNCIO: UMA EXIGÊNCIA EM MIM

Quando iniciei a configuração do meu projeto de dissertação, o silêncio como temática se apresentava como uma das questões que me possibilitariam compreender, entre outras que se evidenciavam, a emergência de um espaço pedagógico no terreiro de candomblé. Essa questão surgia de um contato que havia estabelecido no terreiro, por conta de uma monografia realizada em parceria, sobre a construção do conhecimento numa comunidade nagô, o Ilê Axé Ijexá. Eu intuía que o silêncio daquela comunidade deixava vazar significações que se inseriam não só na ordem do cultural, mas também do pedagógico. Mas, de maneira transparente, o que se apresentava para mim era a presença que o silêncio impunha nos rituais religiosos, o que o ligava diretamente a seu entendimento como lugar de meditação e de espiritualidade. A fase que marcou a minha experiência no candomblé, que teve início no ano de 1995, me fez sentir o silêncio em suas várias faces.

A primeira delas foi a experiência profunda em grandeza, rica de acontecimentos: a festa de Oxalá e o silêncio que ela traduz, da qual falo no primeiro capítulo dessa reflexão. Vivi a experiência de passar alguns dias no terreiro e silenciar nas doze horas que se faz em homenagem a Oxalá. Horas de sentimento do silêncio. Isso me fez perceber a sua importância enquanto símbolo para a comunidade e ratificou em mim a descon-fiança de que ele perpassava outros campos, emanava de um referencial mítico, mas o atravessava e atingia modos de comportamentos, forma de encarar a vida, edificava estratégias de resistência, construía saber.

A fase da experiência primeira também faz-me lembrar o próprio processo de minha entrada no terreiro que esteve submetido à anuência

do conselho religioso da Casa. O acolhimento na comunidade então, naquele momento, dava-se legalmente. Entretanto, aos poucos, fui percebendo que acolher, para o povo-de-santo, tinha uma significação que ultrapassava essa legalidade de ingresso na comunidade. A condição de não-iniciada dava-me a compreensão, cada vez mais clara, disso. O grupo, apesar de cortês e afetuoso, guardava um silêncio imposto pela minha presença e já aí questões da ordem do falar e não-falar, do dizer e não-dizer se evidenciavam. Isso impunha o convite a uma observação vivencial, à experiência do sentir, através da participação nas práticas do cotidiano, como as pessoas se relacionavam, como as experiências eram vividas. Era aí que eu experimentava a acolhida menos desarmada e as resistências a minha presença se faziam em nós cujas cordas estavam mais soltas.

Então, veio a participação em cerimônias que antecedem as festas públicas, na preparação das festas, nos rituais diversos, no padê de Exu, nos boris, na inauguração de pejis, nas folia do bumba-meu-boi durante a festa dos Ibeji. A depender da natureza da cerimônia participava, ora como alguém que integrava a roda, cantava e dançava para os orixás (no padê, por exemplo, na folia do bumba ou numa cerimônia de plantio de árvore); ora como alguém que integrava o grupo, em outras condições. A essa altura eu já tinha roupas especiais para tal fim. Acompanhava as reuniões do grupo, ouvia os assuntos mais domésticos, participava das festas civis, partilhava afazeres rotineiros. Freqüentava o seu cotidiano mais familiar. Entrei nas regras da comunidade, hospedava-me com eles, acordava na madrugada, quando necessário e, aos poucos, estabelecia com as pessoas uma relação que me fazia ouvir os seus afetos, os seus sonhos, as suas histórias de vida. E eles, do meu lado, significavam também essa partilha, e eu assumia o desprendimento do caçador que se deixa transformar em caça. E isso me fazia acreditar, cada vez mais, que o cotidiano trazia uma riqueza que o faz mesmo “fermento da história”. História que eu construía, sentindo e ouvindo os outros, sendo ouvida pelas pessoas. História que se construía pelos silêncios do/no Ijexá.

Ao final de um ano no terreiro, eu já integrava a equipe que produzia e editava o Jornal Tàkàdá, informativo da comunidade e, cada vez mais, o tema do silêncio me intrigava, formulava em mim convites. A essa altura, o meu caderno de campo, instrumento de registros das observações feitas, já se constituía num rico material de análise.

O interessante é que, mesmo a despeito de toda a integração, as questões de ordem do não-dizer permaneciam e me faziam seduzida pelo silêncio que aí se instalava. A minha condição de não-iniciada marcava resistência à abertura de certos assuntos, imprimia tangenciamentos a temas e respostas monossilábicas para as minhas curiosidades. Daí a decisão por entender a(s) ordem(s) desses não-ditos. E o silêncio tomava corpo. Nascia o olhar para o silêncio-segredo, tema do segundo capítulo deste estudo. Eu confirmava as minhas suspeitas de que o silêncio perpassava outros campos, espelhava a marca da história vivida pelo povo-de-santo. Agora, ele tinha a face da resistência. Simultaneamente, as outras questões que originalmente faziam parte do estudo ganhavam menor dimensão.

A convivência efetiva com o terreiro, que, inclusive, se dava em quase todos os finais de semana, levou-me a Nazaré das Farinhas, cidade próxima a Salvador (BA), para acompanhar a comunidade numa festa religiosa: a festa de lansan. Nessa festa, também o cotidiano se revelou importante para a compreensão da migração que o silêncio opera. Uma conversa de uma criança de nove anos de idade que “segredava” para mim os seus desejos, veio confirmar a necessidade de perceber o silêncio em sua materialidade histórica, como processo e produto resultante de embates que se dão de uma forma mais ampla, no social. Nascia a idéia do terceiro capítulo da nossa dissertação, a de ouvir a significação do silêncio no seu embate entre o próprio terreiro e o seu exterior, a escola.

Percebia então que esse mesmo silêncio, que assumia várias faces apontava, em cada uma delas, uma via para perceber a constituição do espaço pedagógico do terreiro. Aí, não havia mais recuo, o silêncio tomava os espaços, ganhava força, se corporificava. Era ele a temática

do meu estudo, mais tarde formalmente transformada em projeto de pesquisa. Queria entender como a educação se dinamizava pelo silêncio.

QUEM SE FEZ PARCEIRO DE CAMINHADA METODOLÓGICA

A essa altura, a minha experiência, as construções operadas no cotidiano já me deixavam mapear um caminho metodológico coerente, que não rompesse (por estar instituindo uma pesquisa) com a observação experiencial, com a ligação que havia construído com o grupo e que desse conta de tratar o silêncio e a educação como processo de interação cotidiana. Já estava claro para mim o fato de estar inscrevendo-me numa postura metodológica de análise do microssocial, da análise das situações menores, consideradas pela macrosociologia como uma “categoria residual”.

Daí encontrar apoio, também, na Abordagem Transversal proposta por René Barbier (1993:3), referencial teórico-metodológico que postula a necessidade de que em toda situação de pesquisa, educação ou na vida comum, haja três tipos de escuta: a científica-clínica, que caracteriza a pesquisa-ação; a mito-poética e existencial, que busca entender os sentimentos que ligam os membros de um grupo a sua história mítica, por exemplo; e a espiritual filosófica, que se define como a escuta dos valores últimos, que dão um sentido à vida de um sujeito (indivíduo ou grupo), e esclarecem suas práticas. Para esse autor,

o grupo, como cada um de nós, precisa da interpelação do “outro” para encaminhar-se a seus valores últimos e para deles fazer uma verdadeira força interior. Não do outro que se arroga “grande interpretador” e que procura dizer quem você é em função de referentes totalmente externos a você. Mas do outro como espelho ativo, capaz de entrar em conflito com você para lhe fazer descobrir, na relação humana, [...] os valores essenciais do seu devir.

Foi nessa trajetória, principalmente tentando percorrer as duas últimas escutas anunciadas acima, que deixei que a escuta do silêncio se fizesse em mim e no outro, sem tentar uma interpretação rígida dos fatos que se apresentavam. Exerci uma escuta que se efetivava nos mais diferentes espaços: barracão, pia de prato, fogão de lenha, conversas em rodas informais etc, no “lugar-acontecimento” que, na expressão de Barbier (1993:6)

é, muitas vezes, frutificante para a pesquisa [...] o lugar que emerge de um acontecimento imprevisto, muitas vezes dramático. Nesse “lugar-acontecimento” desabrocham com todo seu vigor, o imaginário e os estereótipos enraizados do grupo.

Isso me ajudava a observar a percepção que o silêncio tinha para o grupo, em função mesmo das relações que estabeleciam entre si. Foram esses lugares-acontecimento que me auxiliaram a confirmar também as singularidades daquele grupo, as relações hierárquicas, a conhecer os modelos cósmicos a que cada membro se filiava, por exemplo.

Por conta dessa compreensão, apliquei, junto a uma colega pesquisadora, uma vivência de pesquisa com o grupo, que esteve fundamentada na Sociopoética (Gauthier, 1996:6), considerada como

uma teoria do conhecimento do social pelos seus próprios atores [...] ela institui condições de produção de dados que pretendem despertar a poética social, isto é, as forças criativas dos grupos e dos indivíduos, tal como existem - geralmente recalçadas, silenciadas, ignoradas.

A vivência consistiu na reunião de um grupo de pessoas, de diferentes modelos cósmicos e tempo de iniciação no terreiro, portanto idosos, crianças, adolescentes e jovens, homens e mulheres de diferentes faixas etárias. Através da escolha de cartas de *tarot*, os participantes discorriam sobre como a figura ali impressa refletia a sua trajetória de aprendizado na comunidade. Essa experiência permitiu interagir com o

grupo, no sentido de captar importantes questões epistemológicas sobre as relações educativas no terreiro que outras técnicas de pesquisa não oportunizariam. Essa vivência indicou-me também alguns caminhos que eu deveria seguir na trajetória metodológica. Essa, seguramente, teria como componente principal a compreensão não dos produtos da pesquisa, mas de seus próprios processos.

Ao lado dessa escuta sensível que promovi, deixava-me ser povoada pelo estranhamento das coisas e dos acontecimentos que me rodeavam. Como num tecido, vivi a experiência de também ver impressos em mim vários bordados. Fui, então, buscando parceiros para percorrer um caminho metodológico que me desse conta da cotidianidade emergente que trazia à tona a linguagem do silêncio, imprimindo dinâmica às relações educativas.

A idéia que se consolidava era a de compreender como as experiências humanas no terreiro eram produzidas, aceitas, contestadas, legitimadas, dentro da dinâmica da vida diária.

Foi então que vi na etnometodologia (Coulon, 1990), também, um caminho necessário ao meu fazer como pesquisadora. Os seus postulados de: respeito à integridade dos fenômenos estudados, de consideração dos indivíduos em seus contextos naturais, de crença em que a estrutura e a ordem sociais não têm existência independente dos indivíduos que as constroem, da visão do indivíduo (como ator social que, ao mesmo tempo em que é socializado pela interação, esta também é gerada por ele), me asseguravam um caminho mais seguro à minha caminhada metodológica.

COMO FOTOGRAFEI AS SITUAÇÕES NA COLETA DE DADOS

A etnometodologia considera a ação individual como ponto de origem da observação, postulando também que análise de qualquer fenômeno social deve ser feita do ponto de vista dos seus participantes,

a partir das negociações de sentido que engendram.

Isso me fez pensar nos instrumentos de coleta de dados e nos procedimentos dessa coleta. Interessou-me, então, perceber o silêncio e as relações educativas que ele dinamiza. Como me interessava perceber não só a compreensão que os membros da comunidade possuíam a respeito do silêncio, mas o seu acontecimento discursivo dado em situações naturais, os dados foram coletados a partir de três procedimentos básicos: entrevistas semi-estruturadas, individuais e em grupo; depoimentos de vida e conversações ordinárias que eu vivenciava como protagonista ou como ouvinte.

As entrevistas, em verdade, apresentavam um fio condutor, estavam sempre relacionadas à compreensão do silêncio ligado à experiência individual, não obedeciam, naturalmente a uma rigidez, o que me facultava a intervenção para a formulação de novas questões. Os depoimentos de vida eram, quase sempre, vinculados às narrativas míticas sobre os orixás. A coleta das conversações ordinárias exigiram de mim um olhar atento na percepção do acontecimento enunciativo. Porque acontecimentos, eles apareciam nos momentos e nos horários os mais imprevistos, exigindo um esforço na sua captação. Muitas vezes eles aconteciam, como está registrado nos capítulos seguintes, em meio a uma cerimônia em que não se podia gravar e, então, o registro acontecia *a posteriori*, o que exigia a “precisão” da memória para ser fiel ao acontecimento. Outras vezes, de maneira inusitada, no fogão, na pia de pratos, na madrugada, nas reuniões, nos grupos de trabalho etc. Mas, foi exatamente essa linguagem-acontecimento que me permitiu recolher uma gama significativa de informações que as entrevistas não oportunizariam ou que, muitas vezes, deixavam subjacentes. Isso também exigiu a minha presença constante no terreiro, nos finais de semana e em todas as festas e “obrigações” (rituais internos) do calendário litúrgico, comemorações sócio-religiosas, aniversários etc.

As conversações se apresentavam como processo de interação, composto, na acepção discursiva, de cenas enunciativas que eram

constituídas pelas falas de seus protagonistas e pela situação contextual, o que me oportunizou verificar como a compreensão dos mecanismos discursivos davam conta da relação da linguagem com a educação. As conversações foram tomadas como microatitudes capazes de revelar questões maiores da ordem do social, a exemplo do estabelecimento de regras, da utilização comum de procedimentos diretamente ligados a formas de compreender o simbólico, o social e as relações que neles são estabelecidas.

Na etnometodologia, encontrei em Coulon (1995) a afirmação de que a linguagem que acontece na cotidianidade mais banal reflete uma competência e um conhecimento aprofundado e detalhado da estrutura social.

Como se pode perceber, esse procedimento de coleta, além de exigir a presença efetiva do pesquisador no ambiente da pesquisa, considera um tempo dado pela própria dinâmica do grupo. O tempo da coleta desses dados não pôde portanto estar “amarrado” na fixidez do cronograma institucional da pesquisa. A coleta esteve submetida ao aqui-agora do acontecimento discursivo. Esse procedimento ratifica a natureza processual da pesquisa que toma a realidade cotidiana como criada por seus atores, não sendo um dado pré-existente. Então a noção que emerge é a de funcionamento. O que importou nessa fase foi dar destaque ao modo de funcionamento dos fatos de educação e de linguagem, entendendo-os dentro das suas condições contextuais de aparecimento. Isso representou situar protagonistas e os objetos dos seus discursos.

É exatamente essa ênfase no acontecimento que a etnometodologia postula. Ela enfatiza a importância de pesquisas do interior das cenas que são óbvias e corriqueiras, porque essas cenas vão revelar as relações entre as pessoas, as regras estabelecidas, normalmente invisíveis: tão habituais e próximas que não são percebidas.

OS PROTAGONISTAS DA PESQUISA

A seleção dos membros do terreiro para a participação na pesquisa obedeceu a diferentes parâmetros, a depender dos objetivos imediatos para a coleta de dados. Foi assim que, nas entrevistas que objetivavam compreender a percepção do grupo sobre o silêncio, o segredo e o seu valor simbólico, diferentes membros foram ouvidos. Os critérios para a sua seleção obedeceram ao tempo de iniciação no terreiro (o que deixa emergir um sentido dado pela experiência com a comunidade), o modelo cósmico de filiação (orixá de cabeça) e a ocupação de diferentes cargos na hierarquia da comunidade.

Como se pode ver, apesar de posicionarem-se, nesse mesmo conjunto, pessoas dos sexos masculino e feminino e faixas etárias diversas, esses dados não eram relevantes para o nosso estudo. Isso se explica pelo fato de, no terreiro, as relações serem pautadas nos modelos cósmicos, o que significa que uma mulher pode ter orixá masculino de “cabeça” e um homem um orixá feminino. Esse fato é fundamental para o auto-conhecimento, a compreensão dos referenciais de vida e do estabelecimento das relações com o parceiro. Do mesmo modo, a faixa etária não é um dado relevante, tendo em vista que essa, quase nunca, coincide com o tempo de entrada do membro na comunidade. Assim, um jovem pode ser mais-velho no terreiro que uma pessoa de mais idade cronológica, pelo fato de ter sido iniciado antes. O que me interessou, então, foi o conhecimento iniciático.

A coleta dos depoimentos de vida obedeceu ao mesmo critério de seleção dos protagonistas, acima descrita. Nessa fase, entre entrevistas e depoimentos, foram ouvidos 41 membros da comunidade que se constitui de mais de 90 pessoas com presenças constantes e umas vinte espalhadas por outras cidades e estados.

Os dados coletados nas conversações cotidianas foram colhidos no acontecimento discursivo, naturalmente não obedecendo à seleção prévia dos sujeitos. A coleta de dados esteve submetida ao seu aparecimento. No tratamento que dispensei aos dados, entretanto, esses

eventos discursivos foram compreendidos a partir das regularidades que apresentavam. Isso pode ser verificado nos capítulos seguintes.

O ESPAÇO DA PESQUISA: O TERREIRO, ESSE LUGAR DA HISTÓRIA, DA FESTA E DO SILÊNCIO

[...] Em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós, não tirando um destes dias por causa de dia santo; Não nos obrigar a fazer camboas nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mandar chamar os seus pretos de Minas; Poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e cada um poderemos tirar jacarandás ou qualquer pau sem darmos parte para isso; Brincar, folgar e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos impeça nem seja preciso pedir licença (Reis:1989).

Este fragmento de manifesto, produzido num tempo distante por escravos do Engenho de Santana (Ilhéus,BA), recupera uma marca da história do Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé situado em Itabuna (BA).

Esse engenho, espaço-herança da presença escrava na Região do Cacau, abrigou Mejjigan: escrava vinda da África, das terras por onde corre o rio Oshun. Mejjigan, cabeça de Oxum. Dela, o axé, a herança de sucessores que garantiram a permanência da sua fé, da sua força, do seu axé. Em Itabuna, a sua marca: O Ilê Axé Ijexá, Casa de origem nagô, filiada à nação Ijexá, conduzida pelo babalorixá Ruy do Carmo Póvoas, descendente de Mejjigan pelo lado materno.

Fundado em 1975 e funcionando no Bairro Santa Inês, o Ilê Axé Ijexá é uma comunidade que conta com noventa membros. Seu patrono

é Oxalá, orixá da criação, por isso é considerada pelos seus fiéis como uma casa branca.

O funcionamento do terreiro é de responsabilidade de uma administração superior e de um ministério sacerdotal. Essa administração tem a função de direção do terreiro, estando subdividida em: Presidência do Ijexá, executora das decisões religiosas e civis e Conselho de Egbón-Mi, responsável pela administração das questões religiosas. Ao ministério sacerdotal cabe o exercício das funções de direção. Compõem esse ministério: o babalorixá sacerdote superior, o Corpo dos Oloyê, responsável pela rotina dos trabalhos litúrgicos, disciplina, hierarquia e obrigações, e o Grande Conselho Agbá, que executa ações de conservação, transmissão e continuidade dos fundamentos do terreiro.

No rol de atividades do Ilê Axé Ijexá integram-se ações de terapia alternativa nos moldes africanos, ofícios religiosos, festividades, lazer, informação, assistência social, cultivo de ervas medicinais, cursos, oficinas vivenciais.

O seu espaço físico recobre uma área de seis mil metros quadrados distribuídos entre o espaço civil, espaço ritual e de mata. A exemplo de outros terreiros de candomblé, no Ijexá tem áreas reservadas ao culto de vários orixás, oriundos dos mais diversos lugares da África. Os cultos aos diversos orixás, que, no continente africano, aconteciam nas diversas cidades-estado (Ilexá, Oió, Keto, Ijebu, Iré, Ejigbo etc.) também acontecem no Ilê. Esses espaços africanos são simbolizados por casas que compõem o panteão africano-brasileiro. Por isso, no Ijexá, existem a mata de Oxóssi, a fonte de Oxum, as casas de Xangô, Obaluyaiê, Ossáin, Oiá, Oxalá, Exu, Oxóssi e Egun, o que o faz parecido, em sua redimensão, com uma miniatura da África.

A minha opção em selecionar o terreiro Ilê Axé Ijexá, para ser o meu espaço de pesquisa, justifica-se porque é um espaço cujo funcionamento da estrutura administrativa atesta a sua organização; ele congrega uma associação, reconhecidamente, de utilidade pública, que presta atendimento a várias comunidades da Região Cacaueira; é uma das mais antigas comunidades religiosas de tradição africana no eixo

de influência da Universidade Estadual de Santa Cruz; comporta um número significativo de membros, além de ser um terreiro fiado à nação Ijexá, um dos poucos existentes no Brasil.

DE UM SILÊNCIO, MUITOS

Recolhidos os dados, busquei ordená-los em três grandes categorias:

- a) a primeira, que permite perceber o silêncio como um símbolo. Integrando um referencial mítico, o silêncio possibilita uma relação com o saber. Uma relação que aponta para um auto-conhecimento, engendra formas de convivência no grupo e constrói representações acerca das relações educativas processadas no terreiro;
- b) A segunda categoria, que remete ao silêncio-segredo, na qual tomo a linguagem como forma de construir resistência à preservação do patrimônio simbólico do grupo e produzir saber;
- c) A terceira categoria que reflete uma das faces que o silêncio constrói, a de ser também apelo a um reconhecimento da cultura africano-brasileira. Trata-se de tomar o silêncio, na sua natureza histórico-social e nas relações que estabelece com o próprio grupo e com o seu exterior, no caso a escola.

Tecendo redes de silêncio



POR UMA PEDAGOGIA DA EXISTÊNCIA: A FACE SIMBÓLICA DO SILÊNCIO

APRENDER A PALAVRA: GESTO INAUGURAL

As discussões em torno do valor da palavra sempre se evidenciaram como preocupação nos mais diferentes campos do conhecimento. As interpretações que a cercam são múltiplas. Passando pelo campo do religioso - palavra como verbo primordial que se faz ação - vista como código, signo, ato ou atividade, no campo dos estudos da linguagem, a palavra é sempre mantida como elo simbólico entre indivíduos e/ou grupos, instalando sentidos no fazer humano.

De um modo geral, em trajetória contrária à palavra, o silêncio tem sido encarado como uma expressão “residual”, habitando o terreno do óbvio, algo que o homem produz, cotidianamente, mas que não encerra grandes significados e nem suscita a atenção de áreas que não incluem a linguagem como objeto de investigação. Duas posições estão aí reveladas: a primeira delas aponta para pensar que a questão do silêncio se circunscreve apenas ao universo do lingüístico-discursivo, a segunda sugere que essa linguagem não está discutida como desencadeadora de processos pedagógicos, nem como capaz de estar relacionada com a construção de subjetividades e a produção de conhecimento.

O silêncio, entretanto, está implicado nas interações e regularidades da comunicação diária entre os homens, do mesmo modo que a palavra e, como esta, é revelador de sentidos. Dizer e calar são faces de uma mesma dinâmica que impele o homem à busca incessante de significados para o mundo.

No candomblé, essas duas faces da interação humana dadas pela linguagem - a palavra e o silêncio - estão intimamente relacionadas, principalmente quando são tomadas na sua capacidade de instaurar um espaço de concretização da pedagogia de filiação africana.

Nessa direção, para discutir o valor do silêncio, como elemento que também edifica relações educativas e produz saber, é importante recuperar o papel que desempenha a oralidade na dinâmica das comunidades-terreiro. Nessas comunidades, as relações interpessoais se dão pelas interações face-a-face e predominantemente, pela prática da linguagem oral. Santos (1986:52), afirma que

uma das mais importantes características da religião Nàgo é que ela se transmite oralmente. Esta forma de transmissão particular tem conseqüências muito ricas e muito profundas e é tão importante que se pode afirmar que se constitui no princípio de base de todo o sistema ou, se se quer, na sua conseqüência.

Essa transmissão oral tem para o povo-de-santo uma significação especial, a medida em que é ela a asseguradora da transmissão de preceitos e segredos que fazem parte do seu patrimônio ancestral africano, conforme ratifica Póvoas (1989:5),

para fazer face a uma série de pressões e opressões, o candomblé criou artifícios que permitem conservar toda herança cultural, transformando pedaços do Brasil em verdadeiras miniaturas da África. Um dos fatores que ocasiona o equilíbrio e a sobrevivência do terreiro é a preocupação com a língua. Escrever é trair o sistema, por isso a comunicação se estabelece de boca-ouvido. [...] não aceitando a escrita para registrar e perpetuar os segredos dos òrisà, a comunidade do candomblé confiou apenas no sistema de transmissão boca-ouvido. E durante 400 anos assim tem acontecido na Bahia, cada geração velando e transmitindo o preceito.”

Santos (1986:47), ao discutir o espaço do candomblé como sistema dinâmico que presentifica o axé, coloca em relevância o papel que a transmissão oral desempenha nessa dinâmica. Para a autora, o axé é distribuído e comunicado através dos mais diferentes veículos e/ou objetos-símbolos. Dentre esses elementos simbólicos estão, por exemplo, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e também a *palavra pronunciada*. Segundo Santos (1986:47),

Duas pessoas, ao menos, são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O àse e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dá vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de àse, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização.

Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de àse, pronunciada com o hálito - veículo existencial - com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere.

Para o povo-de-santo a palavra tem um valor simbólico especial, exatamente porque tem poder de ação, de sair de um sujeito para outro. É assim que, para o integrante do candomblé, ela possui um caráter sagrado. Isso é retomado por Santos (1986: 47), quando afirma que:

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissoluvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para se transmitir à se, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas.

Essa atitude para com a palavra pode ser constatada na forma como os membros do terreiro se comunicam com os Orixás, como, por exemplo, na maneira como formulam um pedido. Para os membros do candomblé, essa comunicação não deve ser apenas pensada, mas articulada em som, sendo esse som capaz de instaurar movimento. É assim que nas comunidades-terreiro, na comunicação que se estabelece com as divindades, os pedidos são pronunciados junto aos objetos em oferta, porque assim procedido, a força e o poder da palavra articulada traz a concretude, a materialidade daquilo que está sendo requerido. Do mesmo modo que é comum aos fiéis do candomblé, ao relacionar a sua fala a ações que gostariam de ver acontecer, fazê-lo sempre pelo uso de frases afirmativas e nunca sob condicionais.

Como se pode perceber, no espaço do terreiro a palavra tem poder que induz à ação, e é através da materialidade de seu som que ela pode atingir um outro sujeito. Segundo Sodré (1988:96b),

a transmissão do axé implica na comunicação de um cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante porque pressupõe hábito - logo, vida e história do emissor. Não tem aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico - gestos, danças, gritos, palavras - em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental. A língua deixa de ser regida pelo sentido finalístico (isto é, por seu valor de troca semântico), para atingir a esfera própria do símbolo (a

instauração ou a recriação de uma ordem) e tornar-se veículo condutor de força.

A interação verbal sintetiza o poder de troca que emana das relações que se dão na comunidade. A palavra emitida tem sempre em vista um interlocutor, por isso ela é, na dinâmica das relações do terreno, também interação. É por ela que se atinge o outro sujeito e, nessas relações, tanto aquele que emite quanto o que recebe a palavra se inserem num movimento de transformação. O sujeito que, pela palavra, transmite o axé, modifica o seu par e modifica-se ao fazê-lo, à medida em que o ato de transmissão verbal implica a movimentação e redistribuição dessa força. Colocar essa força em desenvolvimento se constitui regra do grupo, considerando que cada sujeito particular é receptor e impulsionador de axé. O princípio para que isso possa ocorrer está na compreensão de que a palavra pressupõe a existência do outro e da interação que através dela deve ser estabelecida. O outro, o interlocutor, é visto tanto como o sujeito individual quanto o grupo, a coletividade.

Hampate Bâ (1982) afirma que nas sociedades de tradição oral, como é o caso do candomblé, há uma forte vinculação entre o homem e a palavra e que o homem permanece ligado àquela que profere porque ela possui um caráter sagrado e nela se vinculam forças ocultas. Para Ribeiro (1996: 98),

os iorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Consideram seu poder criativo não restrito ao momento da Criação mas passível de ação atual. Um vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.

É assim que, na tradição africana, a palavra assume a sua natureza sagrada em dois movimentos: é divina no sentido descendente, pelo poder que encerra em ser interação entre divindades e o sujeito; é sagrada no sentido ascendente, pela sua capacidade de concretizar e

exteriorizar vibrações e forças. Nos dois movimentos, a palavra fulcra-se como evento, como acontecimento que encerra um trabalho, uma atividade, uma transformação em dois sentidos: no sentido simbólico-metafísico, porque o poder operativo da palavra se relaciona diretamente com a preservação ou com a ruptura da harmonia no sujeito, no mundo que o cerca e na relação entre o sujeito e o mundo; no sentido lingüístico-discursivo, porque ela não é código, instrumento de comunicação, mas é interação entre sujeitos inseridos nos contextos de realização da comunicação.

O historiador Wondji (1996:10), referindo-se ao valor da palavra nas sociedades africanas rurais, afirma que ela é ato, tem origem no mais profundo do ser e engendra comprometimentos. Por conta desse compromisso, um chefe fará uso da palavra em tempo e local apropriados. A palavra de um chefe pode criar cisões, ferir e até matar. Por isso um chefe sempre deve medir suas palavras com circunspeção. O conteúdo dessa afirmativa revela um dos valores preservados pela tradição africana nas comunidades de terreiro. A palavra tanto assume um valor metafísico, porque vista sob o símbolo do sagrado, como também possibilita ser vista na dimensão lingüístico-dicursiva, à medida em que a simples emissão da palavra sugere responsabilidades no dizer, disciplinamento de palavras, moldura de falas. Para o integrante do terreiro, falar não implica dizer qualquer coisa, a qualquer pessoa, em qualquer lugar. Cada ato de fala é compreendido como uma intervenção na realidade e como produtor de efeitos específicos ao nível da relação entre os interlocutores e destes com o mundo. Falar não está a serviço apenas de comunicar; implica emitir palavras e frases apropriadas, em situações sociais adequadas. Falar sugere reconhecer um interlocutor, para quem se fala e porque e como isso é realizado. Por isso é tão comum se ouvir de um mais novo, no candomblé, por exemplo, um pedido de *agó* e esse gesto não se direciona apenas ao humano, mas também ao divino. Essa atitude presentifica os conteúdos da tradição e reflete a importância da ancestralidade na cultura.

Nessa perspectiva, o povo do candomblé deixa entrever a palavra na confluência de três dimensões essenciais: a metafísica, a lingüístico-discursiva e a educativa. O ato de dizer, ao comprometer-se com a memória ancestral, com o reservatório de valores culturais, está da mesma forma comprometido com regras de emissão inscritas num conteúdo lingüístico-discursivo. Como bem afirma Wondji (1996:10), quando se refere ao processo de transmissão da palavra, comum às sociedades africanas: “boca calada, ouvidos abertos; o jovem deixa o ancião falar. O mestre se expressa lentamente, quase em voz baixa. O discurso é entrecortado por longas pausas, a fim de que a palavra penetre no mais jovem e a ele se integre”.

Como se vê, a preocupação com o valor metafísico da palavra acaba por deixar emergir a sua face lingüístico-discursiva. Sob o ponto de vista metafísico, a emissão da palavra remete, simultaneamente, a dois grandes movimentos: tanto ela exterioriza vibrações de forças interiores quanto inversamente as forças interiores são multiplicadas a partir da interiorização da fala. Ao mesmo tempo, essa forma de conceber o valor da palavra acaba por imprimir ao dizer algumas regras que dizem respeito, por exemplo, à atenção especial com o espaço e o tempo do exercício da fala e com o caráter reiterativo que devem assumir os enunciados. Isso evidencia, na mesma direção, um locutor também preocupado em cumprir requisitos da comunicação oral, como é o caso do volume de voz adequado à situação comunicativa, dicção clara, expressões faciais e gestualidade condizentes com o contexto e o conteúdo enunciado. É nessa esfera de aprendizado da palavra como gesto inaugural que a linguagem do silêncio também vai instituir uma forma do sujeito conhecer.

SILÊNCIO: UM APELO AO CONHECIMENTO

Dezoito horas. Tempo de Festa de Oxalá. A noite é povoada de murmúrios. É prenúncio de silêncio, da noite do silêncio. Serão doze horas em que a palavra será suspenso e os gestos dominarão o espaço, domesticarão os sons, darão liberdade ao olhar e procurarão substituir o tempo cronológico por um outro tempo. Adultos e crianças, bichos e folhas, todos parecem cúmplice de uma experiência. As pessoas dirigem-se ao barracão principal do terreiro. É momento do anúncio que silenciar é preciso. Não há mais palavras. Apenas a lentidão dos gestos ordena o sentar silencioso e demorado na comprida mesa do jantar. Até a infância faz descansar o olhar cotidiano da reapreensão materna. Há lentidão no ar. Somente o movimento dos talheres, o fogo de lenha que brilha, como se estivesse no mesmo compasso dos homens, queimando também a materialidade dos sons. O branco das vestes espalha-se em pontos diversos no pátio do terreiro como se espalhasse, igualmente, qualquer possibilidade de emergir palavras. Cada um recolhe-se ao seu canto. Uns lêem, outros olham apenas para um ponto distante. A pia e a cozinha dessa vez já não são espaços para a “atualização” do dia. Até os sons cerca afora, que dizem do mundo que circunda o terreiro, parece harmonizar-se com o clima. Não há tropeços, não há providências, somente a espera da noite. Madrugada. O escuro da manhã ainda noturna contrasta com o branco das coisas, com o brilho do barracão, o limpo do rosto de cada uma das pessoas. Há uma paciência nas mãos de quem recebe cada “quartinha” que enfileira pessoas. A descida da ladeira é lenta, só há o embalo dos insetos, nenhum vizinho, nenhum olhar de espreita. Somente umas vacas teimam em também enfileirar-se. Nenhum movimento, como se até o medo para com os animais estivesse adormecido naquela fila indiana, branca e devagar, lenta e silenciosa, que busca na fonte do pé da ladeira as Águas renovadas para as “quartinhas”. O mesmo retorno-paciência que há anos embala a subida da ladeira proclama o som que irrompe

na manhã ainda madrugada. A voz do babalorixá dá a volta no portão principal da casa e vozes iguais se confundem, quebrando o mistério e a magia daquele instante.

Esse momento de festa religiosa, experimentada por mim, em janeiro de 1996 e novamente em 1997, no Ilê Axé Ijexá, me fez pensar sobre o silêncio como linguagem e como símbolo que funda relações educativas, tentando entendê-lo no universo do candomblé. As doze horas de “suspensão da palavra”, que junto com o povo-de-santo experimentei na festa dedicada a Oxalá, divindade do panteão africano e patrono dessa comunidade, motivou-me a buscar compreender que o silêncio, muito naturalizado nas cerimônias religiosas de um modo geral, e nas interações verbais cotidianas, constitui-se como símbolo e como uma fala que revela formas dos sujeitos estarem no mundo, organizá-lo e representá-lo. A experiência relatada retrata um momento registrado no inventário de itans que circundam o orixá Oxalá e representa de um modo geral, para as comunidades de culto africano-brasileiro, a recuperação de um evento sagrado que ocupou, em origem, um passado mítico. Particularmente no Ilê Axé Ijexá, o ritual significa a recuperação de conteúdos míticos presentes nesta narrativa:

O itan mais conhecido por todo mundo dos terreiros é o da viagem de Oxalá ao reino de Oyó para visitar Xangô, o filho que há muito tempo não via. Embora desaconselhado por Ifá, o Orixá do Futuro, Oxalá resolveu viajar. Então Ifá recomendou que ele levasse três roupas brancas e três pedaços de sabão. E que não atendesse a pedido algum das pessoas que ele encontrasse no caminho. E lá se foi Oxalá, a pé, na viagem para destino tão longe. Ai ele encontrou um homem que pediu ajuda para descer um fardo do ombro. Tão logo Oxalá se aproximou, o homem jogou sobre ele um barril de dendê que trazia sobre o ombro. O homem era Exu. Oxalá dirigiu-se para uma fonte, lavou a roupa e continuou a viagem. E apareceu outro homem, pedindo ajuda. Era Exu de novo que jogou sobre Oxalá um saco de pó de carvão. Outra vez ele se lavou e

lavou as vestes. Mais adiante, outro homem apareceu e pediu ajuda. De novo, Exu derramou sal sobre Oxalá e ele repetiu o ritual da limpeza. Continuou a viagem e, ao entrar no reino de Oyó, viu o cavalo real pastando. Imaginou fazer dupla surpresa ao filho: a sua chegada e o cavalo foragido recuperado. Nisso apareceu a polícia real e não reconheceu Oxalá que só andava vestido com simplicidade. Conduzido à prisão, rebentado de pancadas, Oxalá ficou sete anos trancafiado. E o reino de Oyó caiu em maldição: seca avassaladora e esterilidade das mulheres. Xangô resolveu consultar Ifá que revelou a injustiça cometida contra Oxalá. Então as ordens reais foram que todos os súditos se banhassem, se vestissem de branco, lavassem o palácio e fossem buscar Oxalá em procissão, para oferecer-lhe um grande banquete (Jornal Tàkàdá, jan.96, p.2).

No Ilê Axé Ijexá, esse itan é reconstruído nos rituais e cada um dos seus elementos sofre interpretações que balizam comportamentos coletivos e individuais e conduzem à compreensão do espaço religioso em sua integralidade. Um desses elementos é o silêncio.

Entender as relações entre os membros de um terreiro de candomblé pressupõe, em primeiro lugar, a escuta e a compreensão do seu conhecimento simbólico, presentificado principalmente nas narrativas míticas. No dizer de Sodré (1988:158b), “o conhecimento simbólico não se transmite por enunciados axiomáticos, mas pela narrativa - em geral pequenas histórias adaptáveis às várias circunstâncias de lugar e tempo.” No universo dessas interpretações da narrativa registrada, o silêncio das doze horas que antecedem a Procissão do Alá, recuperando uma passagem da narrativa (Oxalá permanece preso e *calado* durante 7 anos), faz-me afirmar que o silêncio é importante elemento integrante do mito. Como símbolo, adquire um valor especular e se constitui um modelo, “um exemplo para a pessoa se orientar na vida, enxergar ele mesmo e o outro”, como ratifica a Ekede Mukailassimbi, membro da comunidade.

Da mesma maneira que a palavra, o silêncio se institui como um

elemento simbólico para a comunidade, pois “ele é tangível de noções, abstrações da experiência fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, [...] crenças” (Geertz, 1989:104). Tanto do ponto de vista metafísico, quanto do ponto de vista lingüístico-discursivo e educacional, ele revela, pois, a sua face.

No primeiro caso, assim como a palavra está a serviço de uma transmissão dinâmica, concentrando e transmitindo axé e o poder de ação, o silêncio deixa fluir o axé, possibilita a sua instauração. Nessa dimensão, ele se constitui elemento, substância simbólica sobre a qual e a partir da qual a energia se instala, circunda, tanto a nível do indivíduo, como a nível de grupo. Se nas religiões, de um modo geral, o silêncio vai se configurar como uma atitude de aproximação com o divino, no candomblé ele assume, para além dessa face, mais uma outra, a que modela formas de convivência com o humano, revela maneiras de compreensão do real inseridas na “episteme” africana e se institui também como símbolo de resistência à preservação de elementos da cultura e como forma de construir educação. Do ponto de vista lingüístico-discursivo, o silêncio é instituído como discurso, à medida em que ele evoca sentidos e é regulado, nas relações entre os indivíduos, por regras próprias e estratégias discursivas bem definidas.

Sob a perspectiva pedagógica, o silêncio é possibilitador da emergência de conteúdos educacionais no processamento das relações intersubjetivas, fornecendo referências para a compreensão da realidade e permitindo o aparecimento de significados à experiência do grupo.

O conteúdo simbólico, presente no silêncio, nasce no reconhecimento e na presentificação da arkhé cultural, “princípio”, “origem”, considerado por Sodré (1988:153a), como

[...] eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo [...] O arkhé está no passado e no futuro, é tanto origem como destino [...] O terreiro cultua a arkhé, a tradição, logo o saber do símbolo. O arkhé implica também o saber da essência, no que diz respeito às formas elaboradas pelo grupo, para acolher os modos de pensar,

a intuição, o gosto estético, o sentimento religioso, os juízos de valor. Akhé traduz-se também por tradição, por transmissão da matriz simbólica do grupo.

Sodré (1997:2) revela que uma comunidade de *arkhé* é aquela que ritualiza sempre a sua origem e o seu destino, compreendendo que ritualizar origem e destino é viver no círculo, é viver nas espirais de um círculo e isso significa que toda origem é, ao mesmo tempo, fim.

No caso específico do Ilê Axé Ijexá, o silêncio está na *arkhé* cultural porque o saber do grupo, o modo de percepção da realidade não pode prescindir da matriz simbólica que tem o silêncio para a comunidade. Como bem afirmam Sodré e Lima (1996:l2),

no universo do candomblé, mesmo quando a comunicação é consentida, fala-se pouco. A comunidade litúrgica brasileira herdou também da africana essa inclinação ao silêncio como virtude fundamental, essa disposição ao reconhecimento de que a linguagem mora no silêncio. Quando nos deparamos com um longo palavreado ou compactos volumes sobre o sistema simbólico nagô-ketu, já podemos dizer com antecipação que se trata da Academia Oficial com seus conceitos e falas intermináveis.

Essa afirmativa ratifica que o silêncio como símbolo, tem configuração especial para o povo-de-santo, está na origem do seu patrimônio cultural, é um dos princípios-chave da sua cosmovisão, sugerindo que existem modos próprios dessa comunidade construir o silêncio, bem como atitudes específicas de experiência dessa linguagem. Por conta dessa configuração especial, o silêncio vai adquirir contornos e feições variadas a depender de onde se realiza, de quem emana, para quem é dirigido e por que e para que é realizado. Isso também se confirma na voz de Katulembá, Babalorixá do Ilê Axé Ijexá, para quem “dentro do candomblé quem fala muito dá bom dia a cavalo, fala o que não deve, o que não pode, fala para as pessoas indevidas, fala nos momentos inoportunos e tudo isso pode trazer muitos prejuízos”.

Uma das faces que o silêncio revela é a de ser, na base da comunidade, o fio condutor das ações, o eixo sob o qual cada indivíduo constrói as singularidades de sua experiência, se reconhecendo e reconhecendo o seu par a partir de seu modelo cósmico, seu referencial místico. Como se sabe, para o povo-de-santo, conhecer a que orixá o indivíduo se filia, constitui condição fundamental à vida na comunidade, significa o iniciar de uma trajetória identitária que permitirá o auto-conhecimento, o conhecimento do outro, a responsabilidade com a memória ancestral, a redimensão da existência com base no que se é e o que não se é, nas fragilidades e potencialidades do sujeito. O conhecimento dessa configuração cósmica ajuda a revelar, no interior das comunidades-terreiro, formas de entendimento no grupo e modos de realização de experiências individuais e comuns.

Para compreender essa trajetória de construção do conhecimento é preciso discutir a concepção que têm os nagô do mundo, da vida e do universo. A cosmogonia nagô revela que a existência tem movimentação a partir de dois planos, *ayîê* e o *orun*. O primeiro, o universo material, físico, traduzido na concretude existencial dos seres naturais que o habitam, mundo do humano. O *orun*, compreendido como o espaço sagrado, de concepção abstrata, ocupado por entidades sobrenaturais. Esses dois planos têm existência paralela, e se concebe que o *orun* tem coexistência com todos os conteúdos do *ayîê* e vice-versa. Para os nagô, todos os seres e objetos possuem o seu duplo espiritual e abstrato no plano sagrado. Ao mesmo tempo, o conteúdo abstrato, sagrado, disposto no *orun* tem representações materiais no *ayîê*.

A partir dessa compreensão da dualidade existente no universo, o fiel do candomblé reverencia as forças da natureza, ar, água, terra e fogo, corporificadas nos orixás, princípios cósmicos originários, entidades sobrenaturais que a esses elementos se associam. Esses orixás possuem atributos, qualidades e características do divino e do humano e têm o propósito de fazer intervir a vontade divina na condução do desejo humano.

Nas comunidades-terreiro, essas particularidades se fazem conhecer por meio do inventário de mitos transmitidos e revividos através das gerações, sob os quais se assentam todo o conteúdo simbólico da cultura. Os mitos são reatualizados nos rituais e, como verdade primordial, ele fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação à existência. O mito é, então, percebido não apenas como forma inaugural do viver humano, correspondente aos primórdios da civilização em estágios elementares de desenvolvimento, mas como forma fundamental de todo viver humano.

Tomando o mito na sua etimologia como discurso, como fala, ele é espelho que reflete e refrata as contradições, exprime os paradoxos, dúvidas e inquietações da sociedade. O mito encarna a possibilidade de reflexão sobre a existência, o cosmo, as situações de “estar no mundo” ou as relações sociais (Rocha, 1985).

Na perspectiva de compreender o silêncio que se evidencia como símbolo para os membros do Ilê Axé Ijexá, é importante considerar o mito na sua dimensão restituinte. Isto é, considerado linguagem, o mito se afirma como uma conduta de retorno à ordem, ele se institui como um modelo que permite a possível equilibração do universo, como um “formulário de reintegração”. É uma forma que encontra o ser humano de se opor às ameaças ontológicas de fraturas do seu mundo (Gusdorf, 1979).

Neste sentido, ao promover a leitura do mito de Oxalá e trazer o silêncio como valor para si, a comunidade promove a ação de tornar a linguagem mítica como a garantidora do sentido restituinte de valores existenciais. Assim, o mito, como atividade restituinte, se afigura como concretização de um sistema de autoproteção que o homem constrói frente às ameaças de um mundo fraturado e como possibilidade de reconstrução do seu lugar no universo (Morais:1988).

O silêncio evidenciado como símbolo no grupo, em verdade, atende a um apelo do humano em estabelecer, por exemplo, condições de convivência com o outro, reconhecimento de diferenças entre pares, auto-conhecimento, respeito pelo outro. O que se observa é que o silêncio, visto através da experiência mítica, é uma forma de produção

de conhecimento, pois enquanto linguagem, possibilita ao integrante do terreiro revelar-se a si mesmo, através da revelação do sentido da sua própria história, da sua experiência pessoal. O silêncio é, pois, atividade heurística, território de encontro, de conjugação, o que traduz exatamente a etimologia da palavra símbolo.

Os registros de depoimentos por mim tomados no Ilê Axé Ijexá ratificam essas afirmativas, quando os membros da comunidade se pronunciam a respeito da sua relação com o silêncio, símbolo presente no mito de Oxalá, já relatado neste trabalho:

O silêncio significa pra mim o contato com Oxalá já que ele é o Orixá que se comunica muito pelo não-falar. A gente de Oxalá não fala muito, ouve, fala o que é necessário. No período da Festa de Oxalá, na noite do silêncio é o momento mais importante da casa já que todos os filhos e visitantes entram no silêncio profundo que chega a abalar o Orixá. Pra mim o silêncio ensina. Eu, por exemplo, sou uma pessoa que gosta de ouvir e às vezes não gosto de falar e eu compreendi isso após viver no terreiro.

O silêncio axé é um dos silêncios que existem no terreiro, como manifestação da vibração do axé de Oxalá, a consciência que sua expansão se dá na ausência do barulho, e sua manifestação e multiplicação prescinde de harmonia, enquanto ausência de agitação, de arerê. [...] No meu caso o silêncio já faz parte de mim.

Eu sou de Oxalá quando o povo tá lá fora conversando eu estou por cá, eu não gosto de muita zoada [...] O silêncio não me incomoda. Eu gosto de ficar assim, no meu canto. Se tem uma coisa que eu não gosto é de grito. Em janeiro tem um dia do silêncio aqui que quando é de seis horas em diante é tudo silêncio, tudo calado, só se conversa por aceno e no dia de sexta-feira a gente desce, pega as águas de Oxalá e volta e só canta no barracão.

Essas falas, produzidas, respectivamente, por Ajagunam (25 anos de Casa), Carlos de Oxalá (10 anos de Casa) e Ekede Janilê (23

anos de Casa), membros cujo modelo cósmico de filiação é Oxalá, retoma o valor do silêncio, colocando o símbolo como possibilitador de proximidade com o seu orixá; é através do silêncio, da sua instauração que a divindade se presentifica. Para o povo-de-santo

Oxalá é Orixá funfun, isto é, qualidade de orixá que tem a natureza do branco. Assim, tudo que a ele for servido terá a cor branca. Seu nome é pronunciado com todo o respeito, pois ele é o mais velho dos orixás. É o orixá da Paz e do Amor e o seu símbolo é uma pomba branca em atitude de vôo. Reina no ar, nas nuvens e nos ambientes de calma e recolhimento. **Detesta alarido, burburinho e até mesmo a conversa em voz alta.** Sua presença impõe respeito, serenidade e veneração” (Jornal Tàkàdá, jan.96:2) (grifos meus).

O que se observa é que a configuração simbólica do silêncio está presente no mito, através da feição mística do orixá. Sem silêncio não há o orixá Oxalá porque as suas energias não se presentificam. Nos moldes da experiência particular, o que se constata é que cada um dos entrevistados vai estabelecendo com o orixá uma relação de identificação, ao falar de si, o sujeito também fala do orixá e vice versa, atitude que promove o reconhecimento do sujeito no mito e evidencia no símbolo o seu modo de ordenar a experiência. O que digo reflete-se, por exemplo, neste contexto:

Katulembá, o babalorixá da casa, toma conhecimento de que alguém fez um comentário na comunidade sobre a sua pessoa. Todo o egbé, inclusive os seus amigos ficam revoltados. Ele reúne o egbé, diz que sabe da notícia, entretanto “- Como filho de Oxalá, eu darei o silêncio como resposta, declara.

Ou ainda está expresso na fala de Rodrigo e Valdélío Júnior, dois adolescentes de 12 e 14 anos de idade, respectivamente filhos de Ogum e Oxóssi, ambos com 5 anos de iniciação:

Oxalá ensina a pensar devagar, a ficar calmo. Às vezes, quando eu estou na escola, um menino me atenta, eu fico zangado quero fazer alguma coisa, mas eu me lembro de Oxalá.

Oxalá é assim, devagar, demora pra pensar nas coisas, ele gosta de silêncio, não gosta de briga, de discussão. Aprendo muitas coisas com ele. Por exemplo, é que as pessoas devem respeitar umas às outras, não brigar nem discutir.

Nessa dinâmica se confirma a capacidade que tem o mito de ser atual e como a sua atualização ocorre a partir da provisão de significados que, do símbolo, extrai o sujeito. Como se pode perceber, o aprendizado está, a todo momento, nas falas, relacionado com a feição mística da divindade.

Esse pensamento está ratificado na fala de Katulembá, babalorixá do Ilê Axé Ijexá, quando diz que:

Para se lidar com Oxalá, é preciso que as coisas estejam assentadas, em calma, em quietude, no vozerio ele não se pronuncia, no falatório, no barulho, ele não manifesta a fala dele, então tudo dele é feito de madrugada, antes do sol nascer, antes do burburinho da vila para que se ouça com atenção o que ele está dizendo porque ele fala muito pouco, pouquíssimo, quase nada, só que esse quase nada que ele diz é preciso depois parar, refletir, examinar, pensar, comparar, porque essa curta frase ou nessa única palavra que ele disse, está dito uma porção de coisas e muitas vezes, mesmo que a gente se esforce, não entende direito, só entende com o passar do tempo, quando as coisas vão se clareando.

A afirmativa de que o silêncio é matriz simbólica da comunidade estudada, está confirmado na fala de Mãe Diolobidi, Yalorixá da comunidade, para quem “o silêncio é paz, é educação, é a sinceridade. O silêncio é a coisa que faz parte da educação da comunidade e também

de dentro do candomblé”. A percepção do silêncio como “coisa” inserida no candomblé retoma a idéia de que esse símbolo ultrapassa a experiência de seu espaço particular, o Ilê Axé Ijexá, para generalizar-se na experiência comum dos terreiros. A percepção do silêncio, operada através da identificação mítica dos orixás, também se evidencia na fala dessa ialorixá. Dessa vez pela identificação do silêncio com divindades ligadas ao ar, à terra e à água: “Oxalá, Nanã, Oxum, esses orixás são parte silenciosas”, afirma. Quando se trata de colocar o seu ponto de vista pessoal sobre o silêncio diz:

Da zoadeira, lansã gosta. As pessoas que pertencem a lansã só fazem tudo em lugar de muita zoada, a gente só faz as coisas debaixo daquele trovejo, quanto mais zoada, a gente está ali no conforto. A calma pra mim não serve, silêncio demais pra mim não serve, só gosto de estar junto de muita gente, na zoada. Também tem uma coisa, quando eu estou ali já estou em outro lugar.

Novamente se vê ressaltada a questão da proximidade e/ou afastamento que o sujeito tem para com o silêncio, através dos modelos que estabelece para si, na identificação com o seu orixá. Nesse caso específico, a ialorixá também se filia a lansan. Embora afirme não gostar do silêncio, ela ratifica a sua importância:

pra tudo a gente tem que ter as horas. As horas de falar alto, as horas da gente contar um caso, dar uma risada, quer dizer que tudo tem hora.[...] O silêncio é muito importante, na hora que vai começar os festejos para que o babalorixá explique o significado da obrigação que nós vamos fazer, porque sem o silêncio vira uma bagunça, nada não se resolve na zoada, só se resolve no silêncio, a gente aprende muitas coisas no silêncio. Porque é no silêncio que a gente bota o juízo para funcionar e as pessoas explicam as coisas e a gente assunta muito bem e compreende tudo que aquela pessoa está explicando à gente.

O que de interessante se evidencia em sua fala é que, ao mesmo tempo em que afirma não se identificar com o silêncio - e nesse momento quem fala é a filha de Iansan, Senhora dos Ventos e das Tempestades - portanto modelo cósmico ligado ao movimento, com características bem distantes das de Oxalá - ela reconhece a sua importância. Esse valor dado ao silêncio advém da força que exerce o símbolo no Ilê Axé Ijexá, recuperado da expressão mítica ligada ao orixá Oxalá, patrono da comunidade. O que se constata é que o reconhecimento do silêncio está além das preferências individuais, está ligado ao sentimento de manutenção do grupo, da ordem do “religare”, do sentimento de agregação. Isso recupera a força que o mito tem para a comunidade, o que encontra confluência com Maffesoli (1995:113-115), quando fala que

o mito [...] favorece o estar-junto, o sentir comum. A imagem que lhe serve de suporte liga as pessoas entre si e religa o tempo imemorial, ainda que acentuando a vivência, em sua atualidade e cotidianeidade. [...] de fato, a ênfase colocada no mito, no presente, permite lembrar que a imagem que lhe serve de suporte é um elemento essencial em toda a estruturação social, seja ela qual for. Assim, antes que uma sociedade reorganize sua vida material, antes que ela elabore uma ideologia da utilidade, em suma, antes que ela tenha um projeto político-econômico ou constitua seu poder, precisa de uma potência imaterial, do simbólico, do inútil, todas coisas que podem ser reunidas sob o termo “imaginário social”.

De Obalarê, Otum labassé do terreiro, 15 anos de Ilê, filha de Xangô, obteve a seguinte afirmação:

O silêncio é axé. Na casa de Oxalá, silêncio é axé. Tudo para Oxalá tem que ser feito no silêncio. Na casa de Ogum ou Yansã você pode arrastar cadeira, fazer barulho. Por exemplo, o amalá de Xangô, foi cozido com barulho, e ali está o axé.

Um registro da fala de Onirá, mãe-pequena do terreiro, com mais de 20 anos de Casa, revela que “de todos os orixás, o que é mais chegado ao silêncio é Oxalá, às vezes a gente pergunta uma coisa para ele e ele passa anos sem uma resposta, se ele entender que não é tempo”. Como se observa, a relação que as pessoas estabelecem com o silêncio se dá na dualidade que permeia a cultura, por isso ingressar na regra do jogo do silêncio significa compreender as duas faces interligadas na ambiência do candomblé: a face divina e a face humana. Lidar com essa linguagem exige compreendê-la tanto na perspectiva de lidar com o humano, o parceiro, o par, quanto com o divino, os orixás. O silêncio é, então, reafirmador de que esses planos, no candomblé, não são dicotomizados, cada um tem a contraface do outro.

À propósito disso, é sempre comum os membros da comunidade retirarem do conhecimento construído a partir do mito, um modo de convivência com o seu par. Captei de Bajuá, filho-de-santo com mais de 15 anos de terreiro, filho de Obaluayîê, numa das inúmeras conversas em que fui expectadora, a seguinte observação a respeito de uma pessoa que se mantinha à distância do grupo: “o povo de Obaluayîê é assim, cismado e de pouca conversa, por isso a gente não fala muito com eles. É gente de pouca prosa, então a gente tem mais é que respeitar o silêncio deles”.

Reforçando a idéia da identificação do sujeito com o modelo a que está filiado, é também Bajuá que expressa, quando perguntado sobre o valor do silêncio no candomblé: “O silêncio pra mim é um só. É o silêncio de todo velho. Esses orixás velhos, pra mim são orixás do tempo, que ensinam que tudo só dá no tempo”. Calcada na experiência individual, as suas observações sobre o silêncio ratificam a idéia de que o mesmo é reconhecido a partir do mito de Oxalá, patrono da comunidade, Orixá mais velho, considerado o pai dos orixás. A sua fala é marcada pela trajetória do auto-conhecimento. Sendo “cabeça de velho”, a sua atitude de “ser gente cismado que não gosta de falar muito”, como ele se auto define, é também explicada. Além de retomar a especificidade do silêncio em ser um símbolo que media essa identificação, o seu

dizer revela um outro importante elemento que articula o silêncio com a “episteme” africana: a questão do tempo. Em particular, o seu dizer aponta para a sabedoria de uma importante máxima africana “tudo com o tempo tem tempo”. Essa máxima, em verdade, evidencia, na pedagogia processada pelo grupo, um modo próprio de conhecer as coisas, de experimentar o mundo. Silenciar se constitui uma condição necessária para conhecer, para se lidar com o temporal, com os referenciais construídos e com a socialização desses referenciais. Enquanto se lida com o tempo, o silêncio é experiência de linguagem e também estratégia fundamental para percorrer e construir o conhecimento no *candomblé*.

SILÊNCIO: A APRENDIZAGEM DA ESCUTA

No *lê Axé Ijexá*, o silêncio é processo que edifica relações educativas, portanto tem existência concreta à medida em que corresponde a uma experimentação do sujeito, principalmente quando essa linguagem aponta para a elaboração de conteúdos referenciais de aprendizagem.

Embora corresponda ao não-dito, a linguagem do silêncio manifesta outra expressão que não está na materialidade sonora e exige um esforço para a sua compreensão. No jogo interpretativo da linguagem do silêncio, o sujeito recorre a conteúdos da cultura, a referenciais trazidos pelo seu contexto, para construir significações e sentidos. No caso específico, a tradição africana lega aos membros da comunidade referenciais para se aprender não só a produzir o silêncio, mas para apreendê-lo em sua expressão.

Wondji (1996:10), ao abordar a forma como as sociedades africanas rurais transmitem conteúdos importantes, dos mais-velhos para os mais-novos, faz observações sobre a postura desse último nos momentos de ensinamentos:

ele jamais interrompe o ancião com observações prematuras. Durante longos anos, apenas escuta. Mediante essa paciente escuta, seu espírito se eleva e pouco a pouco se aproxima da verdade encarnada pelo mestre. Só após julgar ter compreendido um pouco, começará a fazer perguntas; mas sem nenhuma pressa.

Comentando sobre o reflexo que tem essa atitude de escuta na escola, ele afirma que

[...] há algum tempo os educadores se esforçam para introduzir - a exemplo do Ocidente - novos métodos de “expressão e comunicação” nas escolas [...]. O diálogo está na moda. “Façam valer seu ponto de vista” diz-se aos jovens alunos. “Formulem suas dúvidas e suas críticas”. É evidente que só com muita dificuldade esses alunos conseguem se adaptar a uma prática tão completamente oposta à sua tradição de respeito ao mestre e ao saber.

O que se pode extrair desse depoimento é que a escuta se constituiu aprendizado. A aprendizagem tem relação direta com a escuta, mas esta não deve ser percebida de forma linear e horizontal, como atitude receptiva, passiva, de uma linguagem que se dá no vazio, mas como atitude de interlocução que se efetiva em resposta a um apelo dado pela tradição, porque o que se ouve tem a ver com o outro, com os outros membros do grupo, com o seu *ethos*, com a memória ancestral. A atitude de escuta que só o ato de silenciar possibilita é, por si só, criadora de vínculos. Ouvir significa deixar criar vínculos, no sentido de assumir-se comprometido com a comunidade.

Essa atitude de escuta que, em verdade, traduz um apelo dado pela tradição oral, exige do sujeito formular representações através de situações experimentadas. Isso porque as informações consideradas mais importantes para o povo-de-santo são “codificadas” por meio de narrativas. Lévy (1994), ao discutir as novas formas produzidas

para a gestão social do conhecimento, afirma que em sociedades que valorizam a cultura oral, o seu patrimônio assenta-se sobre lembranças dos indivíduos, o que remete a considerar que o processo de construção das representações simbólicas, nestes espaços, identifica-se muito mais com a memória auditiva, uma memória de “longo prazo”.

Em via contrária, Lévy (1994) coloca que, com o advento da escrita, o processo de construção de textos afastou produtor e receptor. Essa separação promoveu a eliminação do mediador humano, adaptador e tradutor das mensagens que as sociedades de tradição oral exige. Segundo esse autor, o privilégio da escrita em detrimento da oralidade passou a demandar dos sujeitos um outro exercício de interpretação, de atribuição de sentidos. Um novo tipo de memória passou então a ser exigido a partir daí: “o de curto prazo”.

O que está acima explicitado leva-me a fazer aproximações com a realidade existente no Ilê Axé Ijexá: o projeto pedagógico do terreiro valoriza e investe na formação do sujeito como mediador e tradutor da sabedoria africana. Valorizar a escuta, enquanto estratégia de ensino e de aprendizagem, faz parte desse investimento. Na mesma direção, à medida em que investe nesse projeto, vínculos cada vez mais fortes do sujeito com o grupo são fomentados.

A propósito de perceber como o valor da escuta é reiterado na comunidade, uma experiência por mim vivenciada retrata com fidelidade a questão: O *egbé* estava reunido, era primeira sexta-feira, dia de ebô de Oxalá. Antes de iniciar a cerimônia, o babalorixá Katulembá discorria sobre o conceito de problema. Estabelecia a diferença entre ter e cultivar um problema. A comunidade ouvia atentamente, de repente, ouve-se ruídos de conversa de crianças na sala. O ogan Fadori reclama com as crianças. O babalorixá repreende-os com voz irritada. No mesmo instante, porém, interrompe o que está dizendo e convida as crianças para virem até ele, ao centro do barracão, e então, indaga: - Vocês sabem a história da “Casa de Ariwo? As crianças respondem negativamente. Então o babalorixá narrou:

Na casa de Ariwo, o povo não conversava; brigava. E a discussão era tanta que terminava na porta da rua. Quando a vizinhança perguntava a eles a causa do arerê, cada um contava um fato e ninguém sabia, na verdade, porque aquela gente brigava tanto assim. Um dia, a vizinhança foi se queixar ao Velho Afaradá, o juiz da aldeia e ele resolveu dar um ensinamento. Bem na hora em que todos estavam falando de vez, no maior alarido, ele mandou que um menino gritasse com todo fôlego, na porta de Ariwo: “Lá vem a onça aí, minha gente!”.

O menino foi lá e fez direitinho como Afaradá mandou. Acontece que ninguém lá de dentro se incomodou com o berro do menino e a discussão continuou. Então Afaradá fez diferente: mandou que os caçadores trouxessem uma onça viva, amarrada, e soltasse na entrada da porta da casa de Ariwo, bem na hora do arerê e ninguém avisasse nada.

Os caçadores cumpriram as ordens de Afaradá. E quando a onça foi solta, saltou casa a dentro e aí ocorreu um alarido que fazia dó e piedade. Por ordem de Afaradá, ninguém tomou providência alguma, ninguém entrou na casa para acudir os moradores. De repente, fez um silêncio mortal lá por dentro. Os moradores ficaram sem saber o que Afaradá queria, comprometendo a vida daquela gente. De repente, a família de Ariwo veio toda para a rua. Uns esfarrapados, outros arranhados, outros mais capengando e outros ainda com ar de assombro. Mas todos muito risonhos, unidos e felizes, exclamando: “Pegamos uma onça viva. E dentro de nossa casa!” Então Afaradá explicou: “Vocês viram? Faltava eles aprenderem a conversar: CONVERSA QUE SURTE EFEITO É COM BOCA E OUVIDO!”. Então, fica a lição, não é? Quem numa conversa só faz falar e não dá tempo de ouvir faz com que a conversa vire barulho.

Buscando um sentido para o exposto, observa-se que, fazendo recorrência a uma narrativa, gesto próprio das comunidades de tradição oral, o babalorixá toca em um conteúdo referencial importante: a

necessidade da escuta constante, a consideração para com a fala do outro. Interessante é que, ao fazê-lo, ele também recupera conteúdos fundamentais dentro do processo pedagógico do terreiro. O primeiro deles diz respeito ao papel que têm as narrativas nesse espaço. Há sempre uma experiência espelhada pelos *itans* que refletem uma situação de vida, uma experiência particular. Pelo processamento da narrativa, as crianças, no caso específico, são convidadas a promover relações entre o fato acontecido e os conteúdos dos relatos, ao tempo em que incorporam ao seu inventário novas histórias. Além disso, a atitude do babalorixá também reflete que os conteúdos não “escolhem” lugar para se estabelecer como necessários à aprendizagem: o momento do ritual é também aquele passível de ser interrompido para a instalação de relações educativas. Do mesmo modo, o ato de narrar embute, em si mesmo, a valorização do narrador, do mediador humano, do tradutor de que falo anteriormente.

Em uma vivência construída no terreiro, na qual procurei captar, no dizer dos seus integrantes, questões orientadoras que me apontassem a trajetória de aprendizagem no terreiro, a necessidade de escuta aos mais-velhos apareceu como uma condição essencial ao aprendizado. Se de um lado, o aprendizado requer questionamento e interesse, de outro, ele exige a compreensão e a experiência do silêncio. Naturalmente que a maioria das falas dos participantes da vivência deixaram entrever que essa questão se vinculava ao silêncio de Oxalá e a seu referencial mítico.

A construção mítica de Oxalá na perspectiva afro-brasileira remete à compreensão da sua figura como a de Pai, imagem de totalidade, orixá ligado à fertilidade. Daí um importante referencial que o seu silêncio, enquanto símbolo no Ilê Axé Ijexá, expressa: o que reflete a imagem do mestre, aquele cujo perfil reúne sabedoria e experiência, como bem informa Katulembá, o babalorixá do terreiro:

O silêncio de Oxalá é o silêncio daquele que sabe das coisas e por isso se cala muito. [...] Então, a velhice de

Oxalá exige que se ouça o silêncio dele, porque é no silêncio que ele informa, que ele permite, que ele interdita, que ele chama, manda embora, que ele explica, que ele afirma ou que ele nega. É preciso prestar muita atenção ao silêncio de Oxalá, ele fala muito mais com o silêncio do que com as palavras e com o corpo.

Em conversa com Carlos de Oxalá, ouvi a seguinte declaração a propósito da linguagem do silêncio:

Cresce no candomblé quem sabe fazer silêncio, aquele que sabe escutar, para tirar das histórias dos mais-velhos, de uma música, de um trejeito, da linguagem do corpo e dos sinais, os ensinamentos para a aprendizagem das normas, preceitos e segredos.

Esse mesmo filho-de-santo revelou que

as pessoas que não sabem escutar, que não sabem fazer silêncio, poderão ficar a vida toda à margem do conhecimento, do segredo e do preceito. Esse conhecimento, esse segredo, esse preceito transmitido pelos mais-velhos, você tem que ficar atento e ter aquele silêncio da meditação, quando você sai pra mata acompanhando os mais-velhos ou então à beira do fogão ou então num peji, numa casa de Exu, você tem que estar atento com os olhos, com a mente aberta naquilo que ele está contando, naquilo que ele está conversando. É preciso saber qual é a aprendizagem que ele está passando [...] às vezes você fica distraído, então você pode perder aquilo que ele quer passar, como por exemplo o momento ideal de se tirar uma folha, o horário mais apropriado, qual a posição do sol, aquilo passa e se perde, para você ter outra oportunidade, você não sabe quando vai voltar. Então, tem esse silêncio, o silêncio da aprendizagem que a pessoa tem de estar ali, atenta a todo momento, nessas coisas poucas que a gente não dá importância.

Nesse depoimento o silêncio se revela como condição para aprendizagem, para “crescer”, como afirma o informante. Novamente, o silêncio associa-se à postura constante de escuta que deve assumir o integrante do terreiro. Essa prontidão para a escuta tem ligação com o valor atribuído pelo povo-de-santo à palavra, à oralidade (que, na sua concepção, a escrita não tem poderes para substituir), porque a escuta constante filia-se também à responsabilidade de emissão da palavra. No Ilê Axé Ijexá, é possível observar que as ordens, os conselhos, as repreensões, os pedidos, as simples afirmativas ou negativas no interior de um diálogo ou recebem uma única emissão ou são reiterativos (normalmente repetidos duas vezes). Esse tratamento para com a linguagem tem relação tanto com o valor simbólico atribuído à palavra, como com a importância que o silêncio, pela escuta, tem para o processamento das relações educativas. Isso encontra confluência com as palavras do filho-de-santo quando ressalta que “pessoas que não sabem ouvir, que não sabem escutar, que não sabem fazer silêncio poderão ficar a vida toda à margem do conhecimento, do segredo e do preceito”.

É interessante notar que, para esse filho-de-santo, o silêncio se filia à humildade e ao tema do conhecimento interior. Ele é via possível para se auto conhecer. O silêncio, novamente, relaciona-se à questão do tempo de aprendizagem no terreiro, o qual parece demandar uma velocidade diferenciada e contraposta com a exigida pela sociedade tecnificada. É como se nessa afirmativa estivesse contida outra, a de que na sociedade informatizada e veloz o silêncio não tivesse lugar ou sugerisse um outro ritmo.

Outro importante ponto que o depoimento revela é que o aprendizado se dá em diferentes lugares, num peji, numa mata, no fogão, e que por isso mesmo o silêncio direciona o olhar “[...] nessas coisas poucas que a gente não dá importância”. As relações educativas voltam-se então, para valorizar as microatitudes, as microações cotidianas (referenciais que são banalizados e desconsiderados em muitos espaços) e se dão sem obediência a lugares ou a estratégias sistematizadas

para ensinar. Não há a rigidez de horários, de tempo, de lugar, de fixação de um sujeito específico que é o mestre.

É interessante constatar também, o valor que o membro do terceiro dá à fala do mais-velho. No momento em que diz da necessidade de “estar atento com os olhos, com a mente aberta naquilo que ele está contando[...]” há um reconhecimento explícito de que o mais-velho é aquele que detém sabedoria e, portanto, aquele que também soube escutar. Isso reafirma, em verdade, um valor presente nas comunidades religiosas de filiação africana para quem o mais-velho (que necessariamente não coincide com a idade cronológica, mas tempo de vivência na comunidade) é o detentor de sabedoria, por isso mesmo é merecedor de respeito, confiança e atenção para o que expressa.

Outro ponto importante diz respeito a tomar como conteúdo de aprendizado “essas coisas poucas que a gente não dá importância”, referenciais que, em outros espaços, estão banalizados, desconsiderados.

Contraopondo a linguagem do silêncio com a linguagem tecnicificada da sociedade atual, é Carlos de Oxalá quem expressa:

nós não fomos ensinados a ter tempo, hoje a gente tem sede de saber o mais rápido possível, daí a informatização de todos os meios, então é difícil conceber que você precisa aprender o silêncio e isso leva muito tempo, mas que a gente precisa aprender, precisa.

Essas afirmativas me remetem a considerar o proposto por Heidegger (1993) em sua pragmática existencial, para quem só é possível abordar a linguagem no homem, lugar onde o ser se mostra, se abre.

Para Heidegger, é preciso pensar a relação originária do homem com a linguagem, o que se constitui uma descida aos seus fundamentos. Isso significa a ultrapassagem da postura objetivante com que a nossa sociedade vê a linguagem. Ela não deve ser concebida como objeto diante de nós, instrumento de que lançamos mão para representar e nominar coisas, mas concebida a partir do entendimento que todo o pensar se movimenta em seu interior. Na linguagem, segundo o

filósofo, se dá a revelação dos entes no homem e, nesse sentido, ela se institui como desvelamento do sentido do ser, ser como espaço em que toda a significação é possível. Para ele, a postura objetivante da linguagem oculta a sua essencialidade. Daí a sua hermenêutica do *eis-aí-ser*, como ser-no-mundo.

Nessa perspectiva, o nosso saber no mundo e sobre o mundo, se dá na linguagem, como evento originário da compreensão, como abertura originária do ser-no-mundo. Daí a compreensão para Heidegger de que a verdadeira essência da linguagem não está detectada na verbalização de sentenças e nem ela é um fenômeno de superfície. Tomada como tal em nossa sociedade, ela faz com que o homem não se abra para outros tipos de linguagem como, por exemplo, a linguagem poética. Para o filósofo, a dimensão essencial da linguagem só é atinável pela reflexão filosófica. Nessa direção, o ser só acontece como fenômeno, na linguagem e enquanto linguagem. A linguagem, no sentido original da palavra, de mostrar, deixar aparecer, ver, ouvir. Assim, a linguagem é o caminho necessário para o nosso encontro com o mundo, uma vez que ela é sentido que funda e instaura todo o sentido.

Para Heidegger, a linguagem é o espaço da escuta e da resposta. É o lugar onde o homem é interpelado no sentido maior de sua existência. É assim que tão bem expressa Oliveira (1996:221) sobre o pensamento do filósofo:

a linguagem é o dizer do que se revela e se dirige ao homem de diferentes maneiras, na medida mesma em que o homem não se fecha ao que se mostra e o interpela. O dizer do homem é, em última análise, uma resposta ao apelo originário do ser, que torna qualquer fala possível. A palavra é, assim, o vir à linguagem do próprio ser, portanto, antes um eco, um deixar mostrar-se do que uma obra da subjetividade. Antes do questionamento, da crítica, **a palavra é escuta do que a nós se dirige [...] por isso se ressalta que toda linguagem humana é perpassada por uma dimensão anterior à instância proposicional, fonte mesma de toda fala [...]** É só

a partir da linguagem que o homem tem propriamente o mundo, onde todas as coisas podem encontrar o seu lugar (grifos meus).

Esse retorno ao pensamento de Heidegger serve para explicar como o silêncio, concebido pelo povo-de-santo, como *escuta sensível*, tomando o termo de Barbier, como ato de desvelamento e como mistério, se torna morada da linguagem enquanto reflexão do ser-no-mundo, lugar originário que permite ao sujeito desvelar a sua caminhada.

No Ilê Axé Ijexá a fala só se efetiva na escuta do dizer. O silêncio é abertura de pensamento, gesto sem o qual o dizer não se instala. E a exemplo da linguagem mítica que só encontra sua fonte viva no saber ouvir, o silêncio só se transforma em linguagem à medida em que o sujeito possui uma disposição para transformá-lo. A atitude de escuta corresponde a dotar-se de uma natureza hermenêutica, capaz de acolher o silêncio na sua linguagem de desvelamento.

No entrelaçamento linguagem/educação essas questões deixam evidenciar a concepção de relações educativas que detêm os membros do terreiro. A de que conteúdos interiorizados como valor são aqueles experienciados, vividos. Somente quem se deixa ensinar pode efetivamente fazê-lo. Promovendo a relação com o silêncio, deixar-se ensinar tem vinculação direta com a atitude de escuta. Somente quem aprende o silêncio, na sua dimensão constituidora do ser, pode ensiná-lo. Daí, a experiência do silêncio, no Ilê Axé Ijexá, transformar-se em uma pedagogia da existência.

O SILÊNCIO EM MOVIMENTO

Ainda na ordem de entender como o silêncio de Oxalá, divindade patrono do terreiro, marca as relações do grupo, busquei respostas aos questionamentos: Como o silêncio, enquanto símbolo, é interpreta-

do a partir da compreensão de outros modelos cósmicos? Sendo um símbolo eleito pela comunidade, está o silêncio transitando também nesses modelos? Como os membros do terreiro interpretam esse silêncio, a partir da identificação com os seus orixás? Como isso constrói um saber?

O caminho para a compreensão dessas questões obedeceu a duas trajetórias: a primeira foi o registro do depoimento do babalorixá da Casa, pessoa que lidera o terreiro, é fiel da religião por toda a sua existência de 54 anos, tem Oxalá como seu modelo cósmico; a segunda estratégia foi a de perceber a filiação que esse registro tem com outros produzidos pelos filhos-de-santo filiados aos mais diferentes orixás. Busquei relacionar esses dois caminhos de compreensão, objetivando encontrar regularidades que apontassem o silêncio como perpassando as relações que os membros do terreiro estabelecem com as suas divindades.

O dito do babalorixá

Falando sobre como o silêncio se presentifica nos diferentes orixás, o babalorixá do Ilê Axé Ijexá assim se expressou:

Tem uma passagem interessante que faz pensar o **silêncio em Exu**. Porque Exu sempre ganha as paradas, as apostas, ele sempre é um grande vitorioso porque é cheio de artimanhas, sabe desvendar segredos, é o orixá da comunicação, da velocidade, então as coisas não têm segredo pra ele. Ele mergulha no escuro numa velocidade medonha, navega nos implícitos. Mas há uma história interessante de Exu com Oxum. Oxum era responsável por falar no jogo dos búzios, para dar respostas às perguntas que os humanos faziam. Mas Oxum, muito comodista, logo se enfadou dessa coisa de dar respostas. Então, ela ardidamente fez uma proposta a Exu, ela sabendo que ele é um orixá interesseiro, gosta de tirar vantagem, tirar partido em tudo que ele faz e sabe, então ela propôs que ele

ficasse com esse lugar de honra, esse lugar de honraria, de ser o primeiro a ter comunicação com os humanos, de ouvir o segredo de todo mundo, saber de todas as respostas. E ele muito interessado em ser distinguido, topou imediatamente. Muito bem, aí quando ele assumiu o posto, foi vendo que a coisa era de um carrego e de uma responsabilidade muito grandes, se arrependeu e voltou para ela. Mas Oxum não volta atrás, fez está feito, não há retorno. Aí ela disse: “Em mim não há retorno, o nosso trato terá de ser cumprido para sempre, eu não tenho como voltar atrás.” Ele danou, se desesperou e prometeu perseguir todos os ori dela pra pregar peça. Por isso, no candomblé se tem muito cuidado com as yaôs da Oxum, porque podem ser vítimas das peripécias de Exu. Então ele ficou calado, aí ele se cala, ele não pode romper o trato da energia de Oxum, o jeito é consentir. O silêncio de Exu é o silêncio de quem sabe perder na hora exata. E aí está resolvido, ele nunca mais toca no assunto. Não é a conversa repicada, não há história repetida, não há mágoa, não há dúvida no consentimento. É o silêncio da coisa resolvida. É o oposto de Obaluayê que é a coisa repetida, remoída a vida inteira. Exu não; resolveu, não se toca mais nisso. Não há mais o que discutir. Apesar de ter se danado um dia, aceita a regra do jogo em definitivo. E não deixa de ser uma excelente resposta porque não é a coisa aceita com amargura, porque as coisas aceitas com amargura são sempre repetidas, remoídas e em Exu não há amargura. O que não tem remédio, remediado está. Então, ao invés de sofrer por causa disso, vive-se isso. O silêncio de Exu é a aceitação do destino. Não é a toa que ele traz a resposta de Ifá, é a aceitação do destino que é a coisa mais difícil no ser humano. Eu estou falando de destino, não o do senso comum, mas aquilo que você é, que você não pode negar de si mesmo, que se você negar fica mal, você não será feliz nunca. Para ser feliz você precisa aceitar o seu *odu*, o seu grande destino. E Exu sabe fazer isso muito bem, e faz isso com satisfação e prazer. Exu é a expressão da felicidade, da alegria, Exu nunca está triste. Você não encontra Exu macambúzio, ele está sempre feliz com o que faz e com o

que é. Está satisfeito com ele mesmo, por isso está satisfeito com o mundo. Quem está insatisfeito consigo mesmo vem se punindo, vem se massacrando, vive se negando. E Exu, não; ele diz: “O meu lugar é o primeiro, já que é assim, não abro mão disso”. A minha ação é levar perguntas e trazer respostas, já que é assim, não abro mão disso. Por isso que ele é tão gozador, tão brincalhão, porque ele aceita plenamente o *status* dele, o *odu* dele a condição dele, por isso ele é um orixá resolvido. Por isso ele não tem muito limite do que é certo ou errado. Ele diz: “É pra fazer isso vamos embora. Eu estou levando de você uma pergunta e estou cumprindo minha obrigação. A consequência é sua”. Exu não é irresponsável. O papel dele é levar perguntas e respostas, ele não se envolve com o sentimento e a intenção de quem pergunta. Isso não é problema dele. Você que fez a pergunta indevida sofra as consequências de receber uma resposta indevida. Você que recebeu uma resposta que ainda não era o tempo de você saber, sofra as consequências, ele não quer saber. Não foi você quem perguntou? Então ele diz: “Quem pergunta quer saber, então tome a resposta. O que você vai fazer com essa resposta ele nem tá aí, depois que ele respondeu, acabou, não se acha mais ele, a função dele foi cumprida.

O silêncio de Ogum é o silêncio do arrependimento. O que provocou a tragédia. Você não sabe da história? Ele viajou e quando voltou era o dia de Oxalá, e aí ele entrou na aldeia, estava todo mundo calado. Ele falava com A, não respondia, falava com B, não respondia e então, ele começou a se sentir rejeitado e foi se enfurecendo, que ele é dado a fúria, e quanto mais ele se enfurecia, mais as pessoas estavam caladas. Ele puxou a espada e, na fúria dele, começou a degolar a torto e a direito. Quando ele se lembrou que era o dia do silêncio, foi tomado de um grande arrependimento, enfiou a espada no chão e sumiu terra a dentro. É o silêncio do arrependimento porque provocou a tragédia, porque não compreendeu o que estava sendo dito pelo silêncio. Os arrependimentos de Ogum são coisas trágicas porque na fúria ele faz coisas

absurdas, porque no arrependimento ele se cala e desaparece. É o silêncio da dor, silêncio da dor do arrependimento. Ogum se arrepende amargamente e a dor é dita pelo silêncio.

O silêncio de Oiá, onde está o silêncio de Oiá, a mãe da trovoadas, tempestade e da ventania, onde está o silêncio de Oiá? Mas há uma história que fala sobre o silêncio de Oiá, porque ela se disfarçava em búfalo porque ela gosta de pregar peças e fazer brincadeiras, de surpreender com brincadeiras, brincadeiras completamente diferentes de Exu. E aí um dia Ogum veio no momento do banho dela na mata e escondeu a pele do búfalo, isto é, escondeu a magia, o encanto dela. Com isso ela ficou prisioneira dele, não pôde mais sair dele até que recuperasse a pele de búfalo. Aí ela acompanhou Ogum, foi pra aldeia, Ogum pegou essa pele e escondeu no buraco, botou uma pedra em cima e ela ficou a vida toda ali, calada, na intenção de um dia descobrir onde estava o segredo dela escondido, guardado. Então, o silêncio de lansan, que é a mesma Oiá, é o silêncio de quem espera encontrar o que foi tomado à força, de capturar o que lhe foi surrupiado. Então, nesse silêncio de captura de lansan, um dia Ogum tomou um grande porre, começou a conversar na aldeia e ela estava do outro lado e ouviu ele dizer onde estava a pele. Ela imediatamente cavou o buraco, recuperou a pele e retomou a magia. Aí vem a grande vingança, ela provoca uma grande explosão que quem está por perto morre, todo mundo espedaçado. A vingança de lansan é uma vingança muito terrível, ela não deixa pedra sobre pedra. Aí, vai planta, objeto, bicho, tudo, porque ela despedaça tudo.

O silêncio de Xangô. Onde está o silêncio de Xangô, ele que é o santo do alarido? Aí, olhe onde está esse silêncio de Xangô: quando a coisa pega fogo, quando está no caso do sem jeito, ele sai pela porta do fundo e só volta depois que alguém resolver a situação por ele. Até do trono ele sai quando a coisa chegou a um clímax tal que não tem solução. Aí, o que é que ele faz? Se cala e sai pela porta do fundo, porque aí ele volta como o grande

aclamado. Xangô tem uma dificuldade enorme de enfrentar situações de última instância, tanto assim que é voz geral no candomblé que seis meses antes da cabeça morrer, Xangô se afasta, vai embora. Então, todo mundo no candomblé, quando procura o seu lado Xangô e não encontra começa a se arrumar para o retorno ao *orum*. Os iniciados sabem quando vão morrer. Certos iniciados sabem, por causa do silêncio de Xangô. Xangô, nesse sentido, é o oposto de Ogum. O povo do candomblé diz que Ogum só rompe com o ori depois de sete dias da pessoa morta. Enquanto Xangô rompe seis meses antes. Então, Ogum vai até depois do insustentável, Xangô, no limite do insustentável, ele rompe.

O silêncio de Oxóssi é o silêncio do caçador, daquele que sabe providenciar, sabe descobrir, sabe construir as trilhas, sabe acertar o alvo, que precisa de concentração e essa concentração é antes de tudo silenciosa. O silêncio de Oxóssi é o silêncio antes de tudo de quem escuta. É o silêncio da espreita. É o silêncio para poder ouvir a fala do outro, a fala do mundo, a fala da natureza, a fala do caçado. Porque o caçado fala, se o caçado não falar ele nunca será capturado. É preciso que o caçado fale. E como é que o caçado fala? Deixando os rastros, deixando os sinais, e são esses sinais silenciosos que Oxóssi lê. Ele lê os rastros do silêncio dos caçados. É por isso que ele descobre, ele sabe ler o disfarce do caçado, a desfaçatez do caçado, o fingimento do caçado. Então, Oxóssi aprendeu as manhas do caçado, ele lê essas manhas e elas estão no silêncio do caçado, não estão na explicitação do caçado, por isso mesmo é que ele é o grande caçador. Entende? Porque ele não lê o que o caçado disse, mas o que o caçado não disse, o que o caçado negou. Ele é o grande intérprete. A voz de Oxóssi no terreiro, é voz que lê o que não foi dito, o que foi negado, a voz que lê o silêncio do outro. E aí ele se torna teimoso, você está dizendo não e ele está dizendo sim. Você diz, mas eu vi. E ele diz você não viu isto. O que você viu não existe, o que existe é o contrário. Então foi uma dificuldade muito grande que eu tive de aprender isso de Oxóssi. Porque a coisa

que eu via, que era explícito para mim, ele dizia, a verdade é o contrário disso. Para eu me convencer disso foi muito difícil. Aprender a lidar com esta coisa foi difícil, porque como cidadão eu aprendi a ler o que é explícito, o que é dito. Ele vê pelo contrário desse paradigma. No candomblé isso é muito velho, só que aprender isso custa os olhos da cara porque a gente está mergulhado em outro paradigma. Por exemplo, eu aprendi na escola o oposto disso, aprendi na igreja católica o oposto disso, porque o caçado disfarça, nega a sua verdade para não ser preso, para não ser morto. Então esse silêncio de Oxóssi é uma coisa interessante.

O silêncio de Oxum é o silêncio do poço profundo, que trai, que prepara a armadilha, se cair ali não volta mais. Oxum, ao mesmo tempo em que é água corrente, água cristalina, é cachoeira, é também água de enchente, ela é também esse poço profundo, ali tudo é mistério, não tem saída. E ali é o perigo, quem for lá no poço não volta. Então, ela é muito temida, não vá de encontro aos padrões de Oxum que aí você se afoga no poço fundo. Não há fala, não há explicação para isso, quem viu não contou. Tanto assim que os antigos dizem que Oxum é único santo do candomblé que não ouve malembe, ela vai até o final mas se ela virar as costas, o silêncio dela é a negação total e absoluta. Se ela vira as costas, isto é, se ela fizer cento e oitenta graus, acabou, não adianta fazer mais nada porque ela foi-se e foi-se para sempre, como água fugida da fonte, nunca mais volta. Todos os orixás do candomblé ouvem malembe, Oxum não. Também dizem que ela é uma energia que suporta o máximo dos máximos por isso mesmo o seu rompimento não tem retorno. Então, se você pergunta e Oxum não responde, não adianta fazer mais nada. O que é diferente de Oxalá. Você sempre pergunta a Oxalá por último porque a palavra dele nenhum outro pode desfazer. A palavra de Oxalá é a última por hierarquia, enquanto que a fala dela, quando se rompe, não é uma questão de hierarquia, é uma questão de que não pode ter reatamento, não pode ter recaptura porque para a água saída da fonte não há retorno. Oxalá

retorna, Oxum jamais. Todos os orixás retornam, exceto Oxum. Quem provou daquele silêncio se foi, porque partiu para sempre. Não há volta, não há retorno, quem foi lá e viu não voltou para contar, o problema se avolumou, tomou conta e destruiu. Oxalá suporta tudo e depois retorna, Oxum suporta tudo e depois não retorna nunca mais. De modo que para Oxum, as coisas, as transgressões sempre são toleráveis, mas se ela explodir não há retorno. Não é uma questão de que ela não perdoa, mas é que se rompe. Não há retorno então, não há como refluir a energia.

O silêncio de Yemanjá. Eu me lembro muito de Yemanjá com o silêncio dela naquele mito que ela era filha de Olokun e se casou com Olofin, ele muito ciumento, possessivo, dominador, não queria que ela sáisse, que ela andasse por aí, até que ela não agüentou mais e conseguiu fugir depois de anos de sofrimento. O silêncio de Yemanjá é o silêncio da fidelidade, agüenta sofrimento porque é fiel. Também é o silêncio da confiança porque ela carrega o pote dado por Olokun para ser quebrado em último caso. É também o silêncio da confiança de quem confia que a coisa vai ser resolvida, por isso não faz estardalhaço, porque confia que a coisa vai ser resolvida, porque ela já tem o problema e a solução, só que a solução não é tomada *a priori*, mas em última instância, então, do início até essa última instância, tem a duração do cosmo. Depois que ela esgota todas as possibilidades, toda a manutenção da energia, esperando que a coisa se resolva por si própria é que ela lança mão da solução definitiva que é a de quebrar o pote e, quando o pote se quebra, o mar cresce e vem ao encontro dela, seja lá onde ela estiver e afoga tudo que tiver. Então tá resolvido, também é a solução a mais terrível, porque se extingue tudo. Por isso é que ela, sabendo desse poder da solução, ela suporta em silêncio, é o silêncio da grande mãe, da que sabe das coisas, que sabe do sim, que sabe que pode resolver em última instância, em última análise sabe resolver. Então o silêncio de Yemanjá é isso. É o silêncio da espera que sabe que vai acontecer. O silêncio da grande mãe.

Logun Edé é um orixá metá, uma banda ele é Oxum, outra banda ele é Oxóssi e ele incorpora essas duas coisas. Então, lidar com os paradigmas de Logun Edé é uma coisa difícilíssima. Além do mais, quando você vai lidar com ele no seu lado Oxum, de repente aquele lado que você está lidando agora não é o lado Oxum, é o lado Oxóssi. Então, é como se fosse uma imagem holística que gira, que está sempre girando e que é difícil de pegar qual é o lado dele que está ali presente. Para mim é um dos orixás mais difíceis de lidar no candomblé. Apesar da jovialidade dele, desse paradigma jovem e jovial, alegre e comunicativo, ele traz a natureza dos pais deles, juntos, colados, eu não diria numa simbiose porque não há separação. Os dois lados são nítidos. O povo do candomblé tem muito melindre, acha muita dificuldade em lidar com esses orixás metá do tipo Logun Edé, Oxumaré, Yemanjá Ogunté. Recolher Yaô no roncó desses santos a casa fica sempre com um pé atrás, é um período de muita agonia na casa, de muita preocupação, de atenção redobrada porque você está lidando com o direito e o esquerdo simultaneamente. Então, para eu dissertar sobre ele eu iria repetir Oxum e Oxóssi.

O silêncio de Ossain é o silêncio daquele que vê o mundo por trás das folhas. Ele se esconde do mundo, ele não quer que o mundo o veja. É o silêncio daquele que se retraiu, daquele que se afugentou do meio, se afugentou do grupo, se recolheu, porque ele não se identifica muito com o que está lá fora, entende? O que está lá fora para Ossain é uma coisa estranha. O mundo para Ossain é uma coisa interior, muito escondida, muito subterrânea, é escondido dentro da mata fechada e quando se apresenta não se apresenta de corpo inteiro. Ossain, quando se apresenta, você só vê uma banda. Quando se consegue ver. A outra banda é o escondido do escondido. Então, Ossain se assusta com tudo, por isso você tem que ser delicado, ainda tem mais essa, tem que ser delicado, gentil e se aproximar pé ante pé com uma certa desconfiança, porque ele não suporta essas intimidades do tipo “cheguei ei ei, olhe!”, nada disso, se você fizer isso já

desapareceu, já sumiu, você já não pega mais aquela energia. Então você tem que ir com cuidado, com gentileza, com educação, com finura e com desconfiança, sabe? Como quem vai segurar algo que é muito arisco. Qualquer coisa tá escapulindo. Para lidar com ele tem que lidar com pouca gente, pouca conversa, nenhum arerê, nenhum gesto brusco. Tudo de Ossain é escondido, o próprio axé, a medicina dele, o saber de curar, tá tudo escondido em uma cabaça. Ele gosta das coisas escondidas e só revela a pouquíssimos, a quem sabe lidar com o silêncio dele, como Oxóssi, que descobriu o seu segredo porque ganhou a confiança dele, ao contrário de lansen que descobriu porque foi invasora. Oxóssi, por ser arisco e desconfiado também, ganhou a confiança dele. Só que conta a história que, quando Oxóssi ganhou a confiança dele, não pôde mais voltar para a civilização. O feitiço de Ossain é muito poderoso, quem prova do feitiço dele nunca mais será o mesmo. Oxóssi mora no mato por causa disso. Até Ogun, o grande irmão, foi buscá-lo a mando de Yemanjá e ele não quis voltar, se recusou a voltar para a civilização. Então, Ossain tem como símbolo essa cabaça amarrada no pau, onde mora o segredo, e a panela onde ele cozinha a porção mágica. É o segredo da coisa escondida, de um saber que é escondido, que não é dado, é preciso ir lá buscar e esse ir lá buscar tem que ter toda uma cautela, todo um cuidado e saber que quando chegar lá e provar não volta mais. Ir ao encontro de Ossain significa renunciar a tudo que você tem, ao mundo que você tem para entrar em outro. E esse outro mundo que você vai penetrar, você não volta mais. Há uma transformação, uma ruptura de padrão. Então, para se tirar as folhas para Ossain você vai em silêncio, de manhã cedo, tirar folha em silêncio. A fala da folha é a fala do silêncio. Não se pode tirar nada de Ossain sem que seja pago.

Onde está o **silêncio de Oxumaré**? Ah, o silêncio de Oxumaré. Está na sabedoria. Oxumaré era o grande silencioso, de origem humilde, desprezado porque era pobre, o ignorado. E ele o que faz, ele era auxiliar de Ifá, serviçal de Ifá, só que no silêncio dele, ele começa a estudar o que Ifá

fazia, observando, uma coisinha hoje, outra coisinha amanhã e lá vai ele observando e sacando pedacinho por pedacinho sem ninguém ver, sem ninguém perceber que ele estava estudando, que ele estava notando, que ele estava aprendendo. Um belo dia, Ifá viaja e chega um cliente rico e famoso com um problema muito sério para resolver. Aí Oxumaré vai lá, atende e diz pra ele que Ifá viajou, mas o homem começa a se lamentar da magnitude do problema, da gravidade do problema dele. E falou tanto que despertou a piedade de Oxumaré, então ele disse, olhe talvez eu possa lhe dar um conselho, uma sugestão até o dia em que Ifá volte. Aí ele vai lá, pega o jogo, joga e diz ao homem tintim por tintim, a natureza do problema, como o problema deveria ser contornado, resolvido e o homem saiu dali numa felicidade, mas antes abarrotou Oxumaré de ouro e além de lhe dar pedras preciosas espalhou pelo mundo a sabedoria de Oxumaré. E, na hora em que adquiriu fama o lugar dele não era mais ao lado de Ifá, sendo o seu serviçal, ele seguiu outro caminho e qual foi o caminho dele? Dar o equilíbrio do cosmos que é o arco-íris, unir as pontas que estavam separadas. É o orixá da sabedoria. Sabe dizer as coisas. Saiu da sombra para a luz, da pobreza para a riqueza, da ignorância para a sabedoria. O silêncio de Oxumaré é o silêncio de aprender devagar, sem ser notado, porque quando ele explode, ele já está pronto, quando ele se denuncia, ele já está pronto. O que marcou a saída de Oxumaré de junto de Ifá não foi a arrogância do “sei tudo, por isso vou embora”, a própria vida, o próprio destino se incumbiu de ausentar Ifá e de fazer com que uma pessoa tivesse um grande problema e aparecesse com uma grande dificuldade para que Oxumaré, na sua humildade, resolvesse o problema. Ele resolveu não para mostrar ao homem que era sabido, mas para socorrer aquele grande homem no momento de aflição. Então, não foi por vaidade, foi por simplicidade.

O silêncio de Nanã é o silêncio de quem enjeitou, da que negou o filho. É o silêncio que espera que o tempo resolva esse sentimento. E depois o tempo resolve mesmo. Nisso, Yemanjá intermedia, mas Omolu carrega

consigo as marcas da rejeição, porque Nanã o deixou na praia e o caranguejo veio e o roeu e ele ficou aleijado. Yemanjá então cuidou dele, fez aquela roupa de palha pra deformidade não ser vista e não ser exposto à zombaria e ao asco das pessoas, mas ele carrega para sempre as marcas da rejeição. Você pode resolver o conflito, mas as marcas ficam, você perdoa, você esquece, porque a rejeição é um tacho que você carrega dentro de você, você tira as coisas de dentro, mas o tacho é seu. A marca da deformidade de Omolu é o tacho que ele carrega para sempre. Nanã é a Mãe Criadora, é a Mãe Terra, a grande cabaça que gera e deglute, é a lama primordial, primeiro elemento na criação do humano, o barro original. A Mãe Criadora sempre cria e depois devora, ela é considerada a grande cabaça, a mãe temível e terrível, criadora e devoradora dos filhos. E que é o arquétipo da Grande Mãe de todas as culturas. É o arquétipo dos arquétipos da Mãe. É a mãe de todas as mães. É a mãezona. A primeira. Ela gera e devora. Vem dela e volta para ela, que é o movimento do humano. Então, o silêncio dela é esse que vem das profundezas da terra.

Obaluayê e Omolu são orixás que estão presentes na cultura nagô por herança dada pelo povo jeje mahi. Houve, muito antes da escravidão, uma guerra entre o povo nagô e o povo jeje e o povo nagô conquistou a cultura jeje e incorporou muitos dados dessa cultura no cabedal da cultura nagô. Pois bem, Omolu e Obaluayê são os mesmos apesar de serem diferentes. É a mesma entidade com duas manifestações. A do velho que é Omolu e a do novo que é Obaluayê, mas ele é o mesmo orixá. Pois bem, o silêncio desses dois orixás é o silêncio da rejeição, daquele que remói a rejeição, por isso resolveu não estar falando para o mundo porque um dia o mundo o negou. E não devo ir além disso. E não devo ir além disso. Para saber mais, é preciso estar dentro do candomblé lidando com ele. Eu aí não vou mais além do que isso. É muito pesado para falar sobre isso, para entrar nisso. Agora eu vou usar do silêncio do candomblé e me calo aí.

O que esses textos revelam é a existência de um discurso do silêncio que é polifônico, emana de diversas vozes, sofre diferentes significações, graças ao movimento que efetiva. Isso se comprova, por exemplo, pelos diversos matizes que essa linguagem assume a partir do lugar onde são compreendidos. Os diversos silêncios que se anunciavam pelos orixás constituem-se um bom exemplo desse trânsito que a linguagem opera. Novamente, nos textos registrados, é o referencial mítico que dá suporte a essa compreensão. Nessa direção, é importante observar que falar da emergência do silêncio nos orixás é recuperar narrativas míticas pela qual estão espelhadas verdades eleitas pela comunidade.

O que é interessante observar no movimento de recuperação desses silêncios, é que, claramente, a sua compreensão remete a considerá-los a partir do paradigma em que os orixás estão vinculados. É a força da água, do fogo e da terra, por exemplo, que dão indicadores ao entendimento da trajetória da linguagem do silêncio em cada orixá. É assim que os orixás do fogo (Xangô e Oíá) encontram o silêncio nas estratégias de guerra ou na insustentabilidade da batalha; em Nanã se encontra a verdade silenciosa que emana das profundezas da terra, origem e recepção do humano; Oxum e Yemanjá no fluxo e no mistério que moram nas águas; Ossain e Oxóssi, no segredo, na sedução das matas; Oxumaré no que assegura, pela sua humildade, a possibilidade de transitar entre terra e céu; Obaluyiê e Omolu que encarnando o seu espírito de Rei Dono da Terra, se afigura em termos discursivos como a própria metalinguagem. Falar do seu silêncio remete à necessidade de silenciar, como bem expressa a voz do babalorixá quando a ele se refere “agora eu vou usar do silêncio do candomblé e me calo aí”.

Outro importante aspecto que os textos sinalizam é que o silêncio é passaporte para compreensão do jogo dual que se estabelece entre os dois pólos de constituição do humano: o lado sombra e o lado luz, a eterna necessidade de compreensão da integração necessária entre esses dois pólos. O que se observa, na maioria dos textos acima

registrados é que essa dinâmica é muito presente. Pelo silêncio, as fragilidades têm emergência, o lado sombra do humano também evidencia-se reclamando a sua integração à constituição do humano em sua inteireza. É assim que o silêncio de Oxum, “ao mesmo tempo em que é água corrente [...] é também água de enchente, esse poço profundo”; o silêncio de Yemanjá é movimento de mar que “cresce e vem ao encontro dela seja lá onde ela estiver e afoga tudo que tiver”; o silêncio de Ossain é o mistério de quem “quando se apresenta você só vê uma banda”; o silêncio de Xangô é o de quem “quando a coisa pega fogo, quando está no caso do sem jeito, ele sai pela porta dos fundos e só volta depois que alguém resolver a situação por ele”; o silêncio de Ogum é o silêncio de quem tomou uma atitude precipitada, por isso o “arrependimento, porque provocou a tragédia”; o silêncio de Oiá é aquele que revela o lado sombra da vingança, de quem “provoca a grande explosão que quem está por perto morre, todo mundo espedaçado”; o silêncio de Nanã é de quem é capaz de rejeitar, silêncio “da que negou”; o silêncio de Obaluaiyê e Omolu é o silêncio de quem carrega as marcas da rejeição, “daquele que remói a rejeição”.

Essas constatações levam-me a pensar sobre os postulados teóricos de Jung (1982), para quem o fenômeno global da personalidade integraria, num jogo de opostos, um eu consciente e a sua sombra. Essa tensão entre esses dois pólos da personalidade e a sua integração é imprescindível ao processo de *individuação*, para que o homem se torne um ser íntegro. Integridade que inclui reconhecer em si e tornar amalgamado à sua parte consciente, as qualidades que estão em oposição ao “ideal do ego”, as qualidades opostas aos valores culturais e morais.

Considerando que os referenciais míticos trazidos pela narrativa constituem-se, sobremaneira, em referenciais e trajetórias de ensino-aprendizagem no terreiro, eu diria que no projeto educativo do Ilê Axé Ijexá, a tomada de conhecimento da tensão existente entre o lado luz e a sua contraparte, é condição fundamental para o indivíduo iniciar a caminhada para auto-conhecer-se.

O dito dos filhos-de-santo

Apesar do **silêncio de Ogum** ser diferente do silêncio de Oxalá, porque Oxalá é o pai do silêncio, Ogum também faz silêncio. Na verdade, Ogum gosta de movimento, de entra e sai, de muita festa, mas por mais movimento que ele tenha, ele tem os seus momentos de silêncio. Então, eu acho que Ogum tem os seus momentos de silêncio, de planejar as batalhas dele, as demandas. Não é aquele silêncio longo, como o de Oxalá. Porque o axé de Oxalá está no silêncio e o axé de Ogum está no movimento. Eu que sou de Ogum da Ronda, aprendi que a melhor conversa que eu tenho com ele deve ser numa praça pública. É onde eu vou concentrar, conversar com o meu Pai. Então, Ogum é boêmio, mas também tem seus momentos de exigir silêncio. O momento de silêncio em Ogum, eu acho que é quando ele está se preparando para vencer uma grande guerra, abrir um longo caminho. Na minha vida eu tenho experiência de Ogum ter silenciado pra mim e isso significou um aprendizado e uma certeza de que ele tem os seus momentos de silêncio. Já tive prova disso. O silêncio dele é como se ele tivesse dizendo não. E eu vejo que é ele dizendo que uma coisa não está bem pra mim, o que eu quero fazer não está combinando com a vontade dele, então ele me dá essa intuição (De Korobi, abian, 23 anos de terreiro).

Ogum é festeiro, gosta da zoada, de muita festança, mas ele tem os momentos de se resguardar. É quando ele precisa pensar em alguma coisa, resolver alguma coisa, planejar alguma batalha para ser vitorioso, aí é o seu silêncio, o silêncio para recompor energias. Eu, por exemplo, e agora eu estou falando de mim, sendo uma pessoa de Ogum, gosto de bate papo, zoada, mas quando você me vê parado num canto, pode dizer que eu estou pensando em resolver alguma coisa, algum problema. Eu ajo assim, então eu acho que sendo de Ogum, pelo meu modo de agir, eu deduzo também que ele seja dessa maneira. Porque eu sou assim. [...] Eu já tive uma experiência de vida que Ogum silenciou pra mim. Eu tenho 23 anos de

candomblé e logo quando eu cheguei no Ilê Axé Ijexá, Ogum me escolheu como Ogan e eu vivi muitos e muitos anos pedindo um tempo para me confirmar como Ogan. E esse tempo foi passando. E Ogum em silêncio, esperando, né? Até que um dia, o meu tempo se esgotou, então o silêncio dele veio de outra maneira. E aí eu vivi uma experiência que tem a ver com o silêncio de Ogum. O silêncio de Ogum foi tão violento e se traduziu de uma maneira tal, foi como se ele se ausentasse de mim, de minha vida e deixasse eu seguir o meu caminho sem nenhuma proteção dele. E isso chegou a custar quase a minha própria vida. Quando eu dei um basta, ele retornou ao meu convívio e á minha proteção” (de Adenilton, Ogan, 23 anos de terreiro).

Eu vejo o silêncio em **Oiá** na fixação do objetivo, porque Oiá é guerreira, ela acompanha Xangô nas guerras sempre com a espada na mão. E, quem tem a espada na mão, está sempre em busca de batalhas a vencer, de modo que eu percebo o silêncio de Oiá no momento de fixar o objetivo da luta, buscar o modo de lutar, de guerrear para vencer a batalha. Então, o silêncio de Oiá é até o momento da batalha. Na verdade, a relação de Yansã com o silêncio é no fim do silêncio, onde o silêncio chega no limite e é necessário o trovão, a guerra e a ventania, onde o silêncio chega no seu limite. É assim, um ponto de mutação entre o silêncio e o movimento da ventania, do trovão, do som, da ação, da atividade de guerrear. Então, o silêncio é o fim da fixação do objetivo e início da ação. No cotidiano o silêncio de Oiá é no sentido da meditação, da fixação de objetivos de luta, da batalha e neste silêncio ela manifesta força. É como se ela dissesse “vá em frente na batalha que eu estou ao seu lado” (de Saskya, abian, recém iniciada, 01 ano de terreiro).

Há um **silêncio de Xangô** em relação a Oxalá, em respeito a Oxalá. As pessoas de Xangô não são pessoas que ficam esmiuçando as coisas, ficam no silêncio deles, observando as coisas que estão acontecendo e aí vão aprendendo. As pessoas de Xangô não gostam muito de

perguntar, eu, por exemplo, não sou de andar perguntando, fico no meu silêncio, olhando, e apreendendo as coisas. [...] Eu sou de Xangô Ayrá que é um Xangô mais reservado, porque foi ele quem levou Oxalá na procissão das águas quando Oxalá estava preso. O Xangô Ayrá é um Xangô mais próximo a Oxalá. Ele se veste de branco enfeitado de vermelho e os outros se vestem o contrário. Então, o silêncio dele nasce da proximidade com Oxalá” (de Obalarê, Otum labassé, 16 anos de terreiro, filha de Xangô).

O **silêncio de Odé** mora nas matas, que ele anda muito pelas matas caçando, mas sempre quando ele anda, anda calado, não anda gritando, não anda fazendo zoadas, ele anda devagar, para não assustar os animais. Eu faço silêncio como Odé quando eu estou sozinho, às vezes quando eu ando pela mata. Quando eu quero ver um passarinho de perto eu tenho que andar devagar para não assustar ele” (de Valdélío Júnior, adolescente, 05 anos de iniciado).

Silêncio em Oxum - Oxum é um orixá que gosta de festa, ela é festeira, gosta de muita gente junta, mas também ela gosta do silêncio. O silêncio de Oxum não está nas cachoeiras, está nas águas, nos poços do silêncio, nos lugares onde as águas estão quietas, serenas, com pouco movimento. Para você ter uma idéia, a pessoa que traz Oxum de frente, quanto mais for silenciosa e resolver as coisas com firmeza, discrição e sutileza, mais Oxum passeia nelas, mais as pessoas têm o brilho. Quanto mais as pessoas são quietas, mas não é o quieto de Oxalá não; é o quieto silencioso, de baixar o pescoço na hora certa, mais Oxum se aproxima. Porque ela sempre diz: “- quem baixa o pescoço passa também, passa por cima das dificuldades”. Eu, por exemplo, tudo comigo é ligado ao axé de Oxum. Eu tenho uma personalidade assim, muito virada para Oxum. Como é isso: Oxum Abalô, que é um orixá dessa Casa, no qual eu tenho muita fé e acredito, é um orixá que eu atendo porque ela me ensina muita coisa e uma das coisas que ela outro dia me ensinou foi dizer: “- Meu filho, quando a tempestade chegar se abaixe, olhe,

baixe o pescoço, porque aí é o meu silêncio. E aí nós vamos vencendo as batalhas e as demandas”. Então, o silêncio de Oxum está nos rios e nos poços, mas também vem dela para a pessoa. É preciso que a pessoa seja muito sabida para trabalhar com ela e tenha a coisa da rapidez, porque Oxum quando dá o grito cósmico dela (kum hum!), faz isso de várias maneiras. No mesmo grito podem estar a alegria, a tristeza e a surra, por isso cabe a cada filho interpretar esse grito. Eu acredito que aprendi a trabalhar nessa caminhada com ela, ouvindo, calando. Eu, por exemplo, sou uma pessoa que, se for por mim mesmo, pelo meu axé, eu vou numa loja e tiro um carro dos melhores e dou um cheque sem fundos. Só que eu não faço isso porque eu aprendi a controlar essa vontade, aprendi a trabalhar isso através do silêncio de Oxum. Aprendi também, a não ter olho grande, olho grosso, não querer ter mais do que eu já tenho. Eu acredito muito no pouco continuado, no pouco e sempre constante, em ir subindo aos poucos, de grau em grau. Mas, esse subir não significa dizer que estando lá em cima, a pessoa deve pensar que é mais que o orixá, porque o orixá está sempre acima de nós. Então, é preciso trabalhar o silêncio de Oxum nessa caminhada (de Fadori, 14 anos de iniciado).

Bem, como filho de meu Pai **Logun Edé**, e sendo ele orixá metá, isto, é que tem dois princípios, Logun Edé é filho de Oxum com Oxóssi, então por um lado eu vejo que o **silêncio de Logun Edé** estaria mais para o lado da mãe, porque Oxum não é muito de conversa. Mas se por um lado meu pai Oxóssi tem a característica de chamar a atenção do filho, guiar pelo caminho certo, Oxum não tem esse lado, primeiro ela não alerta. Ela deixa que você vá, e até quebre a cara e depois volte. Ela está lá para lhe dar apoio, lhe dar abrigo e lhe confortar no colo dela, no colo de mãe. Então, eu vejo que o silêncio do meu Pai Logun Edé estaria nesse lado, nesse lado da mãe. [...] Eu temo o silêncio do meu Pai Logun-Edé, porque ele é um referencial na minha vida, se ele silenciar para mim eu não encontro uma maneira como agradá-lo. Porque como filho de um orixá eu tenho que respeitar, cumprir seus

preceitos, não ir contra o axé dele. E isso é uma coisa temida porque se nós do candomblé acreditamos que o orixá rege a nossa vida, então, o silêncio dele é uma coisa que nem sei explicar. É muito difícil de ver esse lado do silêncio do Orixá, eu nunca passei por essa situação, espero nunca passar e continuar seguindo o meu odu, espero que Logun Edé sempre me guie e nunca silencie para mim (de Marcos Salviano, abian, 01 ano de iniciado).

Não é preciso, necessariamente, que o silêncio esteja presente para que o axé de **Yemanjá** se expanda. Apesar dela ser companheira de Oxalá, ela não é muito de silêncio. A expansão do axé de Yemanjá se dá em tempo, em largura, em profundidade. Yemanjá é a grande mãe, a mãe dos orixás, a mãe que compreende tudo, abraça, compreende e sobretudo aguarda. Então, o silêncio dela é o silêncio de aguardar. De espera, de empurrar, se ela vê que o filho não se decide, ela toma as rédeas e toma decisão. É o mar quando enche e esvazia. É o mar quando você chega na praia e vê o mar tranquilo e vazio, a água vazando, a espera. Mas quando essa espera está demais a decisão vem, a maré começa a encher, vai ocupando espaço, vai ocupando espaço, até se expandir. O silêncio em Yemanjá é o silêncio da grande mãe, é o silêncio da maternidade, da espera, da mãe que espera o filho crescer para depois intervir. O silêncio de Yemanjá é o silêncio do aguardar, da paciência, do desenvolvimento e do crescimento. Eu tive uma experiência com Yemanjá. Há doze anos que eu tento fazer uma reforma em minha casa e vinha pedindo a ela. E ela em completo silêncio, somente agora eu recebi um recado dela dizendo para eu vender a casa e comprar uma outra pronta. Isso foi a maior prova do silêncio dela, na vitória, porque se eu não tivesse silenciado, ela também faria silêncio, se eu tivesse gritado e esbravejado eu também não alcançaria. É preciso persistência, perseverança e sobretudo a fé, a fé verdadeira (de Mukailassimbi, Ekede, 20 anos de terreiro).

Por minha cabeça passa o silêncio duas vezes. Passa o **silêncio de Ossain**, que eu interpreto como o segredo

e passa o silêncio de Oxaguian que é o meu colo, Oxaguian, pai do silêncio. Ainda reforçando esse negócio do silêncio, tem a mão de meu pai-de-santo, que é de Oxalufan. O silêncio na minha vida é uma coisa muito presente. Eu interpreto o silêncio de Ossaim como o silêncio do segredo, que ele se cala para que você perceba o que está acontecendo. Ossaim não é um orixá que fala muito, então você tem que entender todo o texto que ele quer lhe dizer. Ele lhe diz uma sílaba, uma palavra e nisso diz todo o texto que quer lhe dizer. Então, você tem que ler esse silêncio que eu interpreto como o silêncio da busca interior, da intuição, da reserva pessoal porque quando você mergulha dentro de si próprio, você consegue ouvir a fala, as muitas falas. Eu vejo em mim e no regente de minha cabeça que é Ossaim esse segredo, que está camuflado embaixo de todas as folhas. O silêncio de Ossain não é um silêncio que dá medo porque, como eu já disse, apesar dele estar calado, porque é um orixá que fala muito pouco, tá sempre muito presente, muito próximo de mim. Então, em todas as situações em que eu achava que Ossain estava muito longe, ele estava mais perto do que eu imaginava. Então, esse silêncio me dá segurança. Então eu sei que como eu não estou ouvindo nada, pergunto, imploro, estou pedindo, estou aflito, é o momento que Ossain está mais próximo de mim. Então, às vezes, uma providência, é a falta de um dinheiro, é um problema com a família, é uma coisa ou outra, problema que a gente tem na vida e deixa-nos em aflição. Às vezes você está reclamando agora e daqui a mais um segundo aquilo está resolvido. Então, é a resposta de Ossain. O silêncio de Ossain é um convite à entrega total. Se você acredita nele, no momento exato ele vai estar com você. Então não tem como você ter medo do seu silêncio (de Luciano Guimarães, abian, 03 anos de terreiro).

Como um orixá idoso, **Nanã** é dada ao silêncio, gosta do silêncio, não gosta de se exhibir, gosta de fazer tudo dentro das normas e ela não dá um não. Ela só dá sim. Tudo que eu peço ela me dá (de Naneuá, labassé, 25 anos de terreiro).

Eu acho que é preciso fazer silêncio para **Omolu**, porque ele é um velho né? E tem que ser respeitado no silêncio, é que nem Oxalá, que é o velho da Casa, ele tem que estar no silêncio. Então tem que ser a mesma coisa com Omolu, Obaluayê. Tem que ser no silêncio. Eu acho que **Omolu** é inteligente e sábio. Sabe esperar, é muito calmo e espera no “silencial”, como Oxalá” (de César, abian, adolescente, 01 ano de iniciado).

A exemplo da trajetória das colocações feitas pelo babalorixá, o que está constatado é que os filhos-de-santo também orientam a sua fala nesse jogo dual, e não dicotômico, de reconhecimento da luz e da sombra, das potencialidades e fraquezas, que reside no humano, tomando elementos dos seus referenciais míticos para promover o entrelaçamento do movimento do silêncio. O silêncio transita de Oxalá para as outras divindades, mas esse movimento que o silêncio opera é o de possibilitador de auto-conhecimento. Há sempre, como se pode observar, a recuperação de uma experiência particular, de um acontecimento de vida que insere o silêncio como elemento de compreensão existencial, do estar no mundo.

Nessa mesma perspectiva, os depoimentos apontam para pensar que a experiência integradora da sombra no vivido, no experimentado, dá às relações educativas uma natureza de ser construída, também, a partir daquilo que é transversal. A aprendizagem também se efetiva no que não está calculado em termos do positivo, no projeto educativo que se funda na sua face “negada”, esquecida, na experiência que nem sempre se constituiu “acerto” para o sujeito.

O que de fundamental emerge desses depoimentos de filhos ligados às divindades das quais falam, é a recorrência à experiência. Falando de si e do orixá, o sujeito sugere a construção de uma possível unidade entre os dois. Aponta potencialidades e fraquezas, suas e ao mesmo tempo pertencentes ao orixá, ou vice-versa, reafirmando o postulado sócio-interacionista na educação: a idéia de que somente há aprendizagem onde as experiências são preservadas a partir da significação

que o sujeito lhes atribui. E é exatamente essa significação atribuída às coisas que permite que os significados sejam reconstruídos de uma situação à outra. Nessa direção, um conceito emerge das relações educativas que se operam no terreiro, a de que o silêncio é um elemento simbólico capaz de colocar o sujeito em contato com os sentidos que circulam em sua cultura, determinando um modo de ser, de agir, de edificar representações.

Isso se espelha no movimento, por exemplo, de um adolescente reconhecer que se tornar parecido com o seu orixá é encontrar um modo certo de agir frente a determinadas coisas: “eu faço silêncio como Odé [...] às vezes quando eu ando pela mata. Quando eu quero ver um passarinho de perto eu tenho que andar devagar para não assustar ele”. O silêncio de Odé se atrela ao cuidado com a natureza. O silêncio de Odé, do caçador que espreita a caça, é o silêncio no adolescente que permite apreciar a natureza e não depredá-la, por exemplo. Do mesmo modo, o silêncio possibilita reconhecer-se como o Orixá, como registrado no depoimento da filha de Xangô: “as pessoas de Xangô não gostam muito de perguntar, eu, por exemplo, não sou de andar perguntando [...]. Ou ainda num interessante movimento de entrelaçamento divindade/humano, “eu ajo assim, então eu acho que sendo de Ogum, pelo meu modo de agir, eu deduzo também que ele seja dessa maneira”, isto é, o orixá também se assemelha ao humano e o movimento de reconhecimento do divino se dá a partir do auto-conhecimento que o indivíduo constrói. O silêncio pode também assumir estatuto de “persistência, perseverança”, como bem afirma a filha de Iemanjá. O silêncio é também revelado como convite à interpretação do não enunciado, como coloca o filho de Ossain: “[...] ele (Ossain) se cala para que você perceba o que está acontecendo”, ou a filha de Oiá afirmando que o orixá silencia para dizer “[...] vá em frente na batalha, que eu estou ao seu lado”.

Em todos esses movimentos operados pelo silêncio, o que percebo é que ele, enquanto elemento simbólico, permite que a pedagogia processada no Ilê Axé Ijexá aponte para considerar a realidade existencial

dos seus integrantes a partir das relações intersubjetivas. E isso corresponde a dizer que, como quer Freire (1980), essa educação se faz verdadeira porque considera a vocação ontológica do homem, vocação de ser sujeito, e as condições em que vive: num exato lugar, num exato momento, num dado ambiente.

Além disso, observo que a partir da relação com o silêncio do seu orixá, o sujeito opera uma ressignificação do mito pela inscrição, neste, da experiência particular. Essa ressignificação, essa releitura que processa permite que a construção de subjetividades seja fortalecida, porque os sentidos que se reconstróem também ligam-se à reflexão e ação do sujeito na realidade objetiva que o circunda. É assim que a releitura do mito permite ao sujeito, por exemplo, não somente apreender sentidos para conduzir o seu comportamento em ser paciente, perseverante, seguro, reservado, estrategista, intuitivo, respeitador, discreto, sutil, mas revela também a relação do sujeito com o objeto exterior a si. Essa objetividade se espelha, por exemplo, na necessidade de resolução de um problema financeiro, na realização de um negócio ou num comportamento específico frente a uma questão (como foi o caso da criança que, espelhando-se em Odé, seu referencial mítico, não pensa em matar o passarinho, do filho de Oxum que controla os seus ímpetos de consumidor ou da filha de Yemanjá que espera anos para comprar um imóvel).

Essas constatações evidenciam que o silêncio torna-se “linguagem de mediação” e também linguagem criadora, à medida em que possibilita a relação sujeito-mundo, num processo em espiral, que envolve subjetivação, objetivação, ressubjetivação.

O silêncio, percebido no mito, constitui-se, portanto, em um sistema referencial que abriga modos de ser, de sentir, de construir estratégias de convivência com o parceiro, com a sociedade mais ampla, pelo reconhecimento da alteridade, seja esta traduzida em si mesmo, no parceiro ou no orixá. E tudo isso reafirma a pedagogia existencial que o terreiro processa.

POR UMA PEDAGOGIA DA RESISTÊNCIA: A FACE DO SILÊNCIO-SEGREDO

O objetivo do conhecimento não é descobrir o segredo do mundo numa palavra mestra. É dialogar com o prazer, com o mistério do mundo.

Edgar Morin

SEGREDAR: UM VERBO NECESSÁRIO

No candomblé, a linguagem do silêncio não é transparente em sua concretude. A sua produção remete a múltiplas formas, múltiplas significações, por isso mesmo aponta para conteúdos referenciais e temas diversos. No movimento de produção de sentidos que o silêncio engendra, um tema é sempre recorrente: o tema do segredo.

Esse silêncio, tematizado no segredo, se articula com um modo de produção de conhecimento no candomblé, que possibilita a emergência de questões que dão lugar à constituição do seu espaço pedagógico. O silêncio é um discurso revelador de um outro discurso: a trajetória africana brasileira de compreender a educação e produzir saber.

No interior desse entendimento, considero o contexto de produção da linguagem do silêncio na sua configuração temática - o segredo - percebendo-o como sendo constituído num ambiente específico, o candomblé, contexto que, ao mesmo tempo em que cria especificidades discursivas fazendo da linguagem fundamentalmente dialógica, descortina questões educativas singulares. Por isso, a necessária digressão que realizo neste capítulo, recorrendo à trajetória do povo-de-santo na edificação de estratégias de preservação dos seus valores culturais. Tomando a linguagem na sua concepção interacional em que, para além dos seus conteúdos lingüísticos, aponta para referências extra verbais, entendo que ela é forma de ação sobre o outro e sobre o mundo, marcada por um jogo de intenções e representações. Dessa maneira,

penso a linguagem do silêncio considerando, necessariamente, o contexto em que ela se atualiza - o terreiro de candomblé - com os embates sócio-históricos que esse ambiente inscreve cotidianamente, como religião e como grupo social díspares dos padrões hegemônicos vigentes. Daí, a análise que opero, a seguir, a partir de fragmentos de conversações cotidianas, que produzem “intervalos” de silêncio, que longe de se constituírem lacunas e/ou vazios no processo de comunicação verbal, deixam fluir discursos. Assim é que os jogos enunciativos que apreço são vistos como procedimentos de compreensão, como produtores de sentido, que deixam explicitar formas dos seus interlocutores conhecer, determinar lugares no mundo, construir representações sobre idéias e coisas, engendrar poder. Por isso mesmo, a linguagem do silêncio, tematizada no segredo, é tanto instrumento político quanto pedagógico. É político porque é opção de resistência ao estranho, à alteridade que se constituiu ao longo da história de lutas empreendidas pelo povo-de-santo na preservação da cultura africana. É também instrumento pedagógico, porque os sentidos que nascem no discurso do silêncio desvelam importantes questões epistemológicas do fazer educacional do terreiro que circunscreve a sua pedagogia no espaço do desejo, da experimentação e da troca.

Como se sabe, os terreiros de candomblé no Brasil representam tentativas bem sucedidas de preservação da cultura e do patrimônio simbólico do povo africano na diáspora. O candomblé, nas suas diversas filiações, se constitui num alicerce sólido de sustentação sociocultural do *ethos* africano, cujos conteúdos continuam vivos, na experiência da reconstituição brasileira. Esse sólido alicerce que se formou ao longo da história dos terreiros foi consolidado com luta e resistência do povo negro frente a tentativas de toda natureza para a sua desestabilização. Não vai longe o dia em que a convivência “pacífica” e diplomática que o povo-de-santo tem hoje com a cultura hegemônica esteve substituída por repressões de toda ordem, inclusive aquelas que colocavam em risco a integridade física dos fiéis do candomblé. Não está distante, também, o dia em que esses foram vítimas das mais diferentes

formas de agressão policial, cujo intuito maior era fazer desaparecer “as seitas primitivas”, as “coisas de negro e de feitiçaria” que assolavam o território baiano.

Em verdade, toda essa ação repressiva que se voltava contra os candomblés representava a tentativa de tornar imune uma suposta uniformização do discurso da sociedade baiana, nas primeiras décadas deste século, que era reflexo das ideologias e formas de viver do modelo ocidental. O candomblé representava a diferença, o discurso do outro que teimava em refratar o uniforme, o múltiplo que queria romper com o igual, o foco de resistência contra-aculturativa que ameaçava a ordem estabelecida. Isso se fazia sentir, principalmente, no plano religioso em que o candomblé se constituía ameaça de rompimento do domínio exclusivo da religião de tradição judaico-cristã, esta, espelho do *modus vivendi* da classe detentora do poder sócio-político-econômico na Bahia.

Apesar do preconceito de que foi vítima, o candomblé resistiu sempre. O povo-de-santo soube criar e valer-se de situações sociais e culturais que permitiram a preservação dos seus interesses, a manutenção dos seus conteúdos fundamentais e o profundo compromisso existencial que os seus membros estabelecem com as suas divindades. Essa postura de resistência, inclusive, desfaz a percepção enviesada de que o negro foi apenas vítima passiva do sistema social, pensamento que serve para encobrir muitas das ações de preservação cultural que engendrou.

No campo de luta com a cultura dominante, com o estranho, o povo-de-santo soube valer-se de estratégias as mais diferenciadas, exemplo disso foi a suposta “permissão” ao processo relacional dos seus orixás com os santos católicos, ou ainda os mecanismos criados para a convivência com a força policial repressiva.

Embora hoje o candomblé seja reconhecido como espaço da cultura e não mais uma religião que exclusivamente inclui pessoas oriundas de classes menos favorecidas da sociedade, ou ainda que, juridicamente exista sob os cânones legais, ele ainda tem a marca do diferente, do misterioso. De um lado, por ser diferente, ele favorece o

preconceito; de outro, por ser misterioso e casa de segredo, seduz estudiosos e simpatizantes. Mas, para esse último componente, o segredo, o qual discuto como linguagem e como educação, o povo-de-santo parece estar cotidianamente em guarda.

O que se percebe é que, a despeito de todo o movimento da instalação de um novo paradigma para as ciências, em que se assiste ao retorno de linguagens como a do mito, a da arte e da religião e em que o logos já não é dominante, mas marca sua existência, por exemplo, com a mesma carga axiológica da emoção, da intuição, o candomblé ainda é marcado pelo olhar do estranhamento.

Nesse movimento, o povo-de-santo reconhece que o campo de luta agora é outro. Não mais é preciso esconder-se da polícia, mas o estranho tem outra face, com certeza mais sutil: pode estar tanto no fiel seduzido pela beleza do território mágico-religioso, que na mesma velocidade com que se encanta, também se desencanta, pode estar no olhar da investigação científica, hoje tão comum nos terreiros invadidos cotidianamente pelas universidades, como também pode situar-se no âmbito da própria dinâmica do ambiente sócio-político.

Há algum tempo atrás, fiquei refletindo sobre o depoimento que Egbomi Cidália, da tradicional casa de culto da Bahia, o Gantois, colocava no V Congresso Afro Brasileiro: recuperando a história de perseguição ao povo-de-santo e frente ao auditório repleto de acadêmicos e fiéis do candomblé, ela dizia “- Agora, o candomblé vai bem, vai muito bem, vejo todo mundo misturado e as pessoas se interessando pelo que a gente faz”. Essa afirmativa simples, pronunciada em meio a declarações que a todos emocionava, se de um lado guarda o resgate de um passado recente que experimentou o povo-de-santo, de outro também interroga, nas entrelinhas do discurso, o “muito bem” da convivência, porque, com certeza, a expressão de quem vivenciou a ação de repressão historicamente voltada para o candomblé, não pode descartar de vez a desconfiança no olhar.

Esse reconhecimento sugere refletir que o povo-de-santo parece atento à questão de que a transformação do considerado não-

hegemônico em hegemonia, consiste na incorporação histórica e constante, pelo esquema dominante, de expressões culturais até então por ele excluídas, como é o caso das “sobrevivências culturais” negras, no caso específico, o candomblé. Fato que exemplifica essa tentativa é o tombamento de terreiros, elevados, por conta disso, à categoria de símbolo nacional. O que era anti-símbolo, expressão indesejável da vida nacional, passa a representar o que há de brasileiro (Pereira: 1984).

Todos esses embates obrigam a uma atitude atenta do terreiro para com o olho “estrangeiro”. Isso impeliu o seu fiel à criação de novas técnicas de velamento daquilo que há de mais fundamental na cultura do candomblé, o seu segredo. Isso está reafirmado em Pereira (1984:181) quando comenta que

não dispondo do mesmo poder de fogo da repressão, a resistência se vale de mil artimanhas, através da manipulação dos próprios elementos culturais perseguidos. Assim, uma das peças mais importantes dessa estratégia de defesa parece ser o segredo, isto é, a preservação, a guarda zelosa de áreas proibidas ou interditas a estranhos, a criação de códigos específicos para o grupo, a manipulação do mistério e do misterioso, criando uma zona geradora de medo, fonte de perigo potencial para o “outro”. Entram nesse painel as esferas privativas de religiões “afro”, a chamada magia negra, a feitiçaria e as línguas “privativas” de determinados grupos negros.

Isso me faz afirmar que a linguagem do silêncio, embora se revele como princípio que estrutura relações dentro dessas sociedades desde sua origem africana, em território brasileiro ela se fortaleceu, por causa das contingências históricas a que esteve submetido o povo-de-santo e se constitui instrumento de defesa dos seus fundamentos.

Para Pereira (1984), o processo de resistência cultural é elaborado de maneira difusa, sem obedecer a propostas explicitadas de resistência, o que se torna obstáculo para o analista colocá-lo dentro de um referencial mais sistemático. Assim é que, no candomblé, a linguagem do

silêncio, tematizada no segredo, é uma dessas propostas que precisam ficar compreendidas.

A palavra segredo, do latim *secretum*, do verbo *secernere*, significa separar, deixar à parte de algo. Para o povo-de-santo, a palavra que se relaciona e nomina esse movimento de separação e guarda dos seus fundamentos é *awô*. Para Sodré (1988:37a), no candomblé,

é de separação o ato inaugural do segredo, um ato de hierarquia daquele que sabe “alguma coisa” que o outro não sabe. [...] Este ato, porém, é obrigado a aparecer de alguma forma [...] ou em alguma regra. Entrar no segredo de alguém é entrar na regra de um jogo. A regra, que permite as identificações no interior de um determinado nível, circula, distribui-se, divide-se entre os parceiros de um processo comunitário. Esta circulação remete a uma relação sempre dual: existem A (o que sabe, o detentor) e B (o que não sabe, o destinatário), que pode ser desdobrado em B1 (depositário iniciático do segredo) e em B2 (os outros). A dualidade indica que, no segredo de A, B está sempre presente, como o outro a quem se subtrai alguma coisa [...] o outro está sempre presente, no modo constitutivo da negação. A negação constitui um outro, gerando ao mesmo tempo uma tensão que busca a sua descarga na revelação ou na comunicação do conteúdo significativo subtraído pelo segredo.

Na dimensão do candomblé, as regras para a institucionalização do segredo, ao mesmo tempo em que inclui o outro como subtraído do conteúdo segredado, também o coloca como potencial parceiro de sua revelação (Sodré, 1988). Por isso o segredo se apresenta como trajetória de conhecimento que não se esgota. Isso porque a própria dinâmica do segredo estrutura as relações na comunidade e ensiná-lo e aprendê-lo são regras de um mesmo jogo. Partilhar o *awô* significa compreender que estão no mesmo movimento e numa mesma dimensão a sua retenção e a sua revelação. Ser mais-velho, por exemplo, tem relação com saber conduzir esse jogo, bem como dele fazer parte

como indivíduo que ainda não conhece tudo. Segredar e ser segredo é sobretudo estabelecer vínculos. É assim que segredo para o povo-de-santo não é enigma, é sempre convite à experimentação.

A concepção de *awô* contraria a idéia que circula nas sociedades modernas, a de que em todo segredo o que existe de fundamental é o que está encoberto. Para a Modernidade, cujo lastro se assenta na onipotência do *logos*, a sociedade deve espelhar a verdade. Acredita-se com isso que a Verdade existe, que pode se mostrar através de parâmetros racionalistas e que os homens estão a ela submissos. O ideal de transparência absoluta que permeia as sociedades modernas ordena que todas as coisas sejam então reveladas (Sodré, 1988:142a).

Nessa direção, é ainda Sodré (1988:142a) quem afirma que

no *auô*, no segredo *nagô*, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí a sua força. O segredo não existe para, depois da revelação, reduzir a um conteúdo (lingüístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de *axé*, de existência e vigor das regras do jogo cósmico. Elas circulam como *auô*, sem serem “reveladas”, porque dispensam a hipótese de que a Verdade existe e de que deve ser trazida à luz.

A partir disso, pergunto: como os membros do terreiro se relacionam com o segredo?

Sobre o processo de ensinar e aprender o silêncio, ouvi diversos membros do Ilê Axé Ijexá buscando perfilar a natureza das relações que estabeleciam com o ensino e a aprendizagem do silêncio ao longo da sua experiência no terreiro e como isso se relacionava à adoção de estratégias de silenciamento que eles produziam. As falas foram coletadas de diferentes membros, tomando como parâmetro o tempo de iniciação de cada um deles no *candomblé*. Busquei agrupar os dados coletados em dois blocos distintos: o primeiro, o dos mais-velhos e o outro, o dos mais-novos, considerando duas a natureza das informações,

como os integrantes analisam a sua trajetória de aprendizado do silêncio e como compreendem e adotam mecanismos para ensinar esse silêncio.

Em depoimento recolhido em Salvador(BA), Kota Doya, membro do terreiro há 25 anos, segunda mais velha iniciada no Ilê Axé Ijexá e com trânsito anterior em outro terreiro, assim se expressa:

Pra mim a coisa mais importante é ver, ouvir e calar. No candomblé a gente aprende que o segredo é assim: “não vi, não sei, não se escreve”. Você sabe, o erro é da matéria, mas ver e falar fica ruim. Quando eu sei de uma coisa muito fina que eu não posso falar, eu passo a não saber daquilo. Então, como eu posso falar de uma coisa que eu não sei? Quando eu era pequena, a minha mãe falava assim, não pergunte nada a esse diabo que esse diabo não sabe de nada, porque eu era muito calada, muito segura com as minhas coisas. Eu acho que ela achava certo aquilo. Depois que eu entrei no candomblé a coisa aí é que ficou mais forte.

As colocações acima atestam a importância atribuída ao silêncio como linguagem necessária no ambiente do terreiro. Como se pode observar, a informante cria uma simetria, uma relação entre “ver, ouvir e calar” com o aprendizado do segredo “não vi”, “não sei”, “não se escreve”, recuperando, nas entrelinhas, o valor da linguagem oral (“escrever é trair o sistema”). A sua fala revela também a importância de silenciar frente a coisas consideradas fundamentais, “coisa muito fina”, no seu dizer. Diante da necessidade de adoção do silêncio, a filha-de-santo cria estratégias: ao invés de preferir dizer não posso falar, ela assume a condição de quem não sabe. Essa é uma estratégia de negociação, ao lado dos tangenciamentos de temas, muito comum no terreiro. Outro ponto relevante que esse depoimento deixa emergir é a recorrência que a filha-de-santo faz à experiência de infância e como o candomblé se revela como um ambiente capaz de acolher e desenvolver subjetividades “depois que eu entrei no candomblé, aí a coisa ficou

mais forte”.

Como se pode ver, a linguagem do silêncio, apontando para além do segredo, proporciona, no ambiente do candomblé, a reafirmação dos valores que o sujeito estabeleceu para si, revelando o terreiro como espaço de aprendizagem. É interessante observar que, em nenhum momento, a filha-de-santo explicita o como se aprende o silêncio, nem aponta para um ponto originário da sua aprendizagem, seja pessoa ou período, há apenas “no candomblé a gente aprende que o segredo...”, sugerindo que as relações de aprendizagem estão espalhadas e contidas em referenciais diversos, mas que, efetivamente, elas se dão.

Em outros momentos, a linguagem do silêncio revela uma outra face, a da socialidade relacionada a uma ética para com os assuntos do grupo. É o que revela o depoimento de Janilê, Ekede, filha de Oxalá, 22 anos de iniciada:

O silêncio ensina a eu conviver na minha casa, quando eu vejo muita zoada, muita coisa eu digo, ói, não é assim. A gente precisa ter o silêncio. Eu ensino o silêncio aos meus netos que é para não brigarem. Digo também a uma pequeninha que eu tenho lá, que é para quando ela for aos lugares e ver uma coisa, gostou fica calada, se não gostou fica calada também, e não sair no mundo alarmando. Olhe, eu vivo aqui em cima há muito tempo, tô por ver alguém suspender o dedo e dizer assim: ela já conversou qualquer coisa daqui do sítio. Não, o que se der aqui, passe o que se passar eu chego em casa e fico calada. Às vezes, o velho pergunta como é que foi a obrigação. Eu digo que foi tudo bem. Se aqui se der um caso, lá em casa ninguém sabe. Pois é, lá em casa ninguém sabe disso. Eu não gosto de arerê. Só gosto de calma e quer ver eu virar uma doida? Alguém faça um fuxico e bote o meu nome no meio. Eu não gosto disso não, menina.

O que se observa nesse depoimento é que a experiência do silêncio ultrapassa o ambiente do terreiro para ganhar significação em outros espaços, como é o caso do familiar. O vivido e experimentado é

transposto para a experiência comum, passa a ser valor no qual o sujeito se apóia. É interessante notar que essa filha-de-santo reúne em seu depoimento o processo de aprendizagem e de ensino do silêncio. Isso pode ser percebido na forma como ela, em aprendendo o silêncio, porque ele é adotado como valor, balizando ações e criando formas de convivência, ao mesmo tempo repassa esse conteúdo a outrem. Ao fazer isso, ela insere num mesmo processo o ensinar e o aprender, ao contrário dos espaços formais de educação onde existem lugares marcados pelos sujeitos, espaços identificados e dicotomizados de preenchimento dessas relações. É interessante notar em sua fala que o aprendizado e o ensinamento do silêncio não se inserem em nenhum quadro de cunho moralizante e em nenhum momento emerge da sua fala que perseguir o silêncio se liga à “vontade” divina. No depoimento, o silêncio remete, novamente, ao ouvir como importante referencial na pedagogia do terreiro: educar para ouvir é educar para posicionar-se, para intervir.

A Yalorixá, Mãe Diolobidi, com mais de 30 anos de iniciada, cuja origem familiar se vincula ao Terreiro do Gantois, em Salvador (BA), fala sobre a sua experiência em aprender a linguagem do silêncio. Apesar de *confessar* “não ser muito amante do silêncio”, ela assim de pronuncia:

Eu aprendi o silêncio depois que um irmão meu, Katulembá (filho de Oxalá), chegou na casa da minha mãe Mariinha da Natividade, em Nazaré das Farinhas, que não tinha silêncio enquanto Oxalá não existia dentro do llê de Mãe Mariinha, só era Ogum, lansã esses santos assim. Mas, quando Oxalá começou também a governar e a tomar conta também da casa dela, a gente veio aprender o silêncio para não ofender o axé do santo.

Nota-se aqui um testemunho sobre a experiência do aprendizado do silêncio, cujo lastro está claramente assentado numa concepção erigida a partir da vivência na comunidade religiosa. A experiência do silêncio atrela-se à vivência no terreiro, à vida comunitária e isso

ratifica que a linguagem do silêncio institui um espaço de interlocução, permitindo que o conhecimento seja socialmente edificado. A sua maneira de atribuir significado ao silêncio aponta para rever experiências anteriores retidas na sua história pessoal. O que o silêncio representa para a Yalorixá se entrecruza com os fatos que vivenciou e com as representações edificadas a partir da forma como essa linguagem está inscrita no parceiro, no companheiro, no irmão. Mesmo declarando-se, em outro momento, “como não amante do silêncio”, há algo que transcende a esse sentimento, é como se o silêncio tivesse sido incorporado ao repertório pessoal através do profundo sentimento de respeito pelo outro.

Referindo-se ao ensinamento do segredo, ouvi da Mãe-Pequena Onirá, um dos mais altos cargos no terreiro, filha de Yalorixá e que desde criança se filia ao candomblé, a seguinte declaração:

Por exemplo, vocês, (referindo-se a mim e a uma outra pessoa) ou outros (quando perguntado quem eram esses outros, ela disse tratar-se de gente “de fora” e também “de dentro” do candomblé, os recém iniciados), a gente não diz o segredo, porque dentro do candomblé tem a parte do segredo e então esse segredo não pode ser dito, você só pode aprender esse segredo convivendo com a gente, aos poucos, no seu andamento aqui dentro. Hoje aprende uma coisa, amanhã aprende outra. A gente não pode aprender tudo de vez, tem que ir aprendendo cada um no seu momento. [...] O silêncio incomoda, porque às vezes a gente quer aprender uma coisa e aquela pessoa fica naquele segredo, não quer passar pra gente. Até chegar o tempo determinado da gente aprender, incomoda sim [...] Às vezes, por exemplo, eu também silêncio para uns e falo para outros, porque quando eu silêncio é porque não está na época certa daquela pessoa saber daquilo, a época dele ainda vem. É determinado pelo tempo de obrigações. Com um ano a gente ensina umas coisas, com dois anos, mais coisas, e assim por diante. Por que às vezes também não é do interesse da pessoa.

A primeira grande questão que se evidencia nesse depoimento é a afirmação de que o silêncio, se de um lado se traduz como o não falar, “a gente não diz o segredo”, de outro, ele é um impulsionador da aprendizagem, no momento em que se transforma em convite à experimentação “esse segredo não pode ser dito, você só pode aprender esse segredo convivendo com a gente, aos poucos [...]”. Esse fragmento retoma uma importante questão inserida na pedagogia do *candomblé*, a de que o conhecimento tem uma dimensão experiencial. Isso me faz lembrar um dizer muito comum do povo-de-santo, que a labassé do Ilê Axé Ijexá tão bem traduz: “Quem quiser saber como são as coisas daqui que venha viver com a gente todo dia.” Do mesmo modo, a fala da Mãe-Pequena traz a experiência do aprendizado ligado a um gradual processamento, como pode ser atestado na presente afirmativa: “A gente não pode aprender tudo de vez, tem que ir aprendendo cada um no seu momento”.

No ensinamento do segredo para “os de dentro”, o silêncio revela-se também como um regulador dos conteúdos que devem ou não ser expressos. Isso se constata na expressão de Onirá, Mãe-Pequena do terreiro: “Às vezes, por exemplo, eu também silencio para uns e falo para outros, porque quando eu silencio é porque não está na época certa daquela pessoa saber daquilo, a época dele ainda vem”.

A partir dessa afirmativa, questioneei a mesma Onirá sobre quem determinava a época das pessoas terem acesso a determinados segredos, respondendo ela que “É pelo tempo de obrigações (rituais que renovam e fortalecem os laços do filho com o seu orixá e, conseqüentemente, com a comunidade). Com um ano a gente ensina umas coisas, com dois anos, mais coisas, e assim por diante. Porque, às vezes, também não é do interesse da pessoa”.

É interessante notar nessa declaração que, se de um lado ela revela que os conteúdos de aprendizagem são “dosados”, acontece “cada um no seu momento”, de outro, ela sugere que os laços que unem ensino e aprendizagem não devam ser lidos como simples e simétricos, muito pelo contrário, essa relação guarda uma complexidade

porque também no seu interior o desejo e o interesse do sujeito em aprender se inscrevem.

Nesse momento, uma questão se impõe e revela outras importantes referências na constituição do espaço pedagógico do terreiro: ao expressar e admitir que os conteúdos ensinados podem estar submetidos à vontade do sujeito que aprende “Porque às vezes, também não é do interesse dele”, a filha-de-santo se refere à aprendizagem como dependente do interesse pessoal manifesto, portanto o princípio aqui presente é de que desejar é condição para se chegar ao conhecimento, condição inclusive quase sempre esquecida nas instituições educativas e soterrada por prazos de cumprimento de conteúdos formalizados e avalanches de informações a que estão expostos, cotidianamente, os alunos.

O que é interessante notar é que, se de um lado, o silêncio se revela como compreensão ou detecção de um desejo pessoal de aprender, ele institui também, pelo lado de quem aprende, a necessidade de saber questionar. Conhecer se submete a outra regra do jogo: saber perguntar, com todas as implicações lingüístico-discursivas que isso envolve. Exemplo disso é o para quem, para quê, porque e quais estratégias de formulação permeiam a ação de perguntar. A desatenção com esse princípio pode gerar sérias conseqüências ao perguntador, sob pena de ser, inclusive, tomado como curioso.

Para atestar a complexidade com que as relações de ensino-aprendizagem estão recobertas, mas que o silêncio possibilita discutir, recupero a declaração feita por Janilê, Ekede de Oxalá, com mais de 20 anos de terreiro:

O silêncio ensina sim, por exemplo, quando as pessoas perguntam e não está na hora delas saberem, eu fico no silêncio, às vezes também eu digo, olha não está no tempo de você saber ainda. Deixa estar que no tempo certo você vai saber disso. Isso é uma espécie de silêncio.

Essa declaração simples recupera um referencial importante na educação construída no terreiro, o de que existe um movimento tanto

de quem questiona (e para isso é necessário conhecer a época certa) quanto de quem ensina, para “regular” o momento de aprender. E isso, naturalmente, se apóia na linguagem do silêncio, exigindo dos envolvidos nessas relações uma postura especial de escuta sensível. Essa escuta sensível dada no e pelo silêncio permeia o ambiente e os sujeitos em suas relações cotidianas. Então, saber perguntar relaciona-se ao silêncio da necessária avaliação de si próprio, ao mesmo tempo em que “descobrir que está no tempo de ensinar” exige o silêncio da leitura de si (enquanto aquele que revela um segredo) e do outro (aquele que acolhe o conteúdo expresso), isso porque o que se revela está regulado pelo grupo e pode ferir uma ordem comunitária.

Noutros termos, esses referenciais estão inseridos no depoimento do babalorixá da casa, que tem a sua história familiar marcadamente vinculada ao terreiro. Participa da religião desde criança e lidera o Ilê Axé Ijexá desde que o fundou. Questionado como definia o segredo no candomblé, ele assim se expressou:

Do ponto de vista da magia, é o conhecimento de saber lidar com certas forças, com determinadas forças que nem são conhecidas por outros agrupamentos humanos, coisas que são desconhecidas, ignoradas, ou que até são vistas e conhecidas, mas não são pensadas como o candomblé pensa, não são vivenciadas como o candomblé vivencia. Aí, para poder eu respeitar o próprio segredo, eu tenho que ter cuidado com esta fala, com exemplos, porque eu já não estaria falando do segredo, mas lhe mostrando o segredo e eu não devo fazer esse mal pra você. É pôr você em perigo, eu vou mandar você segurar uma batata quente? Sem o preparo devido, não é para esconder de você, é para lhe poupar. Não se fala no segredo, é para poupar as pessoas. Lembra de Jesus Cristo? “Há de vir um tempo que outros farão mais do que eu, mas vocês não estão preparados para saber disso agora”, “há de vir um tempo, em que outros explicarão isso, vocês não estão preparados para saber disso agora”, entende? Repare: então, você pega um cara que está

aprendendo eletricidade, a primeira coisa que você faz é botar ele pra trabalhar num fio de alta tensão. O que você está querendo fazer com essa pessoa? Vai matar a pessoa, destruí-la? Então, o ouvinte precisa ser poupado, você não pode revelar certas coisas com uma irresponsabilidade tamanha, a ponto de colocar as pessoas em perigo, porque acontece também que um outro perigo é colocá-las em contato com determinados conceitos que para você não tem nenhum significado, porque lhe falta o substrato, aí botam uma pérola na sua mão, uma pérola que está revestida de caroço de algodão e aí você pergunta, para que eu quero caroços de algodão?

E aí joga fora. Nas duas situações, eu estou sendo irresponsável. Por isso, não se dá exemplo de segredo. Por exemplo, você acaba de fazer uma laô, revela-lhe todos os segredos, aquela criatura está em perigo, porque se corre o perigo dela sair pensando assim, “sou uma iniciada, então vou sair por aí contando todos os segredos, tenho o conhecimento, deixa eu experimentar para ver como é que é”. Tem pessoas que vão nascer, viver e morrer dentro do candomblé e não vão saber de certos segredos, para poupá-las. Porque esses segredos vão até a questão do domínio da vida, enquanto princípio que você pode ligar e desligar.

As afirmações contidas nesse depoimento revelam exatamente o comprometimento que tem o mais-velho para com o segredo. Sendo potencialmente revelável, o segredo está sempre submetido ao seu olhar cuidadoso, a sua atitude atenta às possibilidades de recebimento desse segredo. Dessa vez, o tema do amadurecimento do sujeito para saber, vem recoberto pela preocupação em poupá-lo de algo. É também esse depoimento reiterativo, considerando que também traz de volta o tema do silêncio que se estabelece, enquanto segredo, num movimento interno e externo. É importante observar que esse duplo movimento aparece na enunciação quando refere-se a mim, enquanto entrevistadora, “aí, para poder eu respeitar o próprio segredo eu tenho que ter cuidado com esta fala, com exemplos, porque eu já não

estaria falando do segredo, mas lhe mostrando o segredo e eu não devo fazer esse mal pra você”, ou quando, referindo-se ao povo da Casa, o babalorixá comenta:

[...] O candomblé detém segredos do tipo: Como fixar um orixá na cabeça da pessoa? Como assentar um Exu? Como lidar com essas forças que são “invisíveis”, como isso é feito? Como lidar com uma força que não é mensurável? Para mim, essa parte aí é um segredo do candomblé que não será revelado, a não ser que a pessoa tenha um trânsito longo, demorado. É o trânsito do para sempre da sua vida. Porque a gente vai fazendo a cabeça da pessoa, mas não vai revelando esses segredos, não. De maneira nenhuma, você vai dando algumas interpretações, vai ajudando a pessoa a compreender e interpretar certas coisas, mas esse abrir do livro desse segredo, não; só quando o próprio odu da pessoa revela, eu vim pra ficar, eu nunca estive fora daqui mesmo antes do terreiro existir. Porque a gente conhece no jogo quem é de lá de dentro.

Outro importante elemento que o depoimento ratifica é o processamento gradual com que os ensinamentos circulam no terreiro e a atitude de quem lida com a revelação de conteúdos que deve ser a de consideração das potencialidades individuais reveladas pela compreensão que cada sujeito tem do seu *odu*. Ao que ensina, revela o babalorixá, cabe criar possibilidades, abrir fendas, permitir vias de percepção das coisas. Isso sugere reconhecer que o segredo também não obedece a um movimento do sujeito em reconhecê-lo como tal, a depender de como o assimila a sua experiência de vida. Inclusive isso se reafirma em outro depoimento prestado por Katulembá, babalorixá da Casa:

Se algum dia, ele (referindo-se ao membro do terreiro) atingir um grau que lhe permita tomar conhecimento daquilo, bem; se não atingir, aquilo fica lá, latente como um feijão que você botou em cima da pedra. Então, a maioria dos segredos, a pessoa recebe e não sabe que recebeu,

está latente, se algum dia ele atingir um grau de amadurecimento, permite que aquele feijão receba umidade e brote. Aí, ele dirá, olhe isso estava em mim e eu não sabia. Você faz grandes depósitos de sementes, deixa lá, a maioria daqueles depósitos nunca serão abertos pela pessoa, porque ela não abre porque ela quer abrir, ela ignora determinadas coisas, mas a pessoa chega num nível que, em determinado momento, a gaveta se abre, não é ela que abre, na hora em que ela quer, na hora em que ela atingir um nível tal, é como se fosse um termômetro, eu tenho um termômetro e essa porção de gavetas só serão abertas, quando atingir determinadas temperaturas. Então, vamos dizer assim: chegou a trinta graus, aí se abre uma série de gavetas [...] É, aí, por exemplo, o pai-de-santo e a mãe-de-santo ficam observando e dizendo assim, olhe o que ele está dizendo aí, o que está fazendo aí, tá demonstrando que ainda não pode ter acesso, é muito perigoso.

Ainda promovendo a necessária relação entre segredo e conhecimento, Katulembá revela:

Agora, o segredo do ponto de vista da informação, daquilo que você não sabe e quer saber e é obrigado a saber. Como é que é isso? Em primeiro lugar a gente não sabe necessariamente aquilo que tem curiosidade de saber, mas aquilo que a gente precisa saber. E aquilo que a gente precisa saber, a gente não sabe o segundo ponto se não souber o primeiro. Por exemplo, você quer saber uma coisa por curiosidade sua ou por necessidade, mas sem saber o passo anterior, por mais que lhe informem, por mais que você veja, não compreende porque, como diz Ausubel, se não tiver um gancho para você prender as outras coisas que você viu, que você descobriu, não tem sentido. Então, muitas vezes se nega uma informação que o indivíduo está querendo, de sétimo nível, vamos dizer assim, só para ilustrar, não é porque você não quer dizer, é porque não adianta nada você mostrar aquilo, ela está demonstrando ser uma pessoa imatura. Ela, por não ter os

outros níveis anteriores e querendo saber daquilo, demonstra que é uma curiosa, insensata e para as pessoas insensatas a gente se cala. Do ponto de vista da construção do conhecimento, tem essa coisa também. Até certos atos, você não deixa ver, (porque pode estar exposto a uma interpretação enviesada). Pois é, a pessoa sem um substrato anterior pode se julgar muito conhecedora. Sem o nível A, o nível B não funciona. Como é que vai se aprender a multiplicar sem saber somar, não é? Como aprender a dividir sem saber subtrair? [...] Sabido no candomblé é quem estuda a sua própria cabeça.

Os depoimentos recolhidos de pessoas com menos tempo de iniciação no terreiro reafirmam a concepção de ensino e aprendizagem que detêm os mais-velhos.

Um valioso depoimento foi a mim prestado por Bezinha, filha-de-santo, cujo modelo cósmico é lansan. Existe uma coisa singular na história dessa senhora: há mais de 20 anos que frequenta um terreiro de candomblé na cidade onde reside, cuja mãe-de-santo é a mesma do Ilê Axé Ijexá, entretanto sempre resistiu em formalizar a sua iniciação, que está ocorrendo há pouco mais de um ano. É importante que esse dado seja registrado porque, certamente, o nível de seu contato com os conteúdos do segredo ainda é inicial, mas a incorporação do valor que a linguagem do silêncio detém, já foi por ela sentido, experienciado, internalizado. É assim que ela nos diz: “O silêncio é uma forma de se comunicar com a boa vontade, de outra forma. O silêncio é uma paz que a gente recebe do outro”. A partir da sua afirmativa pergunto, por que o silêncio não é solidão? Por que silenciar, em nenhum momento, está relacionado ao sofrimento? E por que não é tomado como uma não-comunicação? Constatado em seu dizer o valor positivo que é atribuído ao silêncio, atribuição que é uma regularidade nos depoimentos de muitos integrantes do terreiro. No nível discursivo, a afirmação de que o silêncio se constitui comunicação dada “de outra forma”, reitera a existência de um espaço interlocutivo por ele instituído que acolhe subjetividades, mas que também exige um espaço de interlocução.

A atitude de escuta necessária à aprendizagem, comentada por mim anteriormente, se reflete em sua voz, como que constatando a existência de reverberações de outras vozes em seu dizer:

o silêncio das pessoas não me incomoda não, quando a gente, às vezes, quer saber alguma coisa e as pessoas não respondem, eu vi que aquela pessoa se calou porque não tem condições de falar, não pode. Então a gente tem que esperar a hora certa.

Em outro momento, questionei a mesma filha-de-santo sobre o seu processo de aprendizagem do silêncio, como isso ocorreu. E ela relatou-me a seguinte história:

Minha mãe contava uma história, dizendo ela que foi passado, e eu acho que foi passado mesmo, mas ela transmitia aquilo como um conselho pra gente. Naquela época ela não sabia, não tinha aquela coisa de hoje, aquilo aberto de saber dizer, explicar às pessoas e então ela contava aqueles casos pra no fim ela dizer que estava dizendo aquilo que era pra gente, quando ver uma coisa saber se calar, né?

Ela contava que o pessoal ia viajando e quando chegava no caminho encontrava um fazendeiro fazendo mal aos outros, cortando, esfolando. E algumas pessoas passavam e ficavam olhando curiosas, então, o cara que estava fazendo o mal marcava essas pessoas. Chegava adiante, ele cortava volta e pegava aquelas pessoas e dizia, ele já de outros trajes: e, camarada, cê viu um homem fazendo isso e aquilo com uma pessoa? Quer dizer, se ele fosse falastrão, gostasse de tudo o que vê, falar, ele morria. Mamãe contava isso que era pra gente aprender a silenciar nas coisas que via, porque tem muitas coisas que a gente vê, tem vontade de falar mas não pode falar. Eu procuro passar isso adiante. Não é tudo que se vê que se fala, né? Eu entendo assim.

O curioso nesse depoimento é a recorrência a uma narrativa que rememora fatos de infância, o que demonstra que o silêncio já se presentificava enquanto símbolo para a filha-de-santo. Aqui, recorre-se a representações construídas no âmbito familiar e o espaço do candomblé se instaura então como reafirmador de valores subjetivos. O fio de percepção do silêncio, contudo, não se altera também para essa informante, a sua voz vai encontrar eco nas vozes dos mais-velhos. Essa preocupação com a guarda do que viu, em verdade, coloca sob metáfora a questão da capacidade que deve ter o membro do terreiro de guardar as coisas que são da comunidade. O silêncio estruturando relações no interior do grupo se constitui passaporte de entrada e permanência nele.

Essa preocupação, inclusive, remonta à tradição africana, como bem coloca Christophe Wondji (1996:10) destacando o valor do silêncio na sociedade africana rural. O historiador, discutindo sobre quem efetivamente está apto a receber a palavra de um ancião, assim declara:

O pai escolhe o mais calmo de seus filhos, o menos inclinado à cólera - aquele de quem se diz ser “como um túmulo”, ou seja, que acolhe as palavras mas não as pronuncia. Por sua atitude, manifesta o desejo de aprender, permanece na companhia dos “grandes”, mas se cala na presença deles, demonstrando que sabe se manter em seu lugar. Um dia, o pai diz a seu escollhido:

Meu filho, quero te transmitir algumas partes da Grande Palavra, a que narra a origem de nossa família. Nada divulgarás dela, tenho certeza: teu ventre é profundo. Aquele cujo ventre não é profundo - que logo sai repetindo o que lhe confiaram - é deixado à parte, porque “tudo sai dele facilmente”. Se é incapaz de se calar quando jovem, como saberá mais tarde guardar um segredo importante? É fácil descobrir um homem de “língua solta”: basta contar-lhe como se fosse um segredo, um fato sem importância. Se ele transmite ao primeiro que encontra e os boatos circulam velozmente nas horas quentes, sob os tetos de palha, o indiscreto cai para sempre em desgraça.

Como está posto, a produção do silêncio, no sentido de manutenção dos fundamentos e guarda de conteúdos confiados ao outro, da relação de troca dada pelo segredo, remonta à tradição em África. O silêncio se constitui um conteúdo do saber africano. É assim que também podemos afirmar que há um silêncio de matriz africana presente no Ilê Axé Ijexá, construindo o seu currículo. Nessa direção, o termo currículo deve ser traduzido como “seleção de conhecimentos, atitudes, valores e modos de vida presentes na cultura de uma determinada sociedade, considerada importante para ser transmitida às gerações sucessoras” (Pedra, 1993:32). É assim que as regras de manutenção das relações do grupo, dos princípios de convivência comunitária incluem o silêncio como referencial curricular e, por isso mesmo, precisa ser continuamente repassado entre os seus membros.

O que se constata no Ilê Axé Ijexá é que o silêncio percorre diferentes trajetórias para se instituir como referencial de aprendizagem. Essas trajetórias quase sempre estão inseridas e traduzidas na experiência cotidiana da convivência coletiva, que passam também pelo disciplinamento do dizer. Muitas vezes, a comunidade é surpreendida com fatos e ocorrências que reiteram a necessidade de silenciar, como a colocada a seguir: Estávamos conversando no pátio do Ilê Axé Ijexá, eu contava a alguns filhos da Casa sobre as palestras realizadas no V Congresso Afro Brasileiro. Após isso, sentei-me no banco da mesa principal. De repente, uma das filhas levanta-se já recebendo um Orixá, Oxóssi. O babalorixá que estava afastado, em sua casa, ouviu a saudação ao Orixá e se aproximou. Imediatamente, o ambiente se transforma: a informalidade assume um outro tom, uma outra feição. Todos levantam-se e, na ausência do *Run*, todos batem palmas saudando o Orixá. A comunidade que estava espalhada em vários cantos, reúne-se imediatamente. Na saudação a Oxóssi, outra filha de santo recebe este Orixá. Os dois são saudados e dançam. O babalorixá diz que quer aproveitar a presença do santo para dizer duas coisas à comunidade (aqui ressalta-se o valor da palavra e do silêncio, pela escuta dos Orixás, na relação humano/divino):

Uma delas diz respeito a uma coisa que eu soube. Foram dizer na casa de alguém que está afastado do terreiro, coisas que se passam aqui dentro. Por exemplo, que eu vou recolher *laô*. O que se passa aqui dentro pertence ao povo que aqui está. Quer dizer que agora existe aqui um grande *ejô*, um futriqueiro. Quem quiser assim se comportar, eu não tenho dúvidas de que deve ser colocado para fora dessa Casa. Quem é futriqueiro e língua solta se lembre que mais dia menos dia eu acabo sabendo. Não se esqueça que aqui tem sete Exus assentados e isso faz com que eu saiba das coisas. Logo que o fato aconteceu eu soube das coisas, sei até as palavras que foram ditas e a resposta que foi dada.

Naturalmente que o discurso acima encerra um pedido de silenciamento, e está muito óbvio que o seu processamento não pode ser compreendido de maneira análoga àquele verificado nas comunidades africanas, como no exemplo ilustrado acima. O que se observa no Ilê Axé Ijexá é que a linguagem do silêncio assume várias feições num mesmo espaço de produção: há um silêncio endógeno regulado por certas regras estabelecidas na comunidade que determinam o que pode e o que não pode ser dito, na forma de um disciplinamento imposto ao dizer. A alguém que se ausentou, por exemplo, não se pode revelar coisas do terreiro, por mais insignificantes que possam parecer. Essa percepção remete ao pensamento de Foucault (1993:11), quando referindo-se à veiculação de discursos na sociedade e suas formas de controle, afirma que “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma ritualização permanente das regras”. Então, reforçando esse pensamento, assim como há regras que regulam as estruturas de uma língua, há também regras que orientam os discursos. No caso específico, o que há de mais suscetível de obediência do que a voz do babalorixá e a escuta das divindades?

O que se observa é que há um silêncio caracterizado pela inserção do sujeito em regras que controlam os discursos. Nesse caso, a

voz da autoridade, advinda do babalorixá (e pronunciada na presença das divindades) funciona como “instruções” que validam o silêncio e relembram que a sua apreensão é regra instituída para a permanência no grupo. A sua voz reativa o poder da existência de possíveis sanções, compromete frente a divindades. Isso remete a Foucault (1993:13), quando discute os procedimentos que permitem o controle dos discursos, afirmando que

não se trata agora de controlar os poderes que carregam nem de conjurar os acasos de sua aparição; trata-se de determinar as condições de sua colocação em jogo, de impor aos indivíduos que os pronunciam um certo número de regras e, assim, de não permitir a todo mundo acesso a eles. Rarefação, agora, de sujeitos falantes; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não estiver, desde o início, qualificado para fazê-lo.

Na mesma trajetória inclui-se uma fala produzida pela mesma autoridade, o babalorixá, quando de uma reunião realizada no terreiro. A situação ocorreu quando a comunidade estava reunida para o Ebô de Oxalá, cerimônia que se realiza às primeiras sextas-feiras de cada mês em reverência ao patrono do Ilê Axé Ijexá. Discutia-se preparativos para uma festa. Depois de todos os acertos, o babalorixá começou um discurso assim: “Como está aqui somente o *egbé*, eu vou colocar uma coisa que andei sabendo”. Aqui não importa considerar o conteúdo da sua comunicação, mas o processamento do seu dizer e que efeitos de sentido edifica, tendo em vista as suas condições contextuais de produção. Ao dizer “como está aqui somente o *egbé* [...]” há uma explicitação de pedido de silenciamento, pela estratégia de neutralização do imperativo. O que se observa é que, igualmente, esse discurso está controlado por regras, que inscrevem o dizer em um velamento, e por estratégias de edificação desse discurso, como foi a forma utilizada pelo babalorixá. Este, ao tempo em que coloca os sujeitos nos lugares que ocupam na comunidade, emite um pedido de silêncio. Na voz do

locutor, há uma chamada à co-responsabilidade, à co-participação em uma revelação, e isso faz com que os integrantes do terreiro sejam levados a obedecer a regras instituídas para controle do discurso e passem a considerar o conteúdo revelado como exclusivamente pertencente ao terreiro. Esse sentido, a que os enunciados produzidos pelo babalorixá remetem, nasce no reconhecimento das relações hierárquicas. Em verdade, eles representam a atenuação de uma ordem. E a linguagem do silêncio não faria os efeitos que produz, se os membros do terreiro não construíssem entre si a imagem de poder que advem da voz do babalorixá. Por outro lado, quando se analisa os enunciados por este emitidos, não se desconhece a heterogeneidade de vozes que através dele se evidenciam. Há um poder que se estabelece em sua voz, que é também construído pela crença no velamento da palavra como forma de preservação das “coisas de dentro” do terreiro, dado por aquilo que construiu como membro da religião.

O interessante é que esse controle na circulação de discursos elege algumas temáticas que podem ser lidas nos interditos operados nas interações verbais cotidianas entre filhos-de-santo. Em algumas conversas, observei as inúmeras interrupções em suas falas, seguidas da expressão “é, isso eu posso falar”, remetendo por exemplo ao tema dos tabus e/ou “coisas do santo” quando se referem a fenômenos como o da incorporação, ou ainda sugerindo a interdição para assuntos que lhe foram segredados pelos mais-velhos.

Aqui, a guarda zelosa dos conteúdos que merecem silenciamento define uma forma de pertencimento à comunidade. Ao entrar nas regras instituídas pela linguagem do silêncio, reconhece-se igualmente as mesmas verdades ditadas pelo grupo, portanto, validam-se os mesmos discursos. Foucault (1993:11) afirma que

as “sociedades de discurso” têm por função conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular num espaço fechado, não distribuí-los a não ser segundo regras estritas e sem que os detentores sejam despossuídos por esta mesma distribuição. Um dos modelos clássicos disso

nos é dado pelos grupos de rapsodos que conheciam os poemas que podiam ser recitados, ou que se podia, eventualmente, variar e transformar; mas esse conhecimento, embora tivesse por finalidade a recitação que permanecia ritual, era protegido, defendido e conservado num grupo determinado, pelos exercícios de memória, frequentemente muito complexos, que ele implicava; a aprendizagem fazia entrar, ao mesmo tempo, num grupo e num segredo que a recitação manifestava, mas não divulgava; entre a fala e a escuta, os papéis não eram permutáveis.

O que existe de interessante nessa maneira de sujeição à linguagem do silêncio no processo educacional do terreiro é que as regras não são implícitas, mas aparentes, elas se mantêm enquanto condição para fazer o sujeito aceito no grupo. O que existe é também uma ritualização da fala atrelada a uma fixação de papéis dos sujeitos falantes que fazem com o que a linguagem do silêncio tenha emergência.

Nessa direção, o que constato é que a produção da linguagem do silêncio obedece a dois movimentos fundamentais: um de ordem interna, em que os membros passam a “exercitar” o silêncio para “os de dentro”. Considera-se nesse caso, a posição do sujeito em termos hierárquicos, o velamento de conteúdos para os pares, a construção de um silenciamento para conteúdos que são de guarda pessoal; e outro de ordem externa, que remete ao velamento para “os de fora” da comunidade, neste caso, aqueles não pertencentes à religião.

Essa ordem externa remete à edificação de estratégias para que o segredo continue mantido e essas estratégias só tornam-se visíveis pelos jogos enunciativos que os integrantes do terreiro constroem. Portanto, a linguagem, em sua opacidade, reflete esse jogo denunciando que, no espaço das relações educativas processadas no terreiro, o silêncio é conteúdo que precisa ser compreendido e experimentado.

O JOGO DO SILÊNCIO: PSIU, HÁ ESTRANHOS EM CASA!

De que maneira os integrantes do candomblé compreendem a linguagem do silêncio? Como se comportam frente a ela? Que atitudes se evidenciam nas suas experiências cotidianas com essa linguagem?

Como percebem a necessidade do silêncio, quando são estabelecidas relações interpessoais com “os de fora?” Quais jogos enunciativos são empreendidos? No projeto pedagógico do terreiro, para quais referências apontam?

Para analisar essas questões, percorri duas trajetórias de compreensão: a primeira foi a de levantar falas dos membros do terreiro, com tempo de iniciação superior a 20 anos e no outro extremo a fala de adolescentes com tempo de iniciação que não ultrapassa os 05 anos, procurando encontrar as regularidades que fazem da linguagem do silêncio uma atitude intencionalmente manifesta; a segunda foi a de ver ratificada essa atitude nos jogos enunciativos travados nas conversas cotidianas do terreiro, que corresponderia a uma recuperação do já-dito discursivo, isto é, do repertório de falas que asseguram a importância da manutenção do segredo pela concretização do silêncio. É importante esclarecer que o *corpus* da segunda trajetória foi recolhido nos mais diferentes momentos da minha experiência com a comunidade, portanto as falas não obedecem a uma categorização dos sujeitos que possa agrupá-los por idade, sexo, tempo de iniciação etc. As falas são pois acontecimentos de linguagem, “acasos” registrados, por isso mesmo, para a abordagem discursiva que empreendo, mais valorativas.

Para ouvir sobre a compreensão que têm os membros do terreiro sobre o silêncio procurei reunir depoimentos prestados pelos mais velhos, entendendo essa categoria como integrada por pessoas que têm mais de 20 anos de iniciação no Ilê Axé Ijexá. A preocupação com os depoimentos remetia a entender que, para além do silêncio endógeno de que tratamos, há também um silêncio de natureza exógena cujo lastro são as representações que os integrantes do terreiro edificam.

Quando perguntado se havia um silêncio que o povo-de-santo

deveria fazer para os estranhos, a Yalorixá, Diolobidi, com mais de 30 anos de iniciada na religião e filha de pais ligados a terreiros, assim se pronunciou:

Silêncio para o povo estranho? Eu nem sei lhe responder, para o povo estranho a gente precisa estar calado sempre, porque não é da seita, ainda está como visitante e a gente não deve proporcionar os nossos segredos ao povo estranho, o povo que veio fazer a visita.

O que se nota nesta fala é que, para a informante, ser estranho tem a ver com ser visita, “não ser da seita”, não importando os níveis de aproximação que a pessoa estabelece com a comunidade.

Ijenan, filha-de-santo com 22 de vivência na comunidade, quando questionada sobre a existência de um silêncio para o povo “de fora”, fez o seguinte comentário: “O povo falador é muito inconveniente. Toda religião tem o seu segredo. Se já tem o nome segredo é porque é uma coisa muito profunda, não se pode falar para “os de fora”.

É interessante considerar a simetria que a informante sugere existir entre “o povo falador” e “os de fora”. Isso remete a pensar novamente sobre as regras instituídas para ingresso na comunidade que tem como condição fundamental o silêncio e a capacidade de manutenção do segredo.

Para comentar a mesma questão nem sempre, no candomblé, se encontra alguém disposto a falar em longas conversas. Essa foi a atitude de Janilê, uma das mais antigas iniciadas no Ilê Axé Ijexá. “- Não se pode falar coisas pra estranhos porque não pode, tem que ter o respeito e o segredo”. Perguntado sobre o que seria esse segredo, ela respondeu-me instituindo uma interrupção ao diálogo “- Ora, o segredo é o segredo.”

Do depoimento abaixo, prestado por Naneuá, labassé do terreiro, mais de 20 anos de iniciada, duas questões se evidenciam com maior relevância: a referência a possíveis sanções “para nós próprios não se prejudicar” (de onde elas têm origem, no humano ou no divino?); e a afirmação de que todo estranho é, na verdade, um insistente

desvelador, por isso merecendo do integrante do terreiro a estratégia mais eficaz, o silenciamento: “Se a gente vê estranho tem que se calar para depois nós próprios não se prejudicar, porque aquele estranho, se a gente não se calar, vai apelar pra gente. Então, naquele momento ali, nós temos que se calar, fazer silêncio”.

As colocações feitas por Norinha, filha de Ogum, iniciada há mais de 10 anos, remetem a considerar um aspecto fundamental na compreensão do silêncio: a de que o que não pode ser dito, quando revelado, fere o outro, o que evidencia uma preocupação com o coletivo. Isso reafirma que as marcas desse silêncio têm origem na relação dialógica e interacional que é efetivada entre os membros da comunidade. Outro aspecto que merece ser mencionado é o entrelaçamento que o informante faz entre silêncio e segredo, o que faz com que a transição entre esses termos se dê de maneira natural, promovendo um necessário imbricamento:

O silêncio é uma maneira de ver as coisas e calar, aí é o silêncio. Por exemplo, eu vejo uma coisa, aquilo ali, se eu vejo que não devo falar, eu faço silêncio. Se a gente vê aquilo e vê que é bom se calar, a gente cala, faz silêncio para não prejudicar as pessoas. No candomblé tem segredos que se a gente vê, não deve ou, às vezes, não pode falar.

Porque acredito que o processo de produzir significação é feito da interação entre locutor e interlocutor, não se localizando nem em um, nem no outro, nem na palavra emitida, é importante salientar que os depoimentos acima estão marcados por uma relação em que, necessariamente, a minha presença como investigadora já impõe uma fala para “um de fora”, considerando que não estou integrada ao terreiro na qualidade de iniciada.

Aqui vale registrar um aspecto que julgo da maior importância, que diz respeito à construção que o povo-de-santo realiza, quando é chamado a categorizar “os de fora”. O que se percebe é que ser “de

fora” não é um conceito homogêneo, considerando que há diferentes formas de estar inserido nessa condição, e o povo-de-santo sabe lidar com isso através de um movimento sutil e subterrâneo, embora nunca efetive abordagens sobre o assunto. Há diferentes formas de preencher o estatuto de “ser de fora”: há o combatente da religião, o que utiliza dos seus benefícios, há o estudioso, o simpatizante, há o amigo pessoal, que necessariamente não se define em termos de valoração da religião. O que se nota é que, a despeito de alguns poderem ser acolhidos na casa e considerados amigos, tendo em vista a sua trajetória na comunidade, esse acolhimento não resulta na modificação da atitude de silêncio que o povo-de-santo adota uniformemente. Há, em verdade, uma construção silenciosa de consideração contínua à reserva de conteúdos latentes, do segredo, que são relembrados a cada contato com o outro, com o “de fora”.

Diante dessa consideração, é possível perceber a sutileza como os depoimentos são colocados, quando se trata da questão do segredo. Os enunciados são extremamente curtos, sugerindo pouca conversa. O uso da linguagem está, então, submetido às condições de sua realização, portanto comprometido com as relações que estabelece com a exterioridade. Isso remete a Bakhtin (1992:396), sobretudo quando no tratamento do contexto extra-verbal do enunciado, insere a questão da avaliação na relação entre interlocutores. Segundo o mesmo, em qualquer interação verbal, os interlocutores avaliam-se expressando esses valores através de conteúdos ou de expressão, entre os quais Bakhtin aponta a entonação, esta como sendo a expressão fônica da avaliação social. No dizer de Bakhtin (1992:396), “o tom não é determinado pelo material do conteúdo do enunciado ou pela vivência do locutor, mas pela atitude do locutor para com a pessoa do interlocutor (a atitude para com sua posição social, para com sua importância, etc.)”. No caso específico, há uma constatação do que apregoa Bakhtin, considerando que, colocando-se como locutor, os informantes procedem a essa avaliação social, no momento em que dirigem a sua fala para “um de fora”, a pesquisadora, a despeito de ser uma pessoa acolhida na

casa e cujos laços já se dão há alguns anos. Quer dizer, procedem a uma avaliação de que falam para um interlocutor que quer saber, mas que este não sendo iniciado na religião, não está credenciado para obter certas informações. Por isso a realização de um discurso inalterado em seu velamento e com a entonação que isso sugere.

Na ordem da compreensão da construção da linguagem do silêncio tematizada no segredo, busquei também coletar falas de adolescentes da Casa, objetivando encontrar regularidades entre os seus discursos e os emitidos pelos mais-velhos, estes situados no outro extremo em termos de tempo de iniciação.

Quando perguntados sobre o porquê de os conteúdos aprendidos no terreiro não poderem ser revelados, disseram:

Adolescente 01: Valdélio Júnior, mãe ocupa cargo na hierarquia do terreiro, 14 anos de idade, convive no Ijexá desde seu nascimento, o seu orixá é Oxóssi. “As coisas da gente o povo da rua não pode saber por causa que é uma coisa religiosa, não é pra todo mundo saber. Cada pessoa tem o seu tempo para saber o que é aquilo. Isso é só para quem fez obrigação”.

Adolescente 02: César, conta com três anos de convivência no terreiro, dois anos de iniciação, chegou numa festa litúrgica e foi reconhecido por uma orixá como seu parente. O Orixá pediu que cuidassem dele e até hoje permanece na comunidade. É cabeça de Omolu, não tem pais e/ou parentes consangüíneos que participem do terreiro.

Eu acho que isso aí que ele falou tá certo. Tudo tem o seu tempo, como eu que entrei aqui antes de fazer obrigação, o meu sonho era entrar no roncó como os outros meninos entravam. Quando eu fiz a primeira obrigação eu fiquei no outro quarto, com três dias eu passei para o roncó e fiquei numa alegria, porque quando os meninos estavam de obrigação eu tinha vontade de entrar para ver eles, mas eu não podia, aí o meu tempo chegou.

Adolescente 03: Rodrigo Póvoas, filho de membros do terreiro, 11 anos de idade, participa da comunidade desde que nasceu, cabeça do orixá Ogum, foi recentemente designado guardião do peji de uma entidade. “As coisas daqui é só pra quem é daqui. [...] A gente só pode saber as coisas no tempo certo, se souber na hora errada pode complicar. - Complicar como? Perguntei-lhe. - Assim, sabendo de qualquer jeito.

Quando tomo para compreensão as colocações acima, alguns aspectos chamam a atenção. Um deles diz respeito à forma diversa como são construídas as respostas, mas que apresentam confluência para uma temática: a consideração do aspecto temporal que marca o processo de aprendizagem no Ilê Axé Ijexá.

No momento em que são compreendidas, tomando o posicionamento de cada falante, as colocações revelam importantes aspectos. Observo, por exemplo, que a fala do primeiro adolescente reitera um importante indicador, já comentado anteriormente: o de que o velamento dado ao segredo também remete a dois movimentos, um exógeno, que diz respeito ao velamento construído para o “povo da rua”, e um endógeno construído no interior das relações estabelecidas entre os membros da comunidade, que inscreve o segredo como potencialmente revelável, a depender das regras do grupo, como bem expressa este fragmento: “[...] cada pessoa tem o seu tempo para saber o que é aquilo. Isso é só para quem fez obrigação”.

A fala do segundo adolescente reflete bem o que categorizo como o silêncio endógeno. Pela narração de uma experiência pessoal, ele reitera um referencial importante no processamento do aprendizado no terreiro: o silêncio que marca a atitude de saber esperar.

Ainda na perspectiva de compreensão do silêncio endógeno, o terceiro depoimento deixa emergir importantes referenciais, inclusive não evidenciados nos depoimentos anteriores oriundos dos mais diferentes membros. Quando expressa que “[...] se souber na hora errada pode complicar”, o adolescente, se de um lado sugere que o compartilhar de um segredo obedece a circunstâncias especiais, de outro,

remete a considerar que há efetivamente uma exigência à preparação e ao amadurecimento do sujeito para receber esse segredo, o que o impede de saber “de qualquer jeito”. Isso sugere reconhecer que na expressão “pode complicar” está contida a idéia de uma sanção, mas, dessa vez, aquela que advem e é estabelecida pelo próprio sujeito.

Buscando entender a existência de uma compreensão sobre sanções advindas de uma possível revelação de segredos, questionei aos adolescentes o que aconteceria se um desses segredos fosse por eles revelado.

Adolescente 01: Eu acho que o segredo é uma coisa sagrada e se a gente não mantém esse segredo, a coisa não é mais sagrada. [...] Se alguém me perguntasse sobre alguma coisa, eu falaria que as coisas daqui não podem ser comentadas, porque são coisas muito sagradas, e é que nem segredo, não pode ser revelado, só para o povo da Casa.

Adolescente 02: Segredo tem que ficar guardado porque se alguém chegar pra gente e contar, por exemplo, coisas do Odu, se a pessoa que ele contou for esperta, igual Katulembá (nome nagô do Babalorixá da Casa) disse, pode fazer alguma coisa de mal no ponto fraco dele. [...] Eu acho que quando, como foi o caso dele aí (apontando para um dos adolescentes) que fez um trato com Kaitumba (um caboclo assentado no terreiro), alguém promete que vai guardar segredo, então o segredo tem que ficar entre os dois. [...] E eu acho que tem que ter a mesma coisa com o segredo entre duas pessoas, por exemplo, a senhora (referindo-se a mim) me conta um segredo e eu chego lá adiante e conto pra alguém, então a senhora não deve ter confiança em mim. Eu não sou um amigo fiel.

Adolescente 03: Não sei...Mas segredo tem que ficar guardado. Tem que ser guardado cegamente.[...] Eu já sei de alguns segredos, de Kaitumba, de Ogum, mas eu não conto eles nem que a vaca

tussa. - Por quê? perguntei-lhe. - Porque a gente precisa ser fiel ao Orixá.

O que se constata como regularidade nos depoimentos é que em nenhum deles há uma resposta dada, de forma direta, à pergunta que formulei. Na fala do primeiro adolescente, o segredo é tomado como conteúdo sagrado que, no momento em que for revelado, deixa de possuir este estatuto. É importante observar que o seu texto exclui, nitidamente, a temática da sanção. O olhar se fixa sobre o objeto do segredo e não sobre as possíveis “penalidades” que poderiam ter origem na sua indevida revelação.

É também colocando a importância da manutenção do segredo, que o segundo adolescente se expressa. Dessa vez ele reitera essa necessidade e traz um elemento novo para a compreensão das possíveis sanções que apareceriam por conta da revelação de um segredo. Ao mesmo tempo em que ele fixa as “coisas do Odu” como objeto do segredo, evidencia que revelá-las tem relação direta com a exposição das fragilidades do sujeito. Outra questão interessante aqui evidenciada é o apelo à ética que o depoimento deixa emergir. Tomando o exemplo de um acordo, “um trato”, no dizer do adolescente, estabelecido entre uma pessoa e uma entidade, para ele inviolável porque fonte de confiança entre as partes, transpõe esse modelo para as relações estabelecidas entre pessoas, ressaltando o valor da fidelidade que deve existir nesse vínculo.

Para o terceiro adolescente, o assunto promove uma certa hesitação no falar, mas ele afirma categoricamente (e de maneira inusitada!) que “segredo tem que ser guardado cegamente” e, segundo ele, não pode ser revelado “nem que a vaca tussa”. Novamente o tema da fidelidade tem lugar. Dessa vez, o conteúdo do segredo precisa ser guardado em nome de uma ética que inclui o compromisso firmado com o orixá.

O que há de comum nos depoimentos é que nenhum deles remete a tratar diretamente a questão das sanções como advindas de forças exteriores. Naturalmente que, sob o ponto de vista discursivo,

esse é um elemento que não pode ser desconsiderado. Por isso, pergunto: sanções advindas de autoridades hierárquicas e orixás integram o rol dos conteúdos silenciados?

Em verdade, os discursos que os adolescentes elaboram sobre esse tema se dão sob efeito de uma interação contínua com aqueles que têm circulação no terreiro. Esses discursos remetem a entender que para o povo do Ilê Axé Ijexá não se põe em pauta a noção de uma infração sob o rótulo de pecado na relação humano-divino. O que acontece ao sujeito, seja pelo recebimento de coisas positivas ou negativas, é resultado de um processo respectivo de proximidade e afastamento do seu orixá. Como se percebe, é na interação constante entre sujeito e divindade, traduzida pelos adolescentes, por exemplo, como fidelidade, que a questão da infração é compreendida. É assim que esses discursos resultam mesmo, como quer Bakhtin (1992:314), da

experiência que se pode, em certa medida, definir como um processo de assimilação, mais ou menos criativo, das palavras do outro [...] nossas falas, isto é, nossos enunciados [...] estão repletos de palavras dos outros, caracterizadas, em graus variáveis, pela alteridade ou pela assimilação, caracterizadas também em graus variáveis, por um emprego consciente e decalcado. As palavras dos outros introduzem sua própria expressividade, seu tom valorativo, que assimilamos, reestruturamos, modificamos.

O que se observa de interessante é que o tema da sanção está submetido a uma compreensão que o coloca no jogo de intersubjetividades, também de uma ética erigida no plano das relações estabelecidas entre os sujeitos e entre sujeito-orixá.

Além do que coloco, há um importante indicador revelado na compreensão do conjunto de depoimentos: é que, “negando-se” a falar de sanções é como se também os adolescentes se negassem a falar do segredo na sua contraface, na sua negação, na sua violação, e se restringissem a tratá-lo naquilo que ele é, no que efetivamente afirma.

Daí entender que nessa atitude, o segredo tem valor no jogo instituído que inclui guarda e necessária revelação. É dessa dinâmica instituída, dessa alimentação cotidiana operada na ordem do simbólico que emergem regras da ordem social mais ampla no terreno.

Durante a nossa conversa, perguntei aos adolescentes se a eles é ensinado que se deve guardar segredo e como isso é feito. Obtive as seguintes colocações:

Adolescente 1: No roncó, de vez em quando os mais-velhos contam segredos e dizem que é para não falar a ninguém.

Adolescente 2: Pra mim foi até a mãe-pequena que me disse que não se pode dizer coisas do roncó, nem em casa, nem aqui também. Nem dentro, nem fora.

Adolescente 3: A gente é ensinado, sim. Por exemplo, uma pessoa me dá algo para guardar e se eu usar esse material que ela me deu, aí eu não estou sendo mais fiel a essa pessoa. - “Quem ensina isso?” perguntei-lhe. - “Todo mundo”, disse-me ele.

Em verdade, o que se observa é que essas falas são reiterativas de algumas importantes questões já discutidas, como, por exemplo, os temas que remetem à edificação de uma ética nas relações interpessoais, expresso no depoimento do adolescente número um, além da afirmação de que os conteúdos de aprendizagem não estão localizados em um mestre, um educador, mas na coletividade, no grupo. Outros temas reiterados dizem respeito a considerar os mais-velhos como referência para a aprendizagem, explicitado na fala “[...] os mais velhos contam segredos e dizem que é para não falar a ninguém” ou ainda trazem de volta a questão da linguagem do silêncio, que quando traduzida no segredo tem dupla trajetória: uma que aponta para dentro e outra para fora do terreno.

A partir da compreensão desses discursos, a linguagem do silêncio permite a constituição de subjetividades e de novas relações intersubjetivas instauradas pelo seu exercício.

O SILÊNCIO: A NEGAÇÃO DO DIZER

Mas, não serão as palavras dos mais-velhos textos da memória coletiva sobre os quais os jogos enunciativos que tematizam o segredo se apóiam?

Para compreender a inscrição dessa memória na comunidade, um quadro referencial que me proponho a discutir é de que modo as atitudes de conversação cotidianas deixam emergir discursos que se constituem verdadeiras estratégias de manutenção desse segredo, portanto, posturas de resistência ao olhar curioso do estranho. Isso, inevitavelmente, se liga à linguagem do silêncio, espaço recoberto por verdadeiros jogos de negociação de que lançam mão os falantes do candomblé para construir, também por essa trajetória, a sua pedagogia, o seu espaço de geração, circulação e distribuição de saberes.

A resposta de uma criança a um visitante do terreiro, motiva-me a fazer a primeira interpretação de dados que tematizam o segredo e que se inserem num quadro de negociações discursivas que recolhi. Como se sabe, no espaço arquitetônico de qualquer terreiro de candomblé, existem pejis, isto é, locais onde são colocados objetos sagrados dos diversos orixás do panteão africano e dos fiéis a eles filiados, e esses pejis muitas vezes tomam a feição de uma casa, como é exemplo a do orixá lansan, no Ilê Axé Ijexá. Sobre esse assunto, recupero o seguinte diálogo entre uma criança de 11 anos, membro do terreiro, com tempo de vivência na comunidade correspondente a sua idade cronológica, e um visitante da Casa: “ - De quem é aquela casa?” Pergun-

ta o visitante ao garoto, apontando para o peji de lansan. Ele imediatamente responde-lhe: “ - É a casa do diabo!”, ao que o visitante ficou surpreso e se calou.

Tomando a linguagem do ponto de vista informacional, instrumento de comunicação, o que há no diálogo acima, efetivamente, é um pedido de informação, como um pronto atendimento à solicitação. Entretanto, como a linguagem não é transparente em sua manifestação, como também não o é o sujeito que a constrói, faz-se necessário discutir sobre esse diálogo. A primeira coisa que considero é pensar a questão da interlocução como espaço de produção de linguagem e de constituição de sujeitos. Trata-se de considerar a linguagem como evento, como acontecimento e, como tal, considerar que ela guarda a marca da singularidade do momento em que é produzida. Isso significa pensar a linguagem como sendo construída pelos sujeitos, ao mesmo tempo em que esses nela se constroem. Nesse sentido, Geraldi (1993:6) afirma “que colocar em foco a linguagem a partir do ponto de vista da interlocução [...], exige instaurá-la sobre a singularidade dos sujeitos em contínua constituição e sobre a precariedade da própria temporalidade que o específico do momento implica. Trata-se de erigir como inspiração a disponibilidade para a mudança”.

Nesse sentido, a linguagem não é produto acabado e os sujeitos, agindo na linguagem, constituem-se como tais à medida em que promovem interações com os outros. Assim, o sujeito é social do mesmo modo que a linguagem, sendo esta também uma atividade histórica. É no trabalho que se realiza com o outro, para o outro, que o sujeito vai se completando e se construindo através dos discursos que realiza em contextos sociais diversos.

É preciso voltar ao diálogo em análise e perguntar: afinal, onde está o silêncio num diálogo entre duas pessoas, em que a primeira formula uma questão e a outra responde, então não estaria a comunicação equacionada?

Se a linguagem fosse encarada apenas como instrumento de comunicação, a resposta a essa afirmativa seria positiva e o diálogo

registrado não passaria de um simples jogo comunicativo. Entretanto, questiono: qual é o trabalho que efetivamente os sujeitos estão realizando com a linguagem que o fazem constituidores e constituintes dessa linguagem?

A primeira grande compreensão que precisa ser construída é que existem, nessa interação verbal, dois interlocutores, um membro de uma comunidade religiosa e outro estranho ao grupo, entretanto, cada um deles está marcado pelo lugar que ocupa e pela historicidade que o constrói, o que faz com que estabeleçam entre si um jogo de imagens, simulacros no interior do diálogo, em que cada um se coloca no lugar do outro. Interessa-me problematizar, em particular, a resposta dada pela criança: “ - É a casa do diabo”. Que intenções e condições contextuais poderiam tê-lo motivado a dizer que a casa de lansan é a casa do diabo? Quais os conteúdos “escondidos” em sua fala e para quais sistemas referenciais a linguagem, em sua opacidade, remete? Quais conteúdos estão silenciados nesse jogo, aparentemente simples, de pergunta-resposta? As falas registradas apontam para quais conteúdos silenciados? Não seria o silêncio um efeito de sentido?

Para buscar a compreensão das formas de produção de sentido e as diferentes maneiras de surpreender o funcionamento discursivo, recorro ao dialogismo bakhtiniano o qual apregoa que toda interação verbal está no cerne das relações sociais. No dizer de Bakhtin (1986: 182) “toda a parte verbal de nosso comportamento (quer se trate de linguagem exterior ou interior), não pode, em nenhum caso, ser atribuída a um sujeito individual considerado isoladamente”. Na teoria bakhtiniana o dialogismo remete ao permanente diálogo, quase nunca simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que constroem uma comunidade, uma cultura, uma sociedade. Como tal, esse dialogismo deve ser compreendido como o elemento que instaura a constitutiva natureza intersubjetiva da linguagem. Para Bakhtin, o princípio da alteridade constitui o homem, à medida em que o outro é imprescindível para sua concepção. Assim, se torna impossível pensar o homem longe das relações que estabelece com o outro.

No interior dessa concepção, e para efeito de análise da interação verbal acima proposta, tomo uma noção do dialogismo interacional, aquela que aponta para o diálogo entre interlocutores, entendendo-o como princípio que funda e organiza a linguagem e no qual a significação de qualquer texto está subordinada à relação entre sujeitos. Isto é, somente na produção e interpretação textual operadas por interlocutores é que o sentido emerge, não existindo nada fora dessa relação.

Então, volto ao diálogo estabelecido entre a criança e o visitante do Ilê Axé Ijexá, entendendo-o como um fenômeno que não apenas presentifica um "emissor" e um "receptor", mas como um espaço onde o todo da comunicação deixa emergir significados. Isso faculta-me direcionar o olhar para a expressão "é a casa do diabo", compreendendo que na atitude séria da resposta emitida pela criança existem conteúdos silenciados. Por que mentir para o visitante, se aquela casa pertence a um orixá? E ainda mais, por que dizer do "diabo" se é um tema que não circula no Ilê Axé Ijexá e, de um modo geral, no candomblé?

Na sua resposta estão sinalizadas fronteiras que impedem o visitante de avançar com mais perguntas. À medida em que silencia conteúdos, e esses silenciamentos relacionam-se com a tentativa de conter a curiosidade do visitante, o discurso da criança também engendra mudez e perplexidade, impondo barreiras para que o visitante não avance na formulação de mais questões, dessa maneira, também, construindo uma outra forma de silenciamento.

Entram em cena na construção de sentido do diálogo sob análise, as imagens que os interlocutores fazem de si. No jogo discursivo, essas imagens determinam o dizer, conferem ao discurso a marca inevitável de outros discursos, o que o faz constitutivamente dialógico, comportando vozes diversas, presentificando o outro no sujeito, seja na forma de confirmação do que se diz, como na negação que se institui nesse dizer. É assim que essa projeção de imagens, que representa a integração do outro no sujeito, tanto vai atuar no visitante que formula a questão como na criança que a responde. Essas imagens estão alicerçadas em conteúdos culturais e educacionais em que estão imersos os interlocutores.

Quais conteúdos culturais estão submersos nesse jogo enunciativo? Será a voz do locutor uma voz única? E a resposta simples emitida pela criança encontra ecos em enunciados anteriores? A quais conteúdos culturais o seu enunciado se vincula, fundamentando-se ou reafirmando-se neles?

Assim, percebo que a imagem que a criança tinha do visitante era de que ele não pertencia à comunidade e para “os de fora” a linguagem deve ser sempre outra. Isso vai ao encontro de que, de fato, a voz enunciada reserva em seu repertório os ecos de outras vozes, no caso específico, aquelas que remetem a conteúdos culturais essenciais ao candomblé, alicerçadas em conteúdos da história do povo-de-santo e que necessariamente incluem a guarda zelosa do segredo ao olhar do estranho.

Aqui não importa discutir se dizer que a casa era de lansan se constitui em quebra de segredo (e obviamente que não), mas de entender as negociações de sentido que aí são travadas. Isso, naturalmente, exige não somente aos interlocutores reconhecer de que lugar falam, mas circunscrever no seu horizonte discursivo para quem se diz o que se diz. A criança, ao negar uma informação pela “falsificação” na resposta, reafirma que a cultura tem lugar no discursivo, por isso mesmo ela é também dialógica, à medida em que a construção dos seus sentidos depende dos embates dados na linguagem, no discurso. A criança, no jogo discursivo, também edifica estratégias do dizer, tendo em vista, exatamente, a imagem que faz do interlocutor (um “de fora”). Como se observa, acolhendo a questão formulada, ela não diz “não sei”, mas constrói uma outra resposta. Dizer “não sei” implica em não convencimento do seu interlocutor, assim, foi preferível satisfazê-lo de outra forma.

Do lado do visitante, também essas imagens são edificadas. Por que não formular a mesma questão para um adulto? Será a fala infantil mais “solta” para determinados assuntos considerados “proibidos”?

Nas negociações que estabelecem, os interlocutores recuperam conteúdos culturais, à proporção em que nas suas vozes se fazem presentes outras, a do grupo a que pertencem.

Essas considerações me fazem retomar Bakhtin (1992:405-6), para quem

o eu só existe numa relação com o outro. [...] Mergulhado ao fundo de si mesmo o homem encontra os olhos do outro ou vê com os olhos do outro. Suas próprias palavras são um resultado de incorporação de palavras alheias. A palavra do outro se transforma, dialogicamente, para tornar-se palavra-pessoal-alheia com a ajuda de outras palavras do outro e depois, palavra pessoal.

Nessa direção é que as enunciações acima problematizadas, evidenciadas no interior de um diálogo, confirmam o silêncio-sentido que o habita no momento em que se reconhece o meio social mais imediato e o mais amplo a que pertencem os interlocutores, esses determinantes das situações discursivas.

Nesse aspecto, é possível confirmar que a intersubjetividade se coloca num espaço anterior à subjetividade, pois a relação entre os interlocutores não apenas funda a linguagem e dá significação ao diálogo, como também constrói os próprios sujeitos produtores do texto.

Quando se considera a educação, é possível também reafirmar essas mesmas questões. Freire (1981) vai afirmar que “o eu existo” não precede ao “nós” existimos, se constitui nele [...] mulheres e homens, como seres humanos, são produtores de existência e o ato de produzi-la é social e histórico, ainda quando tenha a sua dimensão pessoal”.

A PALAVRA SUSPensa: O DIZER DO SILÊNCIO

Na ordem da tematização do silêncio como segredo, inscrevem-se também as enunciações contextualizadas nos diálogos cotidianos no terreiro. Muitas vezes, esses diálogos, operados em situações diversas, apresentam enunciados interrompidos, um espaço intervalar, uma

ruptura abrupta no processo de comunicação, uma suspensão da palavra. É justamente nessas fissuras da comunicação, nesses espaços vazios, de “mudez”, que o silêncio se pronuncia, mostra os seus sentidos, evidenciando-se como reafirmador de conteúdos culturais, deixando emergir a atitude individual de resistência à tentativa do “curioso” para com os fundamentos da religião. Essa atitude individual, como vou constatar, se torna coletiva, considerando que ela é comum aos membros do grupo, portanto, constituindo-se como uma regularidade. Daí as questões: serão os enunciados interrompidos e “silenciosos” inacabados? Pode-se considerar as interrupções como sintomas de dificuldade de negociação entre interlocutores? Como perceber o escopo de compreensão nesses diálogos?

Para discutir essas questões, recorro aos fragmentos de conversas cotidianas que recolhi:

Registro 01

Festa em homenagem aos Ibeji, setembro, 1996. Pátio do Ijexá. Cortávamos quiabo para a festa daquela noite. Conversava com uma filha-de-santo, cabeça de Oxum e que incorpora esse Orixá e uma entidade criança (Erê). Falávamos dos doces da festa e da quantidade de pessoas, principalmente crianças, que o Ijexá costumava receber nessa época. Ela dominava os turnos de fala. Eu me limitava a falar pouco. Foi então que comentei: “ - Quem vai gostar dos doces de hoje é Maravilha (o Erê que a filha-de-santo incorpora). Será que ele vem?” A conversa tomou outra direção e fiquei sem resposta.

Registro 02

Madrugada da festa de Iansã, dezembro, 1995. Estávamos nos preparando para dormir no nosso alojamento no Ijexá. Eu, uma colega de Universidade, também fazendo pesquisa, e uma filha-de-santo que recebe uma entidade criança. Falávamos de viagens e de outros assuntos afins. Em meio à conversa, minha colega, dirigindo-se a ela, questionou: “ - Olhe, eu não sabia que você recebia um erê. Ah,

mas eu o achei tão interessante!” Silêncio. Final de conversa. Fomos dormir.

Registro 03

Festa do Tempo, agosto, 1997, dia que antecede a homenagem ao Caboclo Kaitumba. Pátio do Terreiro. Algumas pessoas conversam sobre assuntos corriqueiros. Dirijo-me a uma das mais antigas filhas-de-santo do Ijexá, Ijenan, com a qual costumo conversar sempre e pergunto-lhe: “ - Como é a festa de Kaitumba?” “Boa”, ela me respondeu. “É”, falei em tom de pesar: “É uma pena que eu não possa dormir aqui para poder ver na madrugada. Mas como é assim a festa, é muito diferente das outras?” Ao que ela me responde: “Ah é, cada festa é diferente da outra”. “Mas, me diga uma coisa, quem é que incorpora Kaitumba? E, na festa chegam outros cablocos?” Insisti na conversa. Nesse momento o nosso diálogo foi interrompido com um convite: “Venha ver, a festa é muito boa”. Respondeu ela em tom de fim de conversa.

Registro 04

Rodovia Itabuna-Ilhéus, agosto, 1997. Caminho para a Universidade Estadual de Santa Cruz. Eu guiava o carro e a minha colega conversava com uma autoridade do terreiro. Ele falava da homenagem aos caboclos que iria acontecer no Ijexá, perguntávamos o porquê da homenagem (em nosso pouco entendimento, figura presente apenas no candomblé de cabloco) e ele nos prestava esclarecimentos. De repente, a minha colega indaga: “Quem é que recebe o caboclo Kaitumba?” Silêncio. E depois uma resposta, assim como se a pergunta fosse a mais natural (que o registro escrito não traduz com fidelidade): “Um filho meu de São Paulo, mesmo incorpora”. [...] Sem mais conversas. Uma surpresa: quem recebe o caboclo é o próprio sujeito do nosso diálogo, soube disso dias após a festa.

Registro 05

Festa dos Ibeji, setembro, 1996. Momento da apresentação do bumba-meu-boi, evento interno que normalmente acontece após

a festa pública em homenagem aos Ibeji. Essa apresentação tem a marca da alegria. É dedicada a Alabá, erê antigo no terreiro e personalidade muito querida. Em verdade, essa entidade, na minha concepção, representa o equilíbrio do egbé. Pela alegria, sabedoria e natureza jovem que ele transmite, irmana adultos e crianças num mesmo espaço de existência, quebra a seriedade e a formalidade, imprime o riso, a brincadeira, espanta a tristeza, reverencia a vida. Por isso mesmo a apresentação do bumba-meu-boi é feita para agradá-lo. Nesse evento as pessoas se mostram fantasiadas, o pátio do terreiro é coberto de coloridas bandeirolas. Há uma criança transformada em boi, colorido com chifres e chitas. Há platéia e fantasiados. Quando Alabá chega, a platéia traveste-se de fantasia. Fantasia que faz da festa um grito de ordem de confraternização, alegria e “Viva a Vida”.

Encantei-me com a festa. Pedi permissão para fazer fotografias, uma vez que o evento estava sendo realizado em área externa ao barracão (internamente são proibidas fotografias). Outra pessoa, também ligada ao terreiro, embora não iniciada, também fazia fotos. Dias depois chegamos ao terreiro, queríamos ver as fotos tiradas porque a nossa máquina deu um problema e não fez registros. Dirigimo-nos a uma autoridade da casa e pedimos as fotos. “Não estão com a gente, estão com o babalorixá, elas foram recolhidas”. Respondeu-nos a Ekede da Casa. Insistimos para saber o porquê. Tentamos adivinhar o motivo falando se seria por conta de que foi fotografado alguém incorporado (no caso o Erê Alabá). Respondeu-nos a Ekede: “É..., são coisas da Casa, não é nada com vocês”. Então, um silêncio falou mais alto e a conversa não mais avançou.

Registro 06

Sábado de Rotina, setembro, 1997, dia de trabalhos para os Orixás. Converso com a labassé junto ao fogão de lenha. Alguém pergunta-lhe sobre certos ingredientes que integram a comida dos orixás. Mudez total. Em outro momento, a insistência da minha colega, que realiza pesquisa no Ijexá, volta a acontecer. Dessa vez ela interroga

a labassé sobre como se prepara uma determinada bebida. Ela responde, em seu jeito monossilábico: “É feito de casca de árvores, pronto. Se quiser saber mais, venha para o meu lugar”.

O que se nota de regularidade nesses registros é que eles remetem à interrupção de enunciados, na sua totalidade, em turnos de fala que estão sob o domínio de um locutor, no caso específico um membro da comunidade. A nível de temática veiculada, percebe-se que a maioria revela uma interdição ao dizer que se relaciona ao fenômeno da incorporação, à exceção do registro de número 6, cuja temática aponta para o fundamento de preparação de comidas sagradas. Nos registros de números 1, 3 e 4 os acabamentos enunciativos vêm acompanhados de tangenciamentos de temas. Pela introdução de outro assunto, o locutor tenta desviar a conversa para uma temática que habite o terreno do “permitido”. A nível de dados empíricos, constatei que os registros foram produzidos, em sua maioria, por pessoas pertencentes à hierarquia dos mais-velhos, sugerindo ter conformidade com a afirmação corrente no candomblé de que “na tradição, à medida em que se avança no preceito, se exige parcimônia no falar e no guardar”.

Para entender as questões antes formuladas, alguns aspectos do dialogismo bakhtiniano são fundamentais. O primeiro deles remete a entender que compreendendo a linguagem numa perspectiva dialógica, toda ação verbal formaliza-se socialmente numa interação. No dizer de Bakhtin (1986:50), “nenhum enunciado em geral pode ser atribuído apenas ao locutor: ele é produto da interação dos interlocutores e, num sentido mais amplo, o produto de toda esta situação social complexa em que ele surgiu”. Dessa maneira, toda ação verbal, todo ato de fala tem em vista uma interlocução, razão porque a linguagem é marcada, essencialmente, pelo princípio dialógico.

Outro aspecto inserido no dialogismo, e que aqui me interessa recuperar, diz respeito ao processo de compreensão entre interlocutores. Para Bakhtin (1992:290-300), nesse processo de recepção e compreensão operados pelo receptor, está implicada sempre o que denomina uma atitude responsiva ativa. Isso envolve, por exemplo, nos gê-

neros de discurso primários, como é o caso dos diálogos, uma atitude elaborativa que insere a discordância, a anuência, a complementação ao enunciado do outro. Noutros termos, isso significa que a compreensão de uma fala, de um enunciado, sinaliza uma compreensão responsiva ativa, que nem sempre é materializada numa resposta fônica (é o caso do que chama compreensão responsiva muda), ou ainda um terceiro tipo de compreensão, a de ação retardada, repercutida no comportamento subsequente do ouvinte. A compreensão é, então, na perspectiva do dialogismo bakhtiniano, uma forma de diálogo, uma vez que opõe sempre a palavra do locutor a uma contrapalavra.

Para Bakhtin (1992:290), o olhar para o receptor como figura passiva num diálogo não tem procedência. Para ele (1986:131-132),

compreender a enunciação de outrem significa orientar-se em relação a ela, encontrar o seu lugar adequado no contexto correspondente. A cada palavra da enunciação que estamos em processo de compreender, fazemos corresponder uma série de palavras nossas, formando uma réplica.

Nesses termos, os diálogos cujos acabamentos se dão pelo silêncio circunscrevem uma compreensão responsiva que deixam emergir sentidos. Conceber que isso é possível impõe percorrer a trajetória discursiva que os membros do terreiro assumem enquanto locutores nesses diálogos.

Como mencionei antes, o que se nota é que os diálogos são marcados por uma interrupção abrupta nos enunciados, cortes que são estabelecidos, sem que necessariamente haja uma atitude de retomada manifestada pelo locutor. Embora se note que os cortes e as interrupções tenham essa natureza, isso não impede que suscitem uma atitude de compreensão responsiva ativa por parte do interlocutor.

A posição de Bakhtin (1992:299) é, sem dúvida, muito importante para caracterizar a noção de acabamento em situações de interação, como é o caso das estabelecidas nos diálogos que me proponho

compreender. Tomo desse autor dois dos fatores, ligados entre si, que possibilitam a totalidade acabada de um enunciado: a) o tratamento exaustivo do objeto do sentido b) a atitude intencionada do locutor. É essa totalidade acabada que proporciona a atitude de compreender de modo responsivo.

Recorro, então, a essas categorias para entender como a atitude de compreensão responsiva ativa se instala nos diálogos cujos acabamentos se dão pelo silêncio. Como já comentado anteriormente, a primeira questão que merece ser compreendida é que os interlocutores fixam-se como tais à medida em que promovem entre si uma avaliação dos seus papéis, dos lugares onde falam e circunscrevem a sua atuação a partir desse gesto avaliativo. Por isso é que as rupturas provocadas pelos membros do terreiro resultam dessa negociação operada *a priori* entre os interlocutores. É possível, pois, perceber na atitude dos membros do terreiro, ao promoverem rupturas nos diálogos, a idéia do tema já ter sido suficiente e exaustivamente tratado. Mas como perceber a exaustividade se, contraditoriamente, o diálogo foi interrompido e houve a instalação de um silêncio? É justamente nesse momento que se faz importante lembrar que a linguagem, sendo essencialmente dialógica, é atividade constituinte e constituidora de sujeitos. Suspender a palavra, nesse momento, tem relação direta com o objeto temático colocado. No caso específico, como o conteúdo se liga ao segredo e a palavra do locutor dirige-se a um interlocutor, “um de fora”, nada mais natural que dar o tema como exaustivamente tratado. O que está em jogo é, então, a projeção de uma atitude de compreensão responsiva ativa que potencialmente será manifestada pelo interlocutor. Essa negociação prevê a anuência do interlocutor para com os conteúdos suspensos, silenciados. Isso está reforçado em Bakhtin (1992:320) quando afirma que

o enunciado, desde o início, elabora-se em função da eventual reação-resposta, a qual é o objetivo preciso de sua elaboração. O papel dos outros, para os quais o enunciado se elabora, é muito importante. Os outros [...] não são

ouvintes passivos, mas participantes ativos da comunicação verbal. Logo de início, o locutor espera deles uma resposta, uma compreensão responsiva ativa. Todo enunciado se elabora como que para ir ao encontro dessa resposta.

Na mesma direção, é preciso compreender também que, na perspectiva dialógica, o locutor não se constitui como aquele que inaugura um dizer, ao fazê-lo, em verdade, ele conflui para o seu discurso opiniões, pontos de vista, visão de mundo de outrem e isso é determinante na elaboração do que diz, repercutindo, sobremaneira, na forma como o tema é tratado. No caso específico, a condição de estar dirigindo-se a “um de fora”, e não importa os níveis de categorização deste, o fato é que ele é não iniciado, já determina, na elaboração do discurso do membro do terreiro, a visão que o seu interlocutor, o “de fora”, tem da religião, por exemplo. Um aspecto interessante que aqui se evidencia é que a concepção do outro, do interlocutor no diálogo pode coincidir em pessoa com o destinatário presente no diálogo, como também “destinatários” potenciais, outros, no caso particular, toda a categoria do povo estranho ao terreiro, “os de fora”. É assim que compreendo que ao permitir-se silenciar, o membro do terreiro dá uma demonstração de que essa atitude se volta para o discurso do outro e as impressões que este constrói sobre o objeto temático que está sendo abordado. Tudo isso se reafirma em Bakhtin (1992:321), quando diz que

enquanto falo, sempre levo em conta o fundo aperceptivo sobre o qual minha fala será recebida pelo destinatário: o grau de informação que ele tem da situação, seus conhecimentos especializados na área de determinada comunicação cultural, suas opiniões e suas convicções, seus preconceitos (de meu ponto de vista), suas simpatias e antipatias, etc, pois é isso que condicionará sua compreensão responsiva de meu enunciado.

Outra maneira de perceber como os sentidos se instalam pelo silêncio em diálogos inacabados diz respeito à atitude intencionada do

locutor com relação ao que diz e como isso repercute na atitude de compreensão do interlocutor. No dizer de Bakhtin (1992:300), é esse *intuito discursivo*, esse *querer-dizer* do locutor que determina o todo do enunciado, estabelece as suas fronteiras e a sua amplitude. Esse intuito discursivo, esse querer-dizer, quase sempre não se explicita, mas é percebido, medido pelo interlocutor, a partir da leitura que opera. A atitude de compreensão responsiva ativa se evidencia através dela. Ela é, então, um dos fatores que possibilita que o silêncio seja visto como um acabamento para os enunciados. É pela leitura do não-dito que o interlocutor mede o acabamento do enunciado deixando que a sua atitude de compreensão responsiva se reflita na anuência ao silenciamento imposto pelo membro do terreiro e os sentidos então tenham emergência. Aqui, é importante considerar que o interlocutor, ao calcular os sentidos silenciados, o faz reconhecendo na voz do locutor os enunciados anteriores que o constituem, enfim as condições que impõem o velamento ao povo-de-santo.

Assim é que o silêncio participa do acabamento dos enunciados, sendo possível buscar sentido nesse silêncio, entendendo que, nas estratégias de negociação construídas pelos membros do terreiro, percebe-se edificada uma atitude de aprendizado ao velamento dos conteúdos considerados fundamentais à comunidade. Longe de se caracterizarem como dificuldades de negociação entre os interlocutores, os silêncios produzidos ganham sentido exatamente nessas negociações. Por ele e nele assinalam-se restrições, reafirmam-se memórias discursivas. Fazer silêncio através dessas estratégias, revela-se como um saber circulado e compartilhado pelo grupo.

A linguagem do silêncio, tematizada no segredo, se apresenta, então, como possibilitadora da construção permanente de sistemas de referências através dos quais o sujeito compreende a realidade e expressa a sua compreensão, ao mesmo tempo, efetuando uma “crítica” às relações sociais. É dessa forma que os movimentos operados pelo sujeito, através do silêncio, transformam-se numa ação histórico-cultural, tomando a expressão de Freire (1981), *em* e *com* o mundo. Isso

remete à tomada de consciência, como quer este educador, não só das condições existenciais do sujeito, mas também da realidade objetiva que o circunda. Nessa direção, o silêncio enquanto segredo, enquanto velamento, é atitude que envolve consciência *de* e ação *sobre* a realidade, processos estes, no dizer de Freire (1981:66), “inseparáveis, constituintes do ato transformador pelo qual homens e mulheres se fazem seres de relação”.

Em se tratando da linguagem do silêncio tematizada no segredo, eu diria que esses embates dados na e pela linguagem espelham essa consciência de mundo que a pedagogia freireana postula. Essa linguagem do silêncio-segredo reflete, exatamente, uma consciência que os membros do Ilê Axé Ijexá possuem sobre a sua condição coletiva de fiel do candomblé no nosso contexto social.

É a partir daí, portanto, nas relações intersubjetivas, que a linguagem se produz e, ao produzir-se, os sujeitos também são construídos.

POR UMA PEDAGOGIA TRANSCULTURAL: A FACE APELATIVA DO SILÊNCIO

O silêncio não são as palavras silenciadas que se guardam no segredo, sem dizer. O silêncio guarda um outro segredo que o movimento das palavras não atinge.

M. Le Bot

UM DIZER QUE FEZ FALTA: AS PALAVRAS DO SILÊNCIO

É no acontecimento da linguagem que os sentidos do silêncio migram, se atualizam, assumem faces diversas e estão sempre em curso. Isso foi compreendido por duas falas emitidas por uma mesma criança de nove anos de idade, durante uma entrevista por mim realizada no Ilê Axé Ijexá. Uma dessas falas exprime uma vontade da criança de afastar-se do candomblé e outra expressa a atitude de assumir a temática do candomblé como assunto que não merece ser tratado em outros espaços. Então, dizer “Tia eu vou sair do candomblé, vou sair porque eu quero, porque eu vou” ou emitir “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a eles”, coloca sob compreensão essa migração de sentidos que o silêncio engendra, impondo-me percorrer trilhas na perspectiva de entender como, no espaço do terreiro, circulam discursos que problematizam a emergência de uma pedagogia que coloque em pauta os valores culturais africanos, enfim pensar a prática discursiva junto às práticas sociais, no caso específico, do terreiro de candomblé em relação ao seu próprio espaço e com o seu exterior.

A trajetória dessa compreensão consiste em perceber dois movimentos de sentido que o silêncio opera: um que o considera no seu estatuto de ser fundante, de habitar o dizer; outro que reconhece na linguagem uma política do silenciamento. Assim, além de reconhecer um silêncio que habita todo e qualquer dizer, o encaro, também ordenado por uma política que regula o que pode e o que deve ser emitido.

Essas categorias, propostas por Orlandi (1995), tanto fazem pensar o silêncio como aquilo que faltou e a linguagem como o seu excesso (silêncio fundante), como o silêncio feito recorte do dizer, “forma não de calar, mas de fazer dizer “uma” coisa, para não deixar dizer “outras”, o que determina a sua dimensão política. Para a autora (1995:31), nesse espaço da política do silenciamento, se inscrevem questões da ordem de “tomar a palavra, tirar a palavra, obrigar a dizer, fazer calar, silenciar etc”, o que recupera a materialidade histórica do silêncio. É pertinente supor nessa compreensão que faço, vinculando educação e linguagem, que quando se trata da cultura africana, não se pode pensar a questão da educação fora do palco de embate de forças entre os valores europocêntricos e os afro brasileiros.

Dessa maneira, as falas produzidas pela criança são textos que permitem que haja acesso ao discurso da educação. A minha proposta ao tomar esses textos é de percorrer a via pela qual a ordem do discursivo tem materialidade na estruturação textual. Trata-se de interrogar as condições de seu aparecimento.

Tomando para compreensão as falas registradas, pergunto: de que modo, as falas vindas de uma mesma criança, estão atravessadas por vários discursos? Em que medida elas podem ser lidas como construções do silêncio? O que ambas trazem em comum, e que materialidade histórica imprimem que as transformam em apelo a uma consideração com um saber africano-brasileiro?

Interessa-me fixar o olhar sobre o funcionamento dessa linguagem, sobre os mecanismos que engendra para se constituir silêncio, daí porque tomo como base teórica a Análise do Discurso (AD), que se ocupa do acontecimento de linguagem em sua manifestação historicamente situada e determinada.

Então, volto às falas emitidas pela criança, entendendo que estes enunciados talvez ganhassem em contextos outros, o mesmo valor que teriam os que compõem as nossas conversações ordinárias, se não acreditasse, compartilhando com Orlandi (1995:105), “que todo dizer cala algum sentido” ou “que as palavras vêm sempre carregadas

de silêncio”, constituindo-se o silêncio como espaço pleno de significação. Isso me autoriza a afirmar que as falas sobre as quais me vejo seduzida a compreender, devem ser vistas naquilo em que desvelam - e ao mesmo tempo no que promovem de velamentos - para além das teias do material lingüístico que as constituem, porque a verbalização e o simples enunciado em sua materialidade física são incapazes de traduzir o seu sentido. Afinal, há um silêncio fundante a todo dizer. Quando dizemos algo, silenciemos em nós alguma coisa que a linguagem na sua expressão interditou. Essa interdição, é claro, está marcada pelas condições sócio-históricas e ideológicas nas quais os sujeitos estão submersos.

Dessa forma, pensar o discurso para a AD significa tomar a linguagem como prática social, de interação, atividade constituinte e constituidora de sujeitos. O tratamento do discurso nessa esfera acarreta implicações para o que é dito e para quem o enuncia, pois evidencia a existência de outro fator, a ideologia, que compromete e se reflete na base de conhecimento dos indivíduos e, portanto, na sua produção da linguagem. Dado que a reprodução desse fator na prática verbal não é aparente e, mesmo, não percebida pelos falantes, a linguagem é então tomada como natural, sendo produzida com isso a ilusão de que as coisas são como se apresentam. Daí decorre que as razões sociais dos processos de dominação que uma classe social ou grupo impõe ao outro são camufladas, tornam-se opacas.

Desse modo, ao tomar os conteúdos silenciados na fala da criança, é preciso entender que o sentido desses silêncios não deriva do sentido das palavras, mas de historicidades, das determinações a que essas estão submetidas. Afinal, como quer Pêcheux (1988), o sentido não é dado nem preexistente, se constrói nas relações que o sujeito mantém consigo e com a exterioridade. Por isso, a linguagem é prática social e, como tal, a relação que estabelece com o social é constitutiva. Isso se traduz para Orlandi (1996:28), na expressão “o mundo existe, mas no discurso ele é apreendido, trabalhado pela linguagem [...] trata-se do mundo para (e não do mundo em si)”.

Nessa perspectiva, todo dizer apresenta uma história, insere-se em cadeias discursivas que determinam o uso ou o não uso da linguagem, o dizer e o não-dizer numa situação dada. Essas cadeias estão atravessadas pelas representações que os sujeitos fazem da sua história, do seu ambiente, isso constituindo-se como o seu imaginário discursivo. Desse modo, o sujeito é constituído pelo discurso e o dizer é o espaço capaz de revelar ideologias, crenças, valores e de construir identidades.

“Tia, eu vou sair do candomblé!”. Quais sentidos estão calados neste dizer? Em qual história esse dizer se inscreve? Quem é afinal o sujeito desse dizer? De qual lugar fala e que efeitos tem essa fala à construção de identidade? Compreender essas questões exige situar a historicidade que as permeia, os seus processos de significação, além de considerar que os contextos são sempre constitutivos do sentido.

Chamou-me a atenção o dizer daquela criança, que tem como história pessoal o fato de ter nascido e se criado dentro do universo simbólico do candomblé e, por ancestralidade, pertencer a uma linguagem familiar dessa tradição religiosa. Questionado por mim, sobre o porquê daquela decisão, fazendo-o ver que pertencia a uma tradição cultural e religiosa por origem, ele respondeu-me simplesmente “Vou sair porque eu quero, porque eu vou”. Essa resposta evasiva seduziu-me e impeliu-me ainda mais a pensar a significação desse silêncio que aí estava constituído. Alguns dias mais tarde, em uma cerimônia litúrgica da comunidade, conheci por intermédio de algumas pessoas, que a resposta àquela decisão era o fato de a criança não ter conhecido, até aquele dia (por razão de não ter sido evidenciado no oráculo nagô), o orixá a que pertencia.

Ultrapassando o jogo da pergunta-resposta na qual, por uma relação de linearidade, essa questão estaria equacionada, isso faz-me tomar para discussão, em primeiro lugar, categorias da AD que são as de sujeito e a de discurso. Para essa corrente teórica, o sujeito não é o dono exclusivo do seu dizer, em cada dizer circulado pelo sujeito há uma dispersão caracterizada pela heterogeneidade dos discursos que

o constituem. O sujeito se define por uma função vazia, isto é, o sujeito-enunciador está atravessado por outros dizeres (é o lugar do já-construído). Então ele não diz o que pode, a qualquer momento, em qualquer lugar. Fala a partir da formação discursiva em que está inserido. Isso se efetivaria por um processo de apagamento do sujeito que está constantemente afetado por determinada formação ideológica, o que equivaleria a dizer, conforme Pêcheux (1988), que “as palavras, expressões, proposições etc. recebem seu sentido da formação discursiva na qual são produzidas”. Assim, o dizível e o sentido não nascem do sujeito, mas das relações sócio-histórico-ideológicas que lhes são próprias. Para cada dizer, há uma memória dada pelo lugar antes percorrido pelo sujeito no seu próprio discurso e uma outra memória dada pelo lugar do já-construído pelos “outros sujeitos” com os quais tem relação. Dizer, então, é um ato de inserir-se “inconscientemente”, utilizando-me da expressão cunhada por Orlandi (1993:18), em um *continuum* discursivo, isto porque “o sujeito não se apropria da linguagem num movimento individual. A forma dessa apropriação é social [...] porque os discursos têm formas institucionais que os definem”.

Voltando ao nosso enunciado e tomando essas categorias, podemos afirmar em resposta às questões orientadoras antes formuladas, que o sujeito do dizer “ - Tia, eu vou sair do candomblé! [...] Vou sair porque eu quero, porque eu vou”, sugere reconhecer a existência de um sujeito que, atravessado pela sua historicidade e pela formação discursiva na qual está inscrito, requer para si aquilo que está na memória do dizer do seu povo: é preciso conhecer a quem me filio. O que equivaleria, em termos elementares, ao sujeito ser portador de um documento de identidade que lhe possibilita uma certa legalidade em transitar no espaço onde se situa. Como o desconhecimento do orixá da sua cabeça não dependia necessariamente do humano (foram várias as tentativas de consulta ao oráculo, sem que houvesse respostas), na formação discursiva em que está inscrito, só restava ao enunciador silenciar sob a forma da resposta evasiva que temos acima.

O seu dizer sugere compreender um dizer reivindicatório de um estar no mundo enquanto sujeito identificado, que tem nome, sente, age, inserido no seu modelo arquetípico. Mas é um dizer silenciado porque, no seu imaginário discursivo, não lhe é permitido reivindicar às instâncias divinas. O indivíduo transformado em sujeito pela formação discursiva na qual está inscrito e recorrendo à memória dos dizeres da comunidade (ao oráculo não se faz exigências, recebe o que ele tem a dizer), guarda na sua estratégia de silenciamento uma interdição ao dizer. Isso reforça a idéia de que o sujeito ao enunciar algo, retomando Orlandi (1995:55), “apaga necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada”. Isso reflete o lugar de onde o sujeito fala e a sua conseqüente inscrição em uma determinada formação discursiva. Nesse caso específico, o sujeito, não podendo manter um discurso de cobrança e diante dessa impossibilidade, procura construir um outro espaço para ser ouvido: esse espaço é o do silêncio constitutivo do seu dizer. Nesse momento, o silêncio é o lugar de reafirmação de memórias discursivas e elaboração de outros sentidos. O sujeito do dizer é disperso porque aponta para as possibilidades conjuntas desse mesmo dizer estar, ao mesmo tempo, no sujeito e no outro.

Essa discussão ratifica que a identidade, mesmo considerada em seu aspecto subjetivo, não pode deixar de ser vista em sua dimensão social e simbólica. Isso porque a interiorização de valores demanda a apreensão de um conhecimento objetivo marcado por manifestações de processos subjetivos de outrem.

Essas observações me fazem considerar que sendo o sujeito disperso, isso leva a pensar que o dizer analisado, partilhado social e culturalmente, sugere:

- que na prática educativa do candomblé, a apreensão e a leitura do silêncio devem ser componentes necessários à consideração, em termos gerais, de uma identidade africana silenciada em sua expressividade social;

- que não se pode ser “alguém” na comunidade do candomblé sem que se conheça o seu lugar no mundo, a sua trajetória identitária.

Retomando o silêncio, fio teórico condutor dessa discussão, em termos mais gerais, penso que:

- a linguagem, procurando domesticar o silêncio, está sempre relacionada com ele. Isso exige pensar que não se compreende qualquer manifestação verbal ou não-verbal da linguagem sem se compreender o estatuto particular do silêncio;
- para que o silêncio faça sentido é preciso que a historicidade em que os sujeitos se inscrevem, intervenha;
- em sua dimensão prática, a leitura do silêncio é um rico mecanismo para a compreensão dos processos discursivos que ajudam a desvendar e enriquecer o fazer pedagógico de qualquer espaço;
- em outros espaços, as dimensões de significação do discurso do silêncio são apagadas. Isso impede de considerar as reivindicações expressadas no(s) silêncio(s) cotidiano(s) produzido(s) nos/ pelos sujeitos.

O que se nota da compreensão operada é que a dinâmica de produção de silêncio esteve submetida a certas regras que estão validadas pela comunidade do candomblé. Os sentidos que emergem do discurso da criança está inscrito num “já-dito” que não tem lugar único; esses lugares são dispersos, como disperso é o sujeito que o constrói. Percebe-se, pois, que as vozes emanadas no dizer da criança apelam a um reconhecimento sem o qual qualquer membro da religião se consideraria anônimo. Como se pode ver, o trabalho que a linguagem do silêncio opera é opaco, como são opacos os processos ideológicos que o constituem.

O segundo movimento de compreensão da fala da criança remete a considerar a sua afirmação “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a eles”. O ponto de partida para o entendimento desse enunciado parte da consideração de que para a AD um mesmo sujeito sempre ocupa várias posições enunciativas. Isso faz parte da trama que torna a questão ideológica como constitutiva da linguagem. Essa articulação da ideologia com o discurso faz do indivíduo um assujeitado a regras institucionais, o que implica, em termos discursivos, ao sujeito não falar, mas ser, sempre, falado. O indivíduo é um composto de falas em dinamicidade, em conflito, porque tudo o que diz tem origem na movimentação de outras falas oriundas de diferentes lugares. São exatamente as formações ideológicas que aí se instalam que vedam essa percepção e impelem o indivíduo a pensar que ele é o senhor de sua vontade, dono do seu fazer e do seu dizer.

Nessa perspectiva, ao ser atravessado por múltiplas falas e, por isso mesmo não ter controle sobre o que diz, o sujeito é resultado não só de formações ideológicas, que no dizer de Haroche et alii (1971:38) se traduz “como um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais”, mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classe em conflito umas em relação às outras”, mas de formações discursivas que, por sua vez, compondo as ideológicas, determinam o que pode e deve ser dito, a partir de uma posição ou de uma conjuntura em que o sujeito é colocado. Em outros termos, diria que os discursos estão sempre submetidos ao comando das formações ideológicas, que tem como um de seus componentes uma ou diversas formações discursivas. Por formações discursivas, Foucault (1971) entende

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou lingüística dada, as condições de exercício da função enunciativa.

O caminho para a compreensão do enunciado emitido pela criança está circunscrito, portanto, ao âmbito de percebê-lo vinculado às relações sócio-históricas e ideológicas sob e pelas quais foi construído. O sentido em que a linguagem do silêncio é tomada é o da sua dimensão política que coloca a questão do poder dizer submetido a regras institucionais, que põem num mesmo espaço a possibilidade e/ou a interdição à circulação de certos discursos. Naturalmente que, no caso específico, é preciso considerar além do sujeito que emite o que emite - uma criança da classe média baixa, aluno de escola pública e negro - para quem ele dirige a sua fala e em quais condições de produção isso ocorreu.

Interessa-me então recuperar algumas contribuições que a AD toma emprestadas de Foucault (1971:30) para erigir a sua base teórica: a primeira delas diz respeito à concepção de um discurso que é encarado como jogo que estabelece estratégias de ação e reação, de questionamentos e respostas, de dominação e de subordinação. O seu componente lingüístico é visto apenas como a superfície manifesta da linguagem, materialidade sobre a qual o discurso se consolida. A segunda contribuição refere-se a considerar o discurso como espaço de articulação entre saber e poder, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um reconhecimento institucional. Esse saber institucionalizado, legitimado como verdade, é um mecanismo gerador de poder. A terceira contribuição diz respeito a considerar que, enquanto produção, esse discurso que gera poder sofre controle, seleção, organização, redistribuição por certos mecanismos que visam a tornar sem efeito qualquer ameaça à permanência desse poder. É de Foucault (1971:1) a afirmativa de que

em toda sociedade, a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que tem por objetivo conjurar-lhe os poderes e os perigos, dominar-lhe os acontecimentos aleatórios, esquivar-lhe o peso, a temível materialidade.

Nessa direção, é importante perceber a expressão “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a eles”, inserida no interior dessas questões. Retomando ao colocado anteriormente, o silêncio aqui deve ser compreendido em sua submissão a regras de circulação dos discursos, portanto no funcionamento de uma política de silenciamento que funciona na engrenagem do histórico-social. O silêncio que aí está estabelecido é, em verdade, um modo social de produção da linguagem, é produto e processo dados no/pelo sujeito que o produz e nas/pelas relações que esse estabelece com o seu espaço de interlocução, com as condições nas quais foi produzido. Condições de produção que incluem não só as condições materiais mais imediatas, mas também o corpo social que as envolve.

Em que o conteúdo do dizer “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a eles” reflete uma política de silenciamento? Em que medida essa decisão da criança evidencia uma “censura” imposta a sua fala?

Falar disso impõe entender que qualquer dizer é marcado não só pelos seus interlocutores, mas pelas condições históricas de sua produção. Dessa maneira, no jogo de produção do discurso, interessa ver nos seus protagonistas, não a presença material, mas como esses representam lugares na estrutura de uma dada formação social. Sobre isso, Brandão (1995:30) diz que

no interior de uma instituição escolar há “o lugar” do diretor, do professor, do aluno, cada um marcado por propriedades diferenciadas. No discurso, as relações entre esses lugares, objetivamente definíveis, acham-se representadas por uma série de “formações imaginárias” que designam o lugar que destinador e destinatário atribuem a si mesmo e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Dessa forma, em todo o processo discursivo, o emissor pode antecipar as representações do receptor e, de acordo com essa antevisão do “imaginário” do outro, fundar estratégias de discurso.

É assim que o dizer da criança está submetido a essas formações imaginárias. Sua fala se efetiva na clivagem das representações de um tempo que é histórico e de um tempo social, por isso ele situa o seu dizer em relação ao discurso do outro, outro que compreende não somente o seu destinatário para quem planeja e ajusta o que diz, mas que abarca outros discursos historicamente já constituídos e que são emergentes em seu dizer.

Então, que formações imaginárias se jogam no dizer “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a ele?”

O que se observa na fala da criança é que ela expressa uma vontade manifesta de não falar. Mas esse não falar está vinculado a uma determinada temática: o candomblé. É preciso desconfiar dessa vontade “consciente” do sujeito. Afinal, falar de candomblé não é a mesma coisa que falar de praia, de brincadeiras ou da família. Então, essa interdição ao falar não se origina da vontade do sujeito, mas se submete ao controle de circulação de certos discursos por determinadas instituições. Isso remete a Foucault (1971), quando comenta os mecanismos de controle do discurso e coloca a proibição como um deles. Existem assuntos que são proibidos de ser veiculados. Naturalmente que essa proibição é exercida de maneira tácita e sutil. Ela incide, de um lado, sobre o próprio assunto, no caso específico, a temática do candomblé; de outro, sobre o sujeito envolvido nessa fala. Falar do candomblé e, por extensão, da cultura africana, só pode ser feito em alguns espaços ditos democráticos, e por pessoas autorizadas. E o que significa ser autorizado para tal? Significa atender ao pedido de tratar da temática exótica e folclorizada pelos modismos atuais encobertos, muitas vezes, pelo véu da atitude democrática.

Outro aspecto que diz respeito ao funcionamento do discurso emitido pela criança está em problematizar a sua expressão “lá não interessa a eles”. Esse *lá*, que é a escola, tem quais representações para a criança? Em termos de uma comparação possível, como a escola e o candomblé são vistos?

É importante perceber que o fato de não falar porque não

desperta o interesse é produto já de um assujeitamento a que a criança esteve submetida, aprendendo a linguagem pacífica que mascara a desigualdade. Não se diz que “lá não se pode falar dessas coisas”, mas que o assunto não desperta o interesse *deles*. É interessante recuperar inclusive o sentido que a palavra interesse ganha nesse contexto. O que significa interessar-se por algo? Com terá sido construído o sentido para a palavra interesse? Que situações cotidianas propiciaram a elaboração desse conceito? Se no seu inventário de significados o verbo interessar circunscreve “cativar o espírito”, “cativar a atenção e a curiosidade de outro”, na fala da criança esse não parece ser o seu mais adequado sentido. A sua expressão e o que as condições de produção reguladoras do discurso apontam é para um interessar-se que tem vinculação com a face de significação que remete a “ser proveitoso a”, “ser útil a”, “ser importante a”. Sobre isso, é Pêcheux (1988) quem diz que as estratégias discursivas baseiam-se nas representações que os sujeitos constroem na interlocução. Este autor (1975:42) também afirma que

se uma palavra, expressão, proposição podem receber sentidos diferentes [...] conforme refiram a tal ou tal formação discursiva, é porque (...) elas não têm o sentido que lhes seria “próprio” enquanto ligado à sua literalidade, mas seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que entretêm com outras palavras, expressões, proposições da mesma formação discursiva.

Da mesma forma, Orlandi (1983) acredita que a ação dos interlocutores determina as formas de estruturação do discurso. Diante dessas colocações e voltando à expressão emitida pela criança, o que está encoberto sob a simples expressão “interessa”? O *candomblé* e, por extensão a cultura africana, não despertam a atenção da escola.

O interessante mostrado aqui é que o controle do discurso no espaço escolar não se evidencia apenas pelo controle de suas possibilidades de aparecimento, mas, de fato, também pelas molduras que

imprime ao dizer, pelo processo de influência na “escolha” de certas expressões e não de outras. Quando vista em seu conjunto, a escola emerge como controladora dos discursos e da circulação dos seus sentidos. Ao expressar-se dessa forma, por exemplo, a criança torna legítima uma fala da escola. Esse processo de legitimação da fala da escola, naturalmente se consolida pelo apagamento das diferenças que marcam a criança em relação aos valores legitimados por aquele espaço. Na verdade, a voz da criança retoma o trabalho simbólico defendido pela escola, enquanto discurso do poder que, tomando o partido da igualdade, estabelece a diferença. Na sua prática, a escola tende a desconhecer os valores culturais africanos, seu universo simbólico, pelo processo de introjeção nas crianças de padrões eleitos pelos grupos hegemônicos. Então, o dizer “lá não interessa a eles” guarda também uma representação desses valores.

Essa percepção aponta para considerar a escola como agente que, cotidianamente, elabora e sustenta-se em um referencial cultural inserido numa *política de branqueamento*, que tende a esvaziar os valores culturais e os modos de socialização e de educação do universo simbólico e institucional africano-brasileiro. Agindo assim, a escola acaba por negar e desconhecer a significação histórica que o processo civilizatório africano e, fundamentalmente, a tradição religiosa dos orixás, imprimiram na história do Brasil.

Essa atitude da escola acaba, também, por torná-la um simulacro, uma imagem artificial da realidade. Essa simulação se define pela forma metonímica com que a escola trata a questão das diferentes referências culturais, isto é, toma a cultura europocêntrica como única, deixando que essa visão substitua o universo social que comporta diferentes elaborações culturais, como é o caso do *ethos* africano (Luz, 1990). Em verdade, esse simulacro conduz a escola a ser um elemento que possibilita à ordem social tornar-se “mitificada”, “sacra”. Isso está traduzido no pensamento de Freire (1981:101), para quem

“a sacralização da ordem social domesticadora é tão necessária à sua preservação quanto a “abertura” crítica é à sociedade que se insere na busca permanente da humanização dos homens. Por isto, obviamente, todo esforço de mitificação tende a tornar-se totalizador, isto é, tende a atingir o que fazer humano em todas as suas dimensões. Nenhuma esfera pode escapar à falsificação, pois qualquer exceção pode vir a converter-se em ameaça à “sacralização” da ordem estabelecida. Neste sentido, a escola, não importa qual seja o seu nível, vem desempenhando um papel dos mais importantes, como eficiente instrumento de controle social”.

Isso tudo resulta que a escola, como instrumento de domesticação e controle social, acaba inscrevendo um *simulacro pedagógico*, que atinge as instâncias do currículo, da metodologia, do material didático, das práticas pedagógicas, dos conteúdos processados, das concepções de professor e aluno, de ensino aprendizagem, por exemplo, calcado numa *pedagogia do embranquecimento*, na expressão de Luz (1990).

Assim é que da expressão “não interessa” emergem sentidos que deixam entrever esse embate da escola com a cultura africana, significando, tacitamente, o impedimento da emergência de uma situação de medição de forças, entre os valores da escola e os da criança, explicitamente tão desiguais. Mas esse processo não é consciente, nem na criança, nem na instituição escolar, ele resulta da inscrição tanto de um como de outro em formações discursivas que regulam o dizer. Estas, por sua vez, são inseridas nas formações ideológicas que lhes dão sustentação. Para ser reconhecida pela sociedade escolar, a criança silencia conteúdos da sua cultura e passa a adotar a dos que detêm o poder de legitimar o que é melhor e correto. Como na expressão de Silva (1993:28),

a escola apresenta-se para as classes e grupos desprestigiados pela sociedade como o lugar onde começa a se

dar a ruptura com o modo de viver, aprender, de significar, que lhe é peculiar, em maior ou menor grau se dá assimilação a um modelo cultural tido como superior. [...] Assim, as relações vividas na sociedade encontram-se na escola.

Para ratificar essa questão, é preciso compreender que a criança aprende na escola as leis reguladoras do discurso em sociedade, que regulam o direito à palavra, os sentidos considerados legítimos e ilegítimos, a vinculação existente entre autoridade e legitimidade. Sobre isso Bourdieu (1983:160-1) diz:

A língua não é somente instrumento de comunicação ou mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder. Não procuramos somente ser compreendidos mas também obedecidos, acreditados, respeitados, reconhecidos. Daí a definição completa da competência como direito à palavra, isto é, à linguagem legítima como linguagem autorizada, como linguagem de autoridade. A competência implica o poder de impor a recepção.

No caso específico da fala que estou buscando compreender, o caminho que a criança encontra para legitimar a sua fala, é a subordinação a sua censura, a estratégia de anuência ao discurso da escola, que é o discurso reconhecidamente do respeito e da legitimidade.

Na mesma via de entendimento insere-se a utilização do pronome “eles”. Afinal quem são os “eles” presentes na escola? É o professor? O colega, a diretora?

A indistinção construída pela criança sugere reconhecer o “eles” como um composto de vozes que aí se cruzam. O “eles” remete a vários lugares e ao mesmo tempo a um lugar só, como se o espaço escolar fosse homogêneo em sua constituição. Isso deixa escapar, mais uma vez, a representação que o sujeito edifica desse espaço, dessa vez pela indistinção dos seus personagens. Lá, existem “eles”, que, tautologicamente, se contrapõem a um nós. Daí supor que há um “eles” a

quem não interessa dizer do candomblé e há um nós que permite a experiência desse saber, libera a fala, permite o discurso.

Numa sociedade que marcadamente detém um ideal religioso centrado nos valores judaico-cristãos, uma fala, por exemplo, que recuere a presença de Olorun e de divindades cultuadas por afro-brasileiros será relegada ao terreno do interdito, da proibição. O que se pode notar é que a escola está clivada pela voz da cultura hegemônica que se reparte em outras vozes. Ela condensa a voz da igreja, a do branco, a do dominador, mas a sua superfície sugere a igualdade, a defesa da pluralidade cultural, da liberdade religiosa, por exemplo. A escola é, pois, a instituição que controla os discursos, estabelece a relação poder-saber porque legitima vozes e faz silenciar outras. Não estando localizado em um “um”, como sugere a fala da criança, esse poder está difundido em todos os que compõem o espaço escolar e isso coloca os envolvidos no processo educacional no centro de transmissão desse poder. Sobre isso, Luz (1993:69) coloca que a nossa educação, fortemente impregnada por valores europocêntricos e neo-coloniais, denega o caráter pluricultural da nossa sociedade, fazendo com que a escola passe a funcionar, apoiando-se num discurso que violenta, nega, oprime, desfigura e recalca valores das vertentes civilizatórias que compõem a pluralidade da sociedade nacional. A escola é então o lugar que fala do cultivo de alteridades, racial, cultural e étnica. No entanto, quando tomamos a simples expressão de uma criança, interdita no seu dizer, percebemos que a escola institui a própria negação desse discurso.

É pertinente pressupor que o aluno é então produto de um discurso, e este aluno, conforme Grigoletto (1995:108),

ao reproduzir as formas de comportamento e de discurso internalizadas, é falado por um discurso que é a manifestação lingüística de uma certa formação ideológica, que circula na sociedade à qual pertence. Ele apenas manifesta as imagens sobre o papel do professor e o papel do aluno adquiridas em sociedade e que moldam o seu pensar.

O que se dá é que a escola, fixando silêncios, produz apagamentos das diferenças de classes que lhe são constitutivas. Em face disso, para ser aluno, negro e pertencente ao candomblé, é preciso dominar as normas discursivas que a instituição escola atribui a essa posição. Daí a atitude manifesta de não falar. Porque, inclusive, é preciso atentar para o fato de que, pertencer ao candomblé não é apenas escolher um caminho religioso, é assumir-se minoria, também assumir-se negro e diferente.

Isso reafirma a idéia de que falante e ouvinte ocupam um lugar na sociedade e essa ocupação também constrói significação, porque como observa Orlandi (1993:18),

os mecanismos de qualquer formação social têm regras de projeção que estabelecem a relação entre as situações concretas e as representações (posições) dessas representações no interior do discurso: são as formações imaginárias.

Para discutir como o funcionamento desse jogo discursivo se dá, formulo, tal como Geraldi (1993:69), as questões que sustentam as formações imaginárias da fala da criança “Eu não falo sobre o candomblé na minha escola, porque lá não interessa a eles”. Considero, para essa compreensão, que a fala emitida pela criança tem como interlocutor, mediato, a instituição escola. Então, vejamos:

- 1) Quem sou eu para lhe falar assim?** Aluno, cuja atitude tem que ser a da aceitação, negro, de classe social menos favorecida, membro, por linhagem, de uma família ligada a uma religião “diferente”, o candomblé.
- 2) Quem é ele para eu lhe falar assim?** A escola, compreendida como o lugar que sustenta um saber, que deve ser apropriado e local que oferece possibilidade de “crescer na vida”.
- 3) Quem sou eu (a escola) para que ele me fale assim?** No caso específico, esse “assim” está relacionado à escolha de dizer

“lá não interessa a eles” e não “eu não posso falar sobre isso”. Sou a que considera as diferenças religiosas, étnicas e culturais e promove igualdade de condições para todos.

4) Quem é ele (criança/aluno) para que ele me fale assim?

Ele é o aluno que necessita da escola para “ser cidadão”, “para desenvolver as suas potencialidades”.

Sobre a temática (o referente, o objeto sobre o qual se fala) do discurso, as questões que fundam as representações discursivas seriam:

1) De que lhe falo eu (escola)? Reitero a necessidade e a importância de saber ler, escrever e me coloco como via de ascensão social.

2) De que ele (criança/aluno) me fala? No seu silêncio, ele me fala que o nosso caminho (o da escola) é verdadeiro, legítimo e que ele se sente integrado nesse ambiente que tem respeito pelas diferenças.

Como se pode perceber, as questões colocadas refletem a trajetória de construção de formações imaginárias, que recupera o que foi discutido anteriormente. No embate dessas representações, percebe-se como um conceito de escola é evidenciado pelo entrelaçamento educação/linguagem, do mesmo modo que é possível verificar como, pelo dizer de uma criança, a escola retratada está longe de se abrir à voz da alteridade. Por isso, para a escola é preferível fazer da sua alteridade imagem e semelhança.

O que se constata, em termos do até aqui levantado, é que a partir do paralelo entre os silêncios produzidos no discurso da criança - um silêncio que pede a afirmação de um lugar, que busca um reconhecimento da identidade afro-brasileira e outro que nega esse lugar na escola - é muito pertinente desconfiar que os espaços, terreiro e escola, engendram um discurso pedagógico que caminha em estradas não paralelas, e apontam a pensar a linguagem e a educação como práticas

que se dinamizam de forma diferente. Que tipo de discurso produz o espaço escolar? E o terreiro?

Naturalmente que o meu olhar não está direcionado à apreciação de práticas pedagógicas, mas, numa perspectiva discursiva, entrelaçar linguagem e educação, percebendo o funcionamento dos discursos operados em cada espaço, a partir das pistas que o silêncio produz.

Em termos gerais, a produção da linguagem se efetiva na articulação de dois processos: o parafrástico e o polissêmico, como discute Orlandi (1987:27). O primeiro aponta para um retorno constante às leis de um mesmo dizer sedimentado - a paráfrase - e o segundo remete ao rompimento desse dizer - a polissemia. Segundo a autora, a tensão básica do discurso vai se dar no conflito entre esse dois eixos: de um lado o garantido, o sedimentado; de outro o móvel, o diferente. Nessa tensão, a linguagem se funda e opera a sua dinâmica. Dentro dela, três tipos de discurso têm emergência: o lúdico, o polêmico e o autoritário.

Dois deles interessam-me particularmente, o discurso lúdico e o autoritário, na perspectiva de compreender como o discurso pedagógico processado no terreiro e na escola se diferenciam. Respectivamente eles são compreendidos: um que possibilita que o seu objeto se mantenha enquanto tal e os interlocutores se exponham a essa presença (polissemia aberta) e o outro, cujo referente está “ausente”, oculto pelo dizer, não havendo interlocutores (polissemia controlada).

Quando tomados sob o ponto de vista dos seus referentes, esses discursos articulam modos de produção diversos, logo, tomam trajetórias diferenciadas de espelhar as relações entre pessoas, o objeto de ensino, e a educação.

É assim que, para Orlandi (1987), o discurso pedagógico caracteriza-se como autoritário, considerando o seu funcionamento vinculado à escola, instituição em que se origina e para a qual tende. Citando Bourdieu, a autora toma a instituição escola como aquela que dá corpo à reprodução cultural e o sistema de ensino se caracterizando como a solução mais sutil para a questão da transmissão de poder, porque contribui para a reprodução da estrutura de classe, mascarando,

sob a aparência da neutralidade, o cumprimento dessa função.

Na escola, então, o discurso autoritário se constrói quando se reconhece, por exemplo, um sujeito que “sabe”, que tem a voz legitimada, que fala para alguém que “não sabe”. O que se sabe, objeto do conhecimento e da sua transmissão, assume o estatuto de verdade última. O professor posiciona-se nessa condição de transmissor de “verdades”. A relação que se estabelece com o aluno é de que é preciso exercer uma influência, uma inculcação e o dizer se submete a isso, a uma ordem imperativa. A nível discursivo, a escola vai trabalhar a metalinguagem (a linguagem que se desdobra sobre ela mesma), com definições rígidas, precisas, que traduzem um modelo de cientificidade, de padrões fixos e universalistas.

Para defender a posição de que o discurso pedagógico operado no terreiro foge dessa configuração, e se institui como lúdico, tomo também as outras categorias de análise propostas por Orlandi (1987), quando afirma que o discurso pedagógico é autoritário. Segundo ela, uma das maneiras de percepção desse fato é que, visando à inculcação, esse discurso rompe com as leis do discurso formuladas por Ducrot (1972): o interesse, a utilidade, a informatividade. A lei da informatividade diz que, se se deseja informar, é preciso que o ouvinte desconheça o fato que se lhe aponta. A lei do interesse coloca a questão de que não se pode falar legitimamente a outrem senão daquilo que possa interessar-lhe. A lei da utilidade postula que não se fala apenas por falar, mas porque há uma necessidade em fazê-lo.

Segundo Orlandi (1987), ao romper com essas leis do discurso, por exemplo, a escola instala o autoritarismo que é a sua marca.

Se recupero algumas questões já colocadas, é para esclarecer que o discurso no Ilê Axé Ijexá vai se posicionar pelo lado lúdico (cuja polissemia é aberta), porque permite que o objeto se mantenha presente como tal. A relação que se estabelece entre os interlocutores não circunscreve o mascaramento de relações sociais desiguais, isto é, como sociedade fundada no respeito pelo outro, no respeito pela palavra, tal como esboço no primeiro capítulo. As relações de troca entre parceiros

não sugerem, por exemplo, um lugar de “professor”, os interlocutores assumem esse papel sem fixidez de lugares, a depender da recorrência do objeto de aprendizagem. Não há, nesse espaço, a preocupação com a eleição de verdades moralizantes que as pessoas devem rigorosamente seguir, mas as práticas estão cercadas pela reflexão sobre as possibilidades e fragilidades individuais. O discurso não assume, então, a natureza imperativa. Diferente da instituição escolar, o conhecimento está, nesse espaço, também exposto ao equívoco, ao imprevisto, às contingências do cotidiano. As informações não assumem o caráter de cientificidade como no discurso pedagógico, portanto a metalinguagem não tem lugar. O conhecimento funda-se no mito, espaço por si só polisêmico, porque se atualiza nas experiências individuais, nas elaborações conceituais advindas das construções que se faz com a emoção, com o desejo, com a afetividade, por exemplo. Trata-se de um discurso que reflete uma pedagogia marcada pela valorização da dança, da arte, da gestualidade, do som, do ritmo, da música, das cores, cujo arcabouço maior é a expressão mítica.

Quanto às leis do discurso de que fala Ducrot, eu diria que no terreiro não se rompem. Não há informações que circulam sem que haja um interesse manifesto com o aprendizado. Por isso, é tão comum na expressão do povo-de-santo afirmativas como “o conhecimento é escolha”, “o aprendizado requer observação”, “eu só ensino a quem quer aprender” ou que “o aprendizado requer questionamento e interesse”. Desse modo, se pode perceber duas leis sendo cumpridas nesse momento, a da informatividade e a do interesse. A terceira lei, a da utilidade, encontra apoio para sua manutenção no próprio valor que a palavra tem para o povo-de-santo, para quem a grande máxima que ordena não só a sua relação metafísica com a palavra, mas também discursiva, é a de que “não se fala qualquer coisa, em qualquer lugar, para qualquer pessoa”.

Esse necessário percurso que tracei, no contraponto da linguagem com a educação, serve para pontuar as singularidades que se instituem na fala da criança, na qual os silêncios ali presentes me

interessaram. As singularidades que apontam para perceber um mesmo sujeito, assumindo diferentes posições enunciativas, porque falando através de formações discursivas diversas (membro do terreiro e aluno), promove um apelo: o de que a transculturalidade, enquanto conceito que abarca as expressões culturais dos diferentes povos, no mútuo entendimento e interação de valores, precisa ser problematizada na escola. Não se trata apenas de ver reconhecida na cultura africana uma alteridade negada, mas também de perceber criticamente - e esse me parece ser o papel da pedagogia - a abertura da instituição escolar a culturas que engendram uma concepção de vida e de mundo diferente daqueles centrados em valores europocêntricos.

Mostrando uma, dentre as muitas tapeçarias possíveis



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atitude de concluir sempre pressupõe ter chegado a um ponto onde não há mais caminhos, por isso prefiro falar de considerações finais. Essa expressão soa-me melhor, porque suscita um sentido da falta, do que ficou silenciado, do que não pude nominar, do que não foi possível ouvir, ver ou atingir. Da incompletude, pois, que mora na linguagem. Da incompletude que reside no saber. Do incompleto, dado pelas minhas próprias limitações.

O sentido da falta também se fortalece quando olho para trás e recupero a trajetória de construção deste texto. A tarefa de entrelaçar fios. Fios da linguagem do silêncio, fios dados pelo candomblé, na busca de construir um bordado para a educação. A sensação é a de que alguns fios deveriam ter sido escolhidos em lugar de outros e de que a tapeçaria precisa de mais arremates. Mas, afinal, é chegada a hora de expor a tapeçaria possível.

O que me vem agora na memória são os referenciais míticos que emprestam a Oxóssi, na religião nagô, a imagem do grande caçador. Relembro Botas (1996:55-56) quando, falando sobre Oxóssi, diz que:

como caçador e rastreador, é o único capaz de ler, nas pistas mudas deixadas pela presa, uma série coerente de eventos. A sabedoria de Odé vem da sua capacidade, como eterno vigilante de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável. Por ser feiticeiro e conhecedor dos mistérios, é capaz de ler os sinais, construindo uma trama

narrativa que poderia ser resumida na expressão: “alguém passou por lá”.

Essa imagem de Odé se mostrou, ao longo da minha pesquisa, como um desafio. Onde perceber as pistas deixadas pelo silêncio senão aprendendo com Odé? Busquei, cotidianamente, essas pistas, nas sobras, no que morava em cada palavra, no que restava em cada conversa, no que dizia a linguagem de cada momento, de cada gesto, de cada expressão. Vivi a exigência de fazer-me caçadora de vestígios, de deixar o silêncio em mim fazer morada. Somente a disposição de experimentá-lo pôde transformar cada instante de terreiro em um grande evento. Foi a tarefa de enfrentar o descaminho, a abertura para o fluido, o provisório, de se deixar ir em busca de uma caça não previsível, não controlável. E nos acontecimentos “negligenciáveis” do dia a dia, o silêncio revelou-se em sua polissemia. As coisas aparentemente banais ganharam o estatuto de dados. O empreendimento da pesquisa transformou-se em caçada. E, nas trilhas perigosas dessa ação, vivi a potencialidade de, como caçadora, também ser capturada pela minha presa...

E aqui estou, nas teias desse silêncio que diz da educação no Ilê Axé Ijexá. O que dele posso falar?

Primeiro, que é ele é uma via de acesso, entre as muitas possíveis, à percepção do espaço pedagógico presente no terreiro. Revelando-se como linguagem, como discurso, como fazer e atividade, o silêncio revela, em si mesmo, uma concepção interacionista de linguagem. Do mesmo modo, ele circunscreve uma concepção de educação numa perspectiva também interacional, que envolve o sujeito em processos de construção intersubjetiva de sentidos e significação sobre si mesmo e o outro, o que lhe possibilita uma atuação sobre a realidade que o circunda.

Essa afirmativa está, inclusive, ratificada em Rezende (1992:153), quando expressa a confirmação de que uma concepção de educação e linguagem nascem juntas:

pela não necessidade de uma ordem intrínseca, ou seja, o que vem primeiro, a educação ou a linguagem? Embora coloque neste texto a concepção de linguagem, a elaboração da concepção de educação foi, no meu caso particular, posterior à concepção de linguagem e dela derivada. Poderia ter sido o inverso: a concepção de linguagem derivada de uma concepção de educação. Essa ausência de ordem intrínseca ocorre justamente porque existe um elemento comum que faz a passagem de um conteúdo para o outro.

Ao traçar esse percurso final, promovendo a ligação dos pontos que discuti, percebo que a trajetória da pesquisa também assim se comportou. Embora a linguagem tenha sido o fio condutor para a compreensão da educação, a análise poderia ter tomado a ordem inversa.

A lógica de compreensão do silêncio, como todo o texto procurou mostrar, não pode ser apreendida fora dos processos histórico-sociais fundantes da comunidade que produz e singulariza essa linguagem. A cultura africana é o texto onde esse silêncio escreve a sua história, por isso este estudo revela que não há um silêncio. Há discursos de silêncio, produzidos pelos membros do terreiro, a depender de onde estes estejam fixados. O silêncio reparte-se em muitos, embora, como matriz cultural, ultrapasse a contextualização mais imediata e encontre seu sentido originário na tradição que vai além da história do povo africano na diáspora.

No terreiro Ilê Axé Ijexá, o mito de Oxalá, orixá da criação, é o primeiro referencial onde as relações com o silêncio estão fundadas. É do mito que o sentido do silêncio emerge e, cotidianamente, se atualiza na experiência particular de cada membro. Nasce de Oxalá a consideração do valor positivo atribuído ao silêncio: o de sabedoria, de expansão de axé, de alegria, lugar da comunicação com o divino.

Mas o sentido do silêncio atravessa esse valor de transcendência, de promover a comunicação com o orixá, para ser, também, o eixo condutor de ações no grupo. O mito, como discurso e verdade primordial da comunidade, passa a ser símbolo que funda o reconhecimento à

alteridade necessária à convivência no coletivo. Desse valor, nascem regras de convivência em que estão consideradas as diferenças percebidas no parceiro, através da leitura da linguagem do silêncio em outros referenciais míticos. O movimento que o silêncio de Oxalá opera, permitindo que outros “silêncios míticos” sejam compreendidos, engendra uma atitude do sujeito de perceber, no seu referencial cósmico, o orixá ao qual se filia, as potencialidades e fragilidades que lhe são inerentes. Assim, o silêncio permite que o sujeito se auto conheça, entendendo a si mesmo, em conformidade com o paradigma nagô, como um ser dual, não dicotômico, cujas qualidades e limitações integram a sua personalidade e definem o seu estar no mundo. É assim que, construindo relações no e pelo silêncio presente no mito, o sujeito busca sentido para o seu fazer, tanto no terreiro, quanto no trabalho, na escola, no ambiente familiar, por exemplo, quando permite a construção de um espaço de socialidade, no sentido maffesoliano, a emergência do ato de agregação, do estar-com. Aqui, o sentido dado à experiência dá ao saber uma natureza de relação, com o parceiro, com o grupo, com as coisas do terreiro.

Nessa lógica de produção, o silêncio, que tem o seu sentido originário no mito, é o espaço onde o sujeito inscreve a sua subjetividade, daí a sua presença sempre marcada nos depoimentos de vida, nas narrativas pessoais, levando em conta a memória coletiva da comunidade.

A produção e a apreensão do silêncio exigem um aprendizado e obedecem a regras próprias. O aprendizado está calcado na experiência de ouvir o parceiro, numa “pedagogia da escuta”, que redefine o conhecimento como consciência e como ação, e aponta para a transformação qualitativa de modos de pensar a própria cultura. Ouvir é deixar criar vínculos, é manter o *ethos*, é ser fiel à tradição. Decorre daí, por exemplo, a emergência de valores fundamentais na epistemologia do terreiro: o do tempo de aprendizado, que se traduz no tempo de cada um; a crença da aprendizagem como tarefa infinita, que condiciona o conhecimento ao interesse de cada sujeito; o aprendizado requerendo

escuta dos mais-velhos. A idéia que essa dinâmica revela é de mudança de lugar na atitude de perceber como se processam as relações educativas. Ensinar e aprender a escuta não têm um lugar, um tempo e um sujeito definidos. Isso se constrói num projeto coletivo em que a fixidez de lugares e de papéis não tem lugar.

Nessa direção, o projeto pedagógico construído no terreiro, fundamentalmente dialógico e interacional, identifica cenários na educação traduzidos pela instalação de novos processos de ensinar e aprender, de considerar o sujeito da aprendizagem e de propor conteúdos educacionais. A aprendizagem passa a ser algo em movimento, acontecendo a todo momento, negociado pelo diálogo que o sujeito é capaz de estabelecer consigo mesmo, com os outros, com a cultura, com o seu contexto mais imediato. Nesse processo estão inscritos referenciais lúdicos, sagrados, míticos que se interpenetram e interpedendem-se na trajetória do aprendiz partilhado e dado pela experimentação. Ensinar e aprender passa a ser um projeto que promove alterações nos papéis desempenhados por aquele que ensina e por aquele que aprende. O sujeito é convidado, a todo instante, a promover a integração desses dois papéis. Para o povo-de-santo conhecer não tem relação direta com a explicitação formal de conteúdos, mas, sobretudo, com a compreensão pelo sujeito da sua trajetória no mundo: é a busca pelo saber ser, no respeito pelo outro, pela natureza, pelos valores ancestrais. Os conteúdos de aprendizagem se dissipam numa complexidade de referenciais: pessoas, objetos, natureza, orixás representam, a um mesmo tempo, uma fonte potencial de conhecimento, exigindo o tempo certo, a palavra exata, a escuta constante e sobretudo o desejo do sujeito de, cotidianamente, ser melhor para si mesmo e para o grupo.

Na clivagem do silêncio, outras faces se evidenciam. No jogo de intersecção com outros discursos, o silêncio se revela também como resistência. Ele é espaço do poder-saber, mostra-se como estratégia, mecanismo de defesa de que o grupo lança mão para edificar um contra-discurso com a cultura hegemônica.

Assim, saber calar é condição de reconhecimento na comunidade e de permanência no grupo. Aqui o compromisso com o terreiro, com a tradição veste outra roupagem: a do segredo. O compromisso em saber calar é revelado nos jogos enunciativos comuns entre os membros do grupo que colocam em palco o embate entre o dizer e o poder-dizer. E isso efetivamente corresponde a um conteúdo também de aprendizado que se funda nas regras exercitadas pelo grupo em um movimento de dentro para fora. Primeiro, há o aprendizado na comunidade, dizer e não dizer fundam as relações cotidianas e depois, essa atitude é adotada para considerar o “povo-de-fora”, o estranho ao terreiro. O projeto pedagógico da comunidade inscreve, nesse momento, uma ética discursiva que tem a ver com os consensos táticos nele estabelecidos. Revelar e não revelar o segredo vincula-se a um sentimento de pertencimento que precisa ser edificado. Essa face do silêncio novamente reitera o compromisso com a tradição, quando se considera que fazer silêncio é um saber circulado e compartilhado pelo grupo. Entrar no segredo, entrar no conteúdo silenciado é experimentar as mesmas regras, a crença comum.

A linguagem do silêncio reitera a presença de diferentes vozes que habitam a ação de segredar. Assim, a educação assume a feição de colocar o indivíduo em relação com os sentidos que circulam em sua cultura e o silêncio se revela também e, essencialmente, por outra questão epistemológica presente no projeto pedagógico do terreiro: o aprendizado como compromisso e experimentação.

A expressão de uma criança revelou também que a produção do dizer está submetido a uma política de silenciamento, de censura, que permite questionar os conteúdos subjacentes ao dizer. Silenciar revelou ser, ao mesmo tempo, obediência a princípios que fundamentam o conteúdo da cultura e reivindicação para a legitimação de uma identidade no terreiro. Em outra direção, essa política de silenciamento evidenciou um sujeito que reivindica uma redefinição do olhar da escola, enquanto instituição que engendra um saber, para com a cultura de tradição africana.

Em termos discursivos, essas enunciações revelaram que a linguagem do silêncio é permeada de vozes diversas cuja origem está nos processos sócio-históricos e ideológicos em que o sujeito está inscrito. Em termos de percepção de uma avaliação processada sobre a escola, essas vozes revelam a diferença fundamental entre o projeto pedagógico dos dois espaços: o terreiro incentiva o reconhecimento do sujeito, a construção de sua identidade, a validação da sua experiência; a escola, na contramão, engendra um movimento de sua negação, do não acolhimento da diferença.

É interessante observar que o movimento de censura ao dizer, que a escola consolida, é operado a partir das formações discursivas que nela habitam. Também o sujeito-escola, ao barrar a voz, o faz na subordinação de processos ideológicos nos quais está fundado, o faz recuperando um já-dito. Na sua voz, então, outras vozes se pronunciavam, ele é o legítimo representante de uma ordem social mais ampla que nega e sufoca a voz do terreiro, da cultura de tradição africana. O silêncio que a escola engendra pela censura visa, em verdade, promover apagamentos de sentidos, legitimar uma forma de pedagogia que silencia experiências pelas quais o sujeito dá sentido ao mundo.

O silêncio, ressignificado no terreiro, argumenta em favor de uma pedagogia que toma em consideração o modo como as transações simbólicas e materiais do cotidiano fornecem base para repensar a forma como os sujeitos constroem sentidos e substância ética às suas experiências e vozes. O silêncio evoca tradição, sensibilidade, gosto, desejo. Deixa evidenciar um projeto pedagógico que elege uma pergunta como fundamental: de que modo estão as potencialidades humanas sendo evidenciadas?

Nessa dinâmica de responder a essa questão fundamental, o candomblé possibilita ao sujeito interrogar-se, mas interrogar-se a partir de um reconhecimento da tradição, que no dizer de Sodré (1997:3),

não lida com o igual. A tradição lida com o mesmo. O mesmo é essa reserva que fica em cada anúncio, que fica

em cada mensagem. É um resíduo de transcendência [...] é com esse não dito, é com esse não pensado, com essa reserva de transcendência que se faz o diálogo com o passado, com o não pensado. Portanto, o não pensado da tradição nunca é passado, é sempre o futuro.

Essas significações que o silêncio é capaz de tornar evidentes no espaço pedagógico do terreiro evocam a potencialidade de equacionar um projeto social que encaminhe a questão da elaboração de outros padrões de educação. Padrões capazes de instaurar novas relações que incorporem dimensões de outros saberes, fundados na sensibilidade, na ética, na vida comunitária, no mito, na crença, nas artes, no imaginário, na história dos grupos.

Dessa forma, a linguagem do silêncio promove uma relação com o saber e edifica um espaço pedagógico, que é, como quer Charlot (apud Gauthier, 1997:65):

- 1) uma relação com o mundo, com o outro e consigo mesmo de um sujeito confrontado à necessidade de aprender.
- 2) o conjunto (organizado) das relações que um sujeito mantém com tudo o que depende do “aprender” e do saber.
- 3) o conjunto das relações que um sujeito mantém com um objeto, um “conteúdo de pensamento”, uma atividade, uma relação interpessoal, um lugar, uma pessoa, uma situação, uma oportunidade, uma obrigação, etc. de qualquer modo ligados ao aprender e ao saber - daí ela é, também, uma relação com a linguagem, uma relação com a atividade no mundo e sobre o mundo, uma relação com os outros e uma relação consigo mesmo como mais ou menos capaz de aprender tal coisa em tal situação.

Finalmente, para fechar essas palavras, penso que, como o texto é um movimento de sentidos e estes estão sempre em curso, esta

reflexão que expus corresponde apenas a um dos gestos de leitura possível. Isso porque, enquanto sujeito, constituo sentidos inscritos na história que são dizer e principalmente silêncios sociais e históricos, ideologicamente construídos.

Considerando que o silêncio guarda o estatuto da incompletude, também este texto não é ponto de chegada, nem absolutização de um dizer. Está marcado pelas diferentes formações discursivas que me atravessam, pelos recortes de memórias discursivas em mim inscritos.

Como os sentidos nunca estão estabilizados, a presente reflexão está potencialmente exposta a ser vista como equívoco. Afinal, “ler é saber que o sentido pode ser sempre outro”. Por isso mesmo, encerro as minhas reflexões retomando Orlandi ((1995:160), “se para falar sempre afastamos sentidos não-desejados, para compreender um discurso, devemos perguntar sistematicamente o que ele ‘cala’”.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ALVES, Rubem, **O Enigma da Religião**. Campinas: Papirus, 1984.

AUGRAS M. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

BARBIER, René. A Escuta Sensível em Educação. **Caderno Anped**, nº 5, Porto Alegre, set. 1993.

_____. **A Pesquisa-Ação na Instituição Educativa**. Rio Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971, v. 1 e 2.

_____. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BEIANI, Taís C. **À Escuta do Silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1990.

BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás**. Petrópolis: Vozes, Koinonia, Rio de Janeiro, 1996.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 1995.

BRAIT, Beth. (Org.). **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido**. Campinas: UNICAMP, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas: UNICAMP, 1995.

BURNHAM, Teresinha F. Complexidade, Multirreferencialidade, Subjetividade: três referências polêmicas para a compreensão do currículo escolar. **Revista Em Aberto**, ano 12, n. 58. abr./jun., 1993.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994, v. I e II.

CHARLOT, Bernard. In: Gauthier, J. **A Sociopoética**. Salvador (BA), 1997 (mimeo).

CICOUREL, Aaron. Teoria e Método em Pesquisa de Campo. In: GUIMARÃES, A. Zaluar (Org.) **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975

COULON, Alain. **Etnometodologia e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

DUCROT, Oswald. **O Dizer e o Dito**. Campinas: Pontes, 1972.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **A Ordem do Discurso**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo, 1993. (mimeo).

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. **Ação Cultural para a Liberdade e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREITAS, Maria Tereza de Assunção. **Vygotsky e Bakhtin, Psicologia e Educação: um intertexto**. Juiz de Fora: UF-JF, 1996.

GADET, Françoise e HAK, Tony. **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: UNICAMP, 1993.

GALLO, Solange L. **Discurso da Escrita e Ensino**. Campinas: UNICAMP, 1992.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GAUTHIER, J. & SANTOS, Iraci dos. **A Socio-Poética: fundamentos teóricos, técnicas diferenciadas de pesquisa e vivência.** Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

GERALDI, João Wanderley. **Linguagem e Ensino: exercício de militância e divulgação.** Campinas: Mercado de Letras - ALB, 1996.

_____. **Portos de Passagem.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GRIGOLETTO, Marisa. Processos de Significação na Aula de Leitura em Língua Estrangeira. In: CORACINI, M^a José (Org.) **O Jogo Discursivo na Aula de Leitura: língua materna e língua estrangeira.** São Paulo: Pontes. 1995.

GUIMARÃES, Elias L. **Os Saberes de Uma Festa: conhecimento e vivência de jovens no bloco afro Araketu.** Salvador, 1995. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.

GUSDORF, Georges. **Mito e Metafísica.** São Paulo: Convívio, 1979.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** Petrópolis: Vozes, 1992.

HAMPATE BÂ, A. **A Tradição Viva. História Geral da África: Metodologia e pré-história da África.** São Paulo: Ática. 1982.

HAROCHE, C; P.Henry & Pêcheux, M. La sémantique et la coupure saussuriense: langue, langage, discours. In **Langages** n. 24. Paris, Didier-Larousse, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Os Pensadores: Conferência e Escritos Filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 1975.

HENRY, Paul. **A Ferramenta Imperfeita: língua, sujeito e discurso.** Campinas: UNICAMP, 1992.

JOBIM E SOUZA, Solange. **Bakhtin, Vygotsky e Benjamim Infância e Linguagem.** Campinas: Papyrus, 1994.

JORNAL TÁKÁDÀ: Informativo da Comunidade Religiosa Ilê Axé Ijexá. Ano I, n. 1, Itabuna, jan. 1996.

JUNG, Carl G. **Estudos sobre o simbolismo do si mesmo.** Petrópolis: Vozes, 1982.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno.** São Paulo: Ática, 1991.

LÉVY, Pierre. **As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LODY, Raul. **O Povo-de-Santo: religião história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, T. **Negro e Cultura no Brasil.** Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LUZ, Marco Aurélio. **Do Tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição africana brasileira.** Salvador: SECNEB, 1993.

LUZ, Narcimária C. do P. **Insurgência Negra e a Pedagogia do Embranquecimento.** Salvador, 1990. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia.

MAFFESOLI, M. **A Conquista do Presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O Conhecimento Comum**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **A Contemplação do Mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes, UNICAMP, 1993

MORAIS, Regis de. A Consciência Mítica: fonte de resistência do sagrado. In: **As Razões do Mito**. São Paulo: Papirus, 1988.

MOREIRA, Antonio Flávio e SILVA, Tomaz Tadeu da. **Currículo cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1994.

MORIN, Edgar. **O Problema Epistemológico da Complexidade**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.

NASIO, Juan-David et alii. **O Silêncio em Psicanálise**. Trad. Martha Prada e Silva. Campinas, 1989.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

ORLANDI, Eni P. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1987

_____. **Terra à Vista. Discurso do Confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

_____. (Org.). **Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. Campinas: Pontes, 1993 (a).

_____. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortez, 1993(b).

ORLANDI, Eni P. (Org). **Gestos de Leitura: da história no discurso.** Campinas: UNICAMP, 1994.

_____. **As Formas do Silêncio no Movimento dos Sentidos.** Campinas: UNICAMP, 1995.

_____. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

OSAKABE, H. *Linguagem e Educação.* In: MARTINS, M. Helena (org.). **Questões de Linguagem.** São Paulo: Contexto, 1991.

PAYER, Maria Onice. **Educação Popular e Linguagem: reprodução, confrontos e deslocamento de sentidos.** Campinas: UNICAMP, 1993.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: estrutura ou acontecimento.** Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

_____. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio.** Campinas: UNICAMP, 1988.

PEDRA, José Alberto. **Currículo e Conhecimento: níveis de seleção do conteúdo.** In: **Revista Em Aberto,** Brasília, ano 12, n. 58, abr/jun. 1993.

PENIN, Sonia T. de Souza. **A Aula: espaço de conhecimento, lugar de cultura.** Campinas: Papirus, 1994.

_____. **Cotidiano e Escola.** São Paulo: Cortez, 1989.

PEREIRA, João Batista Borges. A Cultura Negra: resistência de cultura à cultura de resistência. **Dédalo - Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia.** São Paulo: USP, n. 23, 1984.

PETRAGLIA, Izabel C. **Edgar Morin: a educação e a complexidade do ser e do saber**. Petrópolis: Vozes, 1995.

POSSENTI, Sírio. **Discurso, Estilo e Subjetividade**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Linguagem do Candomblé: níveis sociolingüísticos de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

REZENDE, T. Educação e Sociedade: **O ensino de línguas. Didática**, n. 28. São Paulo: UNESP, 1992.

RIBEIRO, R. Iyakemi. **Alma Africana no Brasil: os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

ROCHA, Everaldo. **O que é Mito**. São Paulo: Brasiliense, 1994

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional/ Brasília, INL, 1976.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis (RJ): Vozes. 1986.

SILVA, Petronilha B.G. e. Diversidade Étnico-Cultural e Currículos Escolares - Dilemas e Possibilidades. In: Educação e Diferenciação Cultural. **Caderno Cedes**, n. 31. São Paulo: Papirus, 1993.

SODRÉ, M. e LIMA, Luís Felipe de. **Um Vento Sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 (a).

_____. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negra brasileira.** Petrópolis: Vozes, 1988(b).

_____. **Arkhé e Tradição.** Palestra Proferida no V Congresso Afro-Brasileiro. Salvador, ago, 1997 (mimeo).

STEINER, George. **Linguagem e Silêncio: ensaios sobre a crise da palavra.** São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

TEIXEIRA, Maria Cecília S. O Concreto e o Simbólico no cotidiano escolar. As abordagens de Michel Maffesoli e José Carlos de Paula Carvalho. **Rev. Educação & Sociedade**, n. 39, abril, 1990.

TEVES, Nilda. **Imaginário Social e Educação.** Faculdade de Educação da UFRJ. Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

WONDJI, Christophe. **Da Boca do Ancião.** O Silêncio, Revista Correio da UNESCO. Rio de Janeiro: FUNGEVAR - Fundação Getúlio Vargas, jul, 1996.

GLOSSÁRIO

A

Abian. Fiel do candomblé que ainda não passou pelos ritos mais aprofundados de iniciação.

Agô. Pedido de licença usado em situações as mais diversas: para adentrar ou sair de num recinto, interferir numa conversa, aproximar de alguém etc.

Aiyê. Universo material, físico, traduzido na concretude existencial dos seres naturais que o habitam, mundo do humano.

Alá. Pano branco, símbolo da paz e da misericórdia de Oxalá. Pálio Sagrado.

Amalá. Oferenda para Xangô. Uma espécie de caruru que é servido com angu de farinha ou de fubá de milho.

Arerê. Alarido, barulho.

Awô. Segredo. Coisas secretas que se relacionam à sociedade secreta Ogboni, ao culto de Ifá e ao culto de orixás em geral.

Axé. Força dinamizadora da existência presente nas coisas materiais e imateriais. Sem essa energia propulsora, a existência estaria paralisada.

B

Babalawo. Sacerdote que tem conhecimento e autoridade para realizar o jogo de Ifá.

Babalorixá. Ocupante da mais alta posição hierárquica no candomblé. Pai-de-santo. Pai-de-Terreiro.

E

Ebô. Reunião de oferendas que se faz para Exu. Despacho. Materiais que são passados no corpo das pessoas para retirar fluidos de qualquer natureza. Objetos que são depositados pelo povo-de-santo nas encruzilhadas.

Ebô de Oxalá. Oferenda para Oxalá. Cerimônia religiosa realizada às sextas-feiras para homenagear Oxalá.

Egbé. Sociedade religiosa, comunidade, terreiro.

Egbomi. Pessoa com mais de sete anos de iniciada

Ekede. Cargo feminino; mulher que tem por função cuidar dos orixás durante o fenômeno da incorporação.

Ejó. Serpente, cobra.

Erê. Orixá criança, acompanhante do orixá dono da cabeça e que o substitui quando este se retira para o orun.

Exu. Divindade considerada o mensageiro entre os homens e os orixás. O intérprete, responsável pelo equilíbrio de todo o sistema nagô.

I

Iabassé. Cargo ocupado por mulher responsável pela preparação de alimentos sagrados.

Iansan. Também conhecida por Oiá. Orixá feminino, senhora dos ventos e das tempestades. Orixá guerreira.

Iaô. Pessoa iniciada no candomblé, cumprindo o período de sete anos.

Ibeji. Divindade representada pelos gêmeos.

Iemanjá. Orixá feminino considerada a Grande Mãe. Orixá das águas salgadas. Dona das Águas.

Ifá. Orixá da adivinhação; o oráculo do candomblé. Conjunto de 16 búzios ou meias nozes do fruto do dendezeiro, para o jogo divinatório onde se lê a fala do orixá.

Iorubá. Povo africano. Língua falada no Sudoeste da Nigéria.

Itan. História do sistema oracular que narra os mitos, explicando a criação e a complexa relação dos orixás com os homens e o universo.

J

Jêje. Povo africano. Uma das divisões do candomblé.

L

Logun-Edé. Orixá metá, isto é, que possui dois princípios, um masculino, outro feminino, filho de Oxóssi e Oxum.

M

Malembe. (lexema de origem angolana). Cânticos de perdão.

N

Nagô. Povo de origem africana, da região da atual Nigéria. Também, a língua iorubá utilizada pelos falantes do candomblé.

Nanã. Orixá suprema da criação. A mais velha dos orixás femininos. Orixá dos pântanos, da lama, a matéria prima da criação.

O

Obaluaiyê. Orixá masculino considerado o Rei da Terra. Considerado o médico dos pobres, pode provocar epidemias, mas também tem o poder da cura.

Odé. Nome de Oxóssi antes de se transformar em Orixá.

Odu. Um dos 16 sinais de Ifá que representam todos os mitos da criação e o complexo relacionamento dos seres divinos entre si e com os homens e a natureza. O odu de nascimento orienta o indivíduo quanto ao seu destino, nos mais diversos níveis.

Ogan. Cargo masculino, espécie de padrinho do terreiro, em várias categorias.

Ogun. Um dos orixás do panteão africano, guerreiro, ferreiro, agricultor, o grande desbravador de caminhos.

Oloyê. Pessoa que detém cargo na hierarquia do terreiro.

Olokun. Orixá feminino identificado com as águas salgadas. Não é cultuado no Brasil.

Omolu. Orixá masculino protetor contra as doenças contagiosas. Também considerado manifestação da personalidade velha de Obaluayê.

Orixá. Nome genérico das divindades do panteão africano cultuado pelo povo-de-santo. Os orixás personificam as forças da natureza. São responsáveis pelo equilíbrio do sistema cósmico e pelo elo de ligação entre os humanos e o Deus Supremo (Olorun). Santo.

Orixá funfun. Diz-se dos orixás que têm a natureza do branco, a exemplo de Oxalá.

Orixá metá. Orixá do panteão africano que encerra dois princípios, um masculino, outro feminino, a exemplo de Logun-Edé.

Orun. Espaço sagrado, de concepção abstrata, ocupado por entidades sobrenaturais.

Ossain. Orixá das folhas, da medicina, dono das folhas.

Oxalá. Orixá considerado o pai dos orixás. Rei da paz e do amor. Orixá da Criação.

Oxaguian. Orixá masculino. Oxalá em sua personalidade jovem.

Oxalufan. Orixá masculino, considerado o pai da criação. Oxalá em sua manifestação velha

Oxóssi. Orixá das matas. O grande caçador

Oxumarê. Orixá do arco-íris e do bom tempo.

Oyó. Um dos antigos reinos africanos.

P

Peji. Espaço sagrado onde são colocados os objetos dos orixás e dos seus filhos. Santuário. Assento do santo.

Padê. Ritual em que se oferece o ebó a Exu com o objetivo de que este leve as mensagens dos mortais aos orixás.

R

Roncó. Espaço sagrado onde se instalam os reclusos que se submetem ao ritual de iniciação.

Run. Atabaque sagrado, o maior deles.

X

Xangô. Orixá do fogo, dos raios, do trovão. Orixá que encarna a justiça.

Y

Yalorixá. Mulher que dirige um terreiro. Mãe-de-Santo. O feminino de babalorixá.

O trabalho em pauta está em primeiro plano dentre aqueles produzidos sobre os múltiplos aspectos da cultura afro-brasileira, tanto pela qualidade do texto, quanto pela pertinência dos conceitos e da metodologia. O momento em que este livro aparece e em que se realizam trabalhos dessa natureza, é substancialmente diferente daquele em que os cultos, no Brasil, se tornaram objeto de ciência. Perpassa o texto uma visão afirmativa do afrodescendente como sujeito histórico, como sujeito capaz de, pelo silêncio, falar na História.

A sugestão de uma pedagogia alternativa é particularmente importante no âmbito da crise das práticas educacionais correntes, no instante em que os ideais da escola pública e democrática são vilipendiados pelas ideologias neoliberais de governo. A importância de uma investigação desse gênero consiste precisamente na indicação de novos caminhos pedagógicos no campo da experimentação de novas formas de apropriação do mundo, onde avulta a questão da pluralidade cultural.

Muniz Sodré, Professor/Pesquisador da UFRJ



ISBN 857455066-3



9 788574 550664