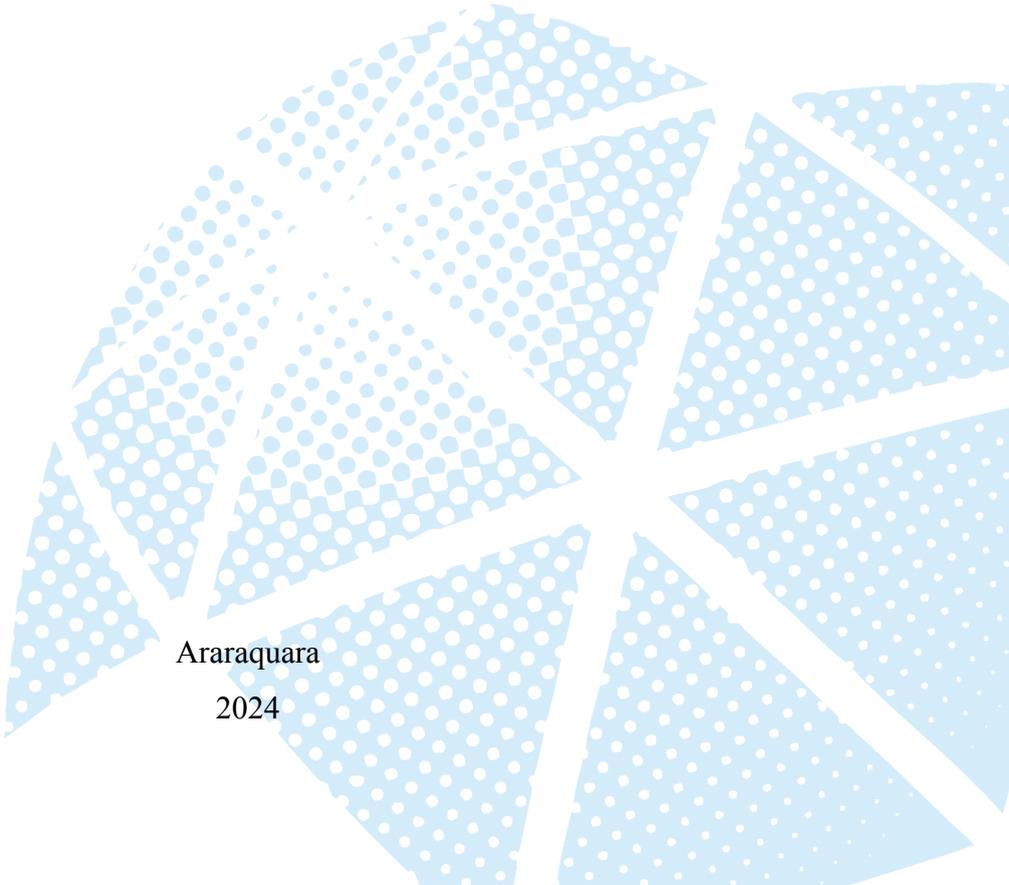


**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP**  
**Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara**

**THIAGO RODRIGUES COSTA**

**AS DIMENSÕES AFETIVAS DO CUIDADO:** um estudo etnográfico sobre o *Ilé Maroketu*  
*Asé Ominarè*

Araraquara  
2024



**THIAGO RODRIGUES COSTA**

**AS DIMENSÕES AFETIVAS DO CUIDADO:** um estudo etnográfico sobre o *Ilé Maroketu*  
*Asé Ominarè*

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Estadual Paulista (UNESP),  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara,  
para obtenção do título de Mestre em Ciências  
Sociais.

Área de Concentração: Diversidade,  
Identidade e Direitos

Orientadora: Profa. Dra. Elisângela de Jesus  
Santos

Araraquara

2024

C837d

Costa, Thiago Rodrigues

AS DIMENSÕES AFETIVAS DO CUIDADO: : um estudo  
etnográfico sobre o Ilé Maroketu Asé Ominarè / Thiago Rodrigues  
Costa. -- Araraquara, 2024

133 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara  
Orientadora: Elisângela de Jesus Santos

1. Candomblé. 2. Etnografia. 3. Práticas de cuidado. I. Título.

**THIAGO RODRIGUES COSTA**

**AS DIMENSÕES AFETIVAS DO CUIDADO:** um estudo etnográfico sobre o *Ilé Maroketu*  
*Asé Ominarè*

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração:

Data da defesa: 18/01/2024

Banca Examinadora:

---

Profª. Dra. Elisângela de Jesus Santos  
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara  
Instituto Federal de São Paulo -IFSP  
Ministério de Direitos Humanos e Cidadania - MDHC

---

Prof. Dr. Geander Barbosa das Mercês  
Faculdade de Ciências e Letras - Campus Araraquara

---

Profª. Dra. Tatiane Pereira de Souza  
Prefeitura Municipal de Araraquara/SP

---

Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca  
Faculdade de Ciências e Letras - Campus Araraquara

---

Profª. Dra. Valquíria Pereira Tenório  
Instituto Federal de São Paulo - Campus Matão

Dedico este trabalho aos Lima que sempre me apoiaram.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha ancestralidade que me acompanha, me orienta e me protege. Agradeço especialmente ao meu pai *Òṣùmàrè* pelo seu amor para comigo e à minha mãe *Oya* que me abre os caminhos.

A minha família materna pelo apoio que me fizeram chegar até aqui.

Aos meus amigos Luciene, Aline, Matheus, Pamela, Tamires que sempre estiveram comigo.

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Elisângela de Jesus Santos pela parceria.

Agradeço a Zambô do Movimento Negro, em especial a Teresinha Marciano por participar da minha formação.

Agradeço a equipe do Centro de Referência Afro “Mestre Jorge”, em especial à Alessandra Laurindo e Thiago Morais pelos aprendizados trocados.

À família da *Egbé Ypò Órùn* pela confiança, por cuidar de mim e de minha espiritualidade. Em especial agradeço ao pai Diego, à mãe Leli, à minha madrinha Di e minha irmã Bruna pelas trocas e por mostrarem o quão é maravilhoso ter *Òrìṣà* em minha vida.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão de bolsa de pesquisa (processo 130588/2022-9).

## RESUMO

Essa dissertação teve por objetivo compreender como se organizam as práticas de cuidado no terreiro de candomblé *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. Para tanto, realizou-se um estudo etnográfico que se configurou como metodologia central do trabalho. Iniciada em 2022, buscou-se interpretar os dados campo a partir da primeira visita em setembro de 2021, abordando as dinâmicas do terreiro, suas sociabilidades, tensões e sobre como a comunidade compreende as práticas de cuidado. Para compor as interpretações, buscou-se também realizar entrevistas semiestruturadas que versavam sobre a trajetória de vida dos membros da casa, a fim de interpretar suas experiências e contato com a espiritualidade. Como resultados, constatou-se que as práticas de cuidado nesse terreiro operam por meio da reciprocidade, onde cuida-se e é cuidado, numa relação de troca que mantém viva a comunidade. Essa dissertação está organizada em três capítulos, no qual o primeiro trata sobre as categorias e história da ancestralidade do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. O segundo aborda as interpretações que se realizou em pesquisa campo. Sendo o terceiro, o relato em primeira pessoa do pesquisador enquanto recolhido ao *roncó* e também as interpretações realizadas sobre a reciprocidade no contexto da comunidade.

**Palavras – chave:** práticas de cuidado; candomblé; etnografia.

## ABSTRACT

This dissertation aimed to understand how care practices are organized in the terreiro - location where the rituals for Candomblé and other Afro-Brazilian religions take place - de Candomblé Ilé Maroketu Asé Ominarè. For this, an ethnographic study was carried out that was configured as the central methodology of the work. Started in 2022, we sought to interpret the field data from the first visit in September 2021, addressing the terreiro's dynamics, its sociabilities, tensions and how the community understands care practices. To compose the interpretations, we also sought to conduct semi-structured interviews that dealt with the life trajectory of the members of the house, in order to interpret their experiences and contact with spirituality. As results, it was found that the care practices in this terreiro operate through reciprocity, where care is taken and is cared for, in an exchange relationship that keeps the community alive. This dissertation is organized in three chapters, in which the first deals with the categories and history of the ancestry of the Ilé Maroketu Asé Ominarè. The second one addresses the interpretations that were carried out in field research. Being the third, the first person report of the researcher while collected to ronco and also the interpretations made about reciprocity in the context of the community.

**Keywords:** care practices; candomblé; ethnography.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Ancestralidade do <i>Ilè Maroketu Asé Ominarè</i>	32
<b>Figura 2</b> - Pai Nezinho de Ogum	35
<b>Figura 3</b> - Mãe Juju de Oxum	35
<b>Figura 4</b> - Mãe Menininha de Oxum	35
<b>Figura 5</b> - Mãe Leli de Nanã	35
<b>Figura 6</b> - Pai Diego de Exú	35
<b>Figura 7</b> - Mãe Di de Ewá	35
<b>Figura 8</b> - Região Iorubá	38
<b>Figura 9</b> - Terreiro Casa Branca	42
<b>Figura 10</b> - Maria Julia da Conceição Nazaré	43
<b>Figura 11</b> - Maria Escolástica de Nazareth	44
<b>Figura 12</b> - Manoel Cerqueira Amorim	46
<b>Figura 13</b> - Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos	48
<b>Figura 14</b> - Diego, Dienani e Leliani Santiago	51
<b>Figura 15</b> - Calendário de festas 2024 - Instagram da <i>Egbé Ypò Órùn</i>	56
<b>Figura 16</b> - Olubajé 2022 (registro do Rodrigo Zaim)	58
<b>Figura 17</b> - Sassanha do <i>Olubajé</i> de 2022 (registro do Rodrigo Zaim)	77
<b>Figura 18</b> - <i>Bori</i> do <i>Olubajé</i> (registro do Rodrigo Zaim)	80
<b>Figura 19</b> - <i>Ajodun Nanà</i> 2022	90
<b>Figura 20</b> - Quitutes do <i>Ajodun Nanà</i>	102
<b>Figura 21</b> - Esteira embaixo da jabuticabeira	105
<b>Figura 22</b> - <i>Òṣùmàrè</i> no <i>ṣiré</i>	107

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**Quadro 1** - cargos no candomblé ketu

41

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2 ENCRUZILHADA E CASA: A MORADA DE ÈŞÛ TAMBÉM É CAMINHO</b>	<b>19</b>
2.1 É de Ketu esse candomblé!	30
2.2 De África à Bahia: os iorubás	36
2.3 Do <i>Ilé Àşẹ̀ Ìyá Nasò Ọka</i> (Casa Branca do Engenho Velho) ao <i>Ilé Ìyá Omi Àşẹ̀ Ìyámase</i> (Gantois)	41
2.4 Do <i>Ilé Ibésè Alákétu Àse Baba Ògun Mèjéjé</i> (Terreiro do Portão da Muritiba) ao <i>Ilé Maroketu Asé Oxum</i>	46
<b>3 O CUIDADO NO ILÉ MAROKETU ASÉ OMINARÈ: o percurso etnográfico</b>	<b>50</b>
3.1 Dos preparativos à festa: o percurso etnográfico	57
<b>4 O QUE GESTA A CONTINUIDADE?</b>	<b>90</b>
3.1 De meus sentidos, para as minhas palavras	90
4.2 Comunidade e a Tentativa de Reciprocidade	108
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>129</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Início esse texto pedindo licença a Exu (*Èṣù*)<sup>1</sup> para que eu possa falar sobre a sua casa. Assim como no terreiro quando chego para as atividades litúrgicas do candomblé, começo essa dissertação batendo o meu *pàḡ* (palmas) em respeito a aquele que é anterior ao tempo, que é a menor partícula: *Bàbá*<sup>2</sup> *Èṣù*<sup>3</sup>. Peço a benção e licença ao *Bàbálórìsá*<sup>4</sup> *Èṣùbàmìlárè*<sup>5</sup>, líder da casa e meu pai-pequeno, à *Iyá*<sup>6</sup> *Iyewa Airan*<sup>7</sup>, *iyálàse*<sup>8</sup> da casa e minha madrinha, à *Iyá jìbòṅà*<sup>9</sup> *Omilodé*<sup>10</sup>, minha mãe-de-santo, e aos meus irmãos mais velhos e mais novos do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*<sup>11</sup> que permitiram que este trabalho fosse produzido.

Começo esse texto trazendo as motivações que me levaram a abordar o cuidado sob a perspectiva do candomblé. Para tanto, trago a narrativa de parte da minha vida, justamente o caminho que percorri que culminou na construção dessa dissertação de mestrado.

Este processo de pesquisa começa quando decido abordar a temática das emoções pelo viés da Antropologia. Emoções que tivessem a ancestralidade negra como ponto nodal de interpretação. As minhas primeiras indagações ocorreram nas aulas de Sociologia do Amor, disciplina optativa oferecida na Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr/UNESP) no ano de 2018. Inicialmente, o que me instigou foi o amor trabalhado sob o viés da Sociologia, fenômeno que pode ser estudado pelo viés social e cultural, alargando as interpretações para além das perspectivas psicológicas, fisiológicas ou como algo romântico e universal. Entretanto, mesmo na tentativa de fugir da universalidade, a disciplina trabalhou a temática sob uma óptica específica: da pessoa socialmente branca. O meu grande incômodo estava na escolha bibliográfica e dos sujeitos abordados, precisamente na falta de diversidade. Portanto, nessa disciplina, estudei autores brancos e europeus, que abordaram sobre o amor sob as suas ópticas. A ausência de pessoas negras no debate me instigou, pois percebi a falta de uma ementa diversa, onde também estivessem pessoas negras discutindo esse tema e analisando o

---

<sup>1</sup> “Divindade com diferentes atributos ligados à comunicação entre o céu e a Terra, aos caminhos e à fertilidade. Eiu Qdàrà ló ní ikóríta mefta - Exu faz uso da encruzilhada.” (Benites, 2011, p. 218).

<sup>2</sup> Abreviação de *Bàbálórìsá*, também significa pai (Benites, 2011).

<sup>3</sup> “Orixá masculino ligado aos caminhos, comunicação e aberturas.” (Oliveira, 2008).

<sup>4</sup> “Sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás.” (Benites, 2011, p. 148).

<sup>5</sup> *Dijina*: nome concedido ao Diego Santiago por seu pai, orixá *Èṣù*.

<sup>6</sup> Palavra em iorubá que designa mãe. (Benites, 2011).

<sup>7</sup> *Dijina*: nome concedido a Dienani Santiago por sua mãe, *Òrìṣà Iyewa*.

<sup>8</sup> “Mulher que cuida dos objetos rituais e do axé.” (Oliveira, 2008, p.63).

<sup>9</sup> “Mãe criadeira; supervisora e ajuda na iniciação dos filhos da casa.” (Oliveira, 2008, p.63).

<sup>10</sup> *Dijina*: nome concedido a Leliani Santiago por sua mãe, *Òrìṣà Nanà*.

<sup>11</sup> Significa “Casa Água da Boa Sorte”.

amor sob as suas perspectivas. Sendo assim, essa foi a minha inspiração para discutir sobre as emoções e sentimentos, justamente a inquietação referente a falta de protagonismo de pessoas negras.

Diante disso, não há como falar a respeito desse processo de pesquisa, que se liga à antropologia das populações afrobrasileiras, sem me colocar nesse texto enquanto pessoa negra que teve a sua construção da negritude realizada dentro movimento negro, precisamente na Organização de Sociedade Civil Zambô do Movimento Negro de Caraguatatuba/SP. Sendo assim, foi nesse município onde tive o primeiro contato com essas temáticas e pude problematizar a minha existência e compreender sobre o quão perverso é o racismo no Brasil. Sobre essa trajetória, eu não poderia e nem deveria deixar de citar a líder da Zambô, Teresinha de Oliveira Marciano Costa, umas das pioneiras do movimento negro no litoral norte de São Paulo e também a responsável por formar importantes militantes da região que lutam pela promoção da equidade e igualdade racial. Inclusive, foi enquanto integrante da Zambô, no Revelando São Paulo<sup>12</sup>, edição de 2015, na cidade de Valinhos-SP, enquanto eu via os Afoxés<sup>13</sup>, que eu decidi que seria nas Ciências Sociais que eu construiria a minha carreira profissional. Ouvir e ver os Afoxés naquele espaço, despertou-me uma grande vontade de compreender a minha ancestralidade, mesmo que naquele momento eu ainda não soubesse ao certo o que pesquisaria, mas de antemão já sabia que seria uma agenda sobre as relações étnico-raciais, no âmbito das Ciências Sociais. Nesse sentido, o movimento negro me educou e instigou a construir a minha identidade.

O meu primeiro contato com o candomblé, também foi dentro da Zambô, durante o curso de corte e costura industrial do projeto “*Abayomi: encontro feliz*”<sup>14</sup>, por meio de uma das alunas. A Zambô sempre foi um espaço muito plural, onde em somente uma das turmas haviam alunas evangélicas, candomblecistas, testemunhas de Jeová e adeptas *Johrei*<sup>15</sup>. Ao conversar com todas elas, explicaram-me sobre as suas religiões. Em uma dessas conversas, a

<sup>12</sup> O Revelando São Paulo é um festival cultural promovido pelo Governo do Estado de São Paulo que celebra as tradições populares e culturais do estado. O evento reúne manifestações como culinária típica, artesanato, música, danças, festas religiosas e folclóricas. Realizado com a participação de diversos municípios paulistas, o festival promove o intercâmbio cultural e valoriza saberes tradicionais.

<sup>13</sup> Afoxé é uma manifestação cultural de matriz africana relacionada aos Òrişàs.

<sup>14</sup> Projeto de corte e costura industrial patrocinado pela Petrobras que tinha como objetivo ensinar uma nova profissão às pessoas em vulnerabilidade social. O curso contou com duas turmas, no qual a maioria eram mulheres negras arrimo de família dos bairros Pegorelli, Travessão e Perequê-Mirim, zona sul de Caraguatatuba-SP.

<sup>15</sup> *Johrei* é uma prática espiritual originada na Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyūsei Kyō), uma organização religiosa fundada no Japão por Mokiti Okada (ou Meishu-Sama) em 1935. A palavra "Johrei" pode ser traduzida como "purificação do espírito" ou "cura espiritual". A prática é baseada na crença de que uma energia divina (luz ou força vital) pode ser canalizada e transmitida para purificar as impurezas espirituais, resultando em benefícios físicos, emocionais e espirituais.

aluna candomblecista me falou sobre o seu terreiro e as inquices<sup>16</sup> que cultuava. Sem sombra de dúvidas, foi uma conversa que desmistificou muitos preconceitos que eu tinha a respeito das religiões de matrizes africanas<sup>17</sup>. Em poucas horas de conversa, ela me apresentou a cosmologia e as filosofias de seu terreiro, sobretudo no que tange a importância da ancestralidade dentro do espaço material e espiritual de sua roça<sup>18</sup>. Também foi na Zambô onde desenvolvi interesse pelas políticas públicas culturais e de promoção da igualdade racial. Diante disso, digo que a minha vivência foi muito plural dentro desse movimento, onde tive contato com manifestações culturais afro-brasileiras, projetos sociais e de geração de renda.

Após o momento epifânico com os Afoxés e depois de manifestar a minha vontade de cursar Ciências Sociais à Teresinha, ela me orientou a procurar um de seus amigos do movimento negro, precisamente um pesquisador da área de Antropologia das Populações Afro-brasileiras, professor na Faculdade de Ciências e Letras da Unesp de Araraquara (FCLAr/UNESP) e membro do Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra de São Paulo (CPDCN), o Prof. Doutor Dagoberto José Fonseca. Em decorrência dessas conversas com a líder da Zambô, prestei Ciências Sociais na FCLAr/UNESP, passei no exame vestibular e ele se tornou meu orientador durante o curso de graduação, no bacharelado em Ciências Sociais.

A disciplina sobre o amor, a qual citei anteriormente, foi só um exemplo sobre como se organiza e o que aborda a grade curricular do curso de Ciências Sociais. Durante todo o curso foram pouquíssimas as disciplinas que trabalharam e problematizam a condição do negro na sociedade brasileira e as violências do racismo. Lembro que no curso de licenciatura havia somente uma disciplina obrigatória de educação para as relações étnico-raciais e outras duas disciplinas optativas que traziam África e autores negros intelectuais para o debate nas ciências sociais. De fato, ao que me parece, esse legado de trazer os negros para o debate intelectual ficou a cargo dos professores negros doutores Claudete de Sousa Nogueira e Eva Aparecida da Silva, na área de educação e Dagoberto José Fonseca, na Antropologia, ou seja, professores negros acionando e debatendo sobre a condição dos negros no Brasil. A minha formação na Unesp passou por esses três importantes acadêmicos, que me inspiraram por

---

<sup>16</sup> Divindades africanas aculturadas pelos candomblés de Nação Angola.

<sup>17</sup> “Chamamos de Tradições de Matriz Africana as manifestações civilizatórias africanas que foram transpostas às Américas durante o período do tráfico transatlântico de cativos para o trabalho compulsório nas Américas. Estas manifestações foram adaptadas à realidade da diáspora através de hibridizações, supressões e acréscimos de vários elementos.” (Silveira, 2014, p. 77).

<sup>18</sup> Categoria nativa utilizada para designar o espaço físico do terreiro de candomblé.

meio dos seus trabalhos e fazeres intelectuais o que tem tornado a FCLAr cada vez mais negra, mesmo que aos poucos.

Os fazeres intelectuais desses importantes professores pesquisadores me remete ao pensamento de Patricia H. Collins (2019) e bell hooks (2019) no campo das relações étnico-raciais e aos debates que propuseram sobre as percepções que mundo faz de nós e as que construímos sobre nós mesmos. Patrícia Hill Collins (2019) em sua obra *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a Política do Empoderamento*, precisamente no capítulo *O Poder da autodefinição* traz uma importante contribuição a esta dissertação. Embora discuta a sociabilidade de mulheres negras no contexto estadunidense, compreendo que suas considerações me ajudam a pensar sobre a construção do meu fazer científico. Collins (2019) neste capítulo problematiza a questão da *autodefinição* das mulheres negras – justamente a definição que criaram para elas em contraposição à definição de que criam de si. A definição de mulher negra configurada como o outro decorre de sua objetificação em decorrência do racismo e de suas interseccionalidades. A autora defende que a construção da definição de mulher negra deve ser construída fora do que ela chamou de “imagens de controle”. “Para as mulheres negras estadunidenses, o conhecimento construído do “eu” emerge da luta para substituir as imagens de controle pelo conhecimento autodefinido, considerado pessoalmente importante, um conhecimento muitas vezes essencial para a sobrevivência das mulheres negras.” (Collins, 2019, s/p.). A noção de “eu” acionada pela autora é construída de uma forma coletiva e não individual, por meio da conexão com o outro, sendo esse “outro” a própria mulher negra (Collins, 2019).

bell hooks (2019) também aborda a *autodefinição* e diz que esse conceito enfatiza a descolonização e o amor à negritude. Assim como Collins (2019), hooks também denuncia a imagem construída a respeito da pessoa negra pelo racismo e pela branquitude. Nesse sentido, a *autodefinição* se torna uma ferramenta de extrema importância para construção da autoimagem de pessoas negras, assim como também de libertação. hooks (2019 s/p) afirma que “Sem uma luta de resistência contínua e movimentos progressistas de libertação dos negros pela autodefinição, massas de pessoas negras (e de todas as outras pessoas) não têm uma visão de mundo alternativa que afirme e celebre a negritude.” Sendo assim, as ideias de *autodefinição* e o amor à negritude, como visto com Collins (2019) e hooks (2019), constroem-se por meio da aquisição e operação da agência de si que se forja de forma comunitária a fim de combater as forças de dominação.

Portanto, entendo que a *autodefinição* e o amor à negritude destroem a leitura construída pelas pessoas brancas sobre pessoas negras, concomitantemente constroem a nossa própria leitura sobre nós mesmos e o mais importante, a partir de nós. Nesse sentido, compreendo que a construção da luta contra os racismos e suas violências também deve estar no espaço acadêmico que majoritariamente é branco e leem o mundo pelas lentes formadas por bases teórico-metodológicas brancocêntricas que se retroalimentam por meio da exclusão e desumanização daqueles que são os “outros”.

No campo da construção da ciência, muito se fala a respeito de pessoas negras, construindo definições que nos colocam sempre enquanto o “outro”, incapazes de se definir. Collins (2019) e hooks (2019) provocam mulheres negras (e aqui alargo o entendimento para pessoas negras) a olharem as suas próprias trajetórias e construam as suas próprias definições – de forma coletiva. A construção do “eu” coletivo passa por espaços que possibilitaram a construção dessa *autodefinição*. Portanto, ao acionar a experiência e produções daqueles que têm narrativas parecidas com a minha, ajusto a lente de análise e interpretação da realidade sob a perspectiva dos meus e de minha comunidade. Tanto na comunidade quanto na academia, o movimento é o mesmo: a busca pela superação das opressões decorrentes do racismo.

Nessa chave, minhas escolhas teórico-metodológicas e de campo se justificam por meio das minhas vivências enquanto um homem negro militante. Sendo assim, esse trabalho apresenta o meu posicionamento e compromisso político e intelectual de fazer uma discussão sobre os meus para os nossos.

Eu encontrei no terreiro de candomblé uma oportunidade de vivenciar a ancestralidade negra e aprender os conhecimentos e práticas de meus antepassados, mas também sobre o presente e a perspectiva de futuro gerada dentro do terreiro, ancestralidade que se projeta pelas futuras gerações (Mercês, 2017). Foi dentro do terreiro que pude compreender qual seria o melhor percurso desta pesquisa, logo, foi observando o dia-a-dia dentro do contexto das funções<sup>19</sup> que me deparei com um rico espaço que aciona muitas energias por meio da palavra e do corpo, inclusive sentimentos e emoções. Nesse sentido, percebi que entender sobre o cuidado dentro no terreiro, no contato profundo com o *àṣẹ*, seria um solo fértil para interpretações sociohistóricas no âmbito das ciências sociais.

---

<sup>19</sup> É uma expressão utilizada dentro do terreiro para designar as atividades litúrgicas. Sempre quando se recolhe um filho ou filha de santo, diz-se que se deu início a função, ou seja, se inicia o trabalho para que a iniciação ou obrigação ocorra.

Dessa maneira, o que instiga a criação desse projeto foi a disciplina sobre o amor pela perspectiva da Sociologia, porém dado ao caminho que percorri nesses últimos anos, compreendi que o cuidado no âmbito do *àṣẹ* e do terreiro daria conta das minhas inquietações. Sendo assim, o objetivo principal desta dissertação é compreender como se configuram as práticas de cuidado dentro do terreiro de candomblé, especificamente no *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. Para desenvolver esse trabalho, utilizei-me da pesquisa qualitativa por entender que ela daria conta do objetivo aqui proposto. Para tanto, a etnografia se mostrou o melhor caminho para compreender as dinâmicas do terreiro de candomblé e das práticas de cuidados desempenhadas no âmbito da comunidade. Para compor a interpretação, também utilizei como ferramenta metodológica as entrevistas semi-estruturadas para compreender o que meus informantes definiam o cuidado e como sentiram essas práticas no âmbito de suas vidas religiosas e em comunidade. Embora eu faça parte da comunidade e fale de dentro, neste trabalho assumo o papel de pesquisador no qual realizo as interpretações sobre os dados do campo a partir do aporte teórico-metodológico das ciências sociais. Busquei em trabalhos que versam sobre candomblé, racismo, tradição, cuidado e corpo os subsídios para dialogar o problematizar as práticas de cuidado dentro do terreiro a partir das relações sociais internas da comunidade.

Quando decidi que trabalharia com a religião de matriz africana candomblé ketu, iniciei a procura por uma casa que pudesse se tornar o campo de pesquisa. Durante a pandemia da Covid-19, encontrei um grande problema, os terreiros estavam com as portas fechadas devido aos protocolos de segurança. Em abril de 2021, contatei o líder do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, *bàbá* Diego de *Èṣù*. As nossas primeiras conversas ocorreram via vídeo-chamada, dada a distância e a pandemia. Foi com o *bàbá* Diego que descobri o meu *Òrìṣà*, *Òṣùmàrè*, grande divindade ligada aos movimentos, ciclos, transformações e ao curso da chuva, por meio de jogo de búzios - método *Bambolesé*<sup>20</sup>. Sobre o jogo de búzios, Baptista (2005, p. 74) explica que

[...] aquele que busca uma consulta através de qualquer tipo de oráculo pretende, com isso, estabelecer algum tipo de cálculo em relação ao seu futuro. Busca compreender, através da consulta, o seu estado presente, o infortúnio, a doença ou a falta de amor, de modo a fazer projeções sobre o futuro.

---

<sup>20</sup> Jogo de búzios é um oráculo ancestral utilizado como ferramenta de cuidado, conforme se afirma no terreiro. Conforme Benites (1997, p. 110) búzios “São conchas marinhas compostas de duas faces: dianteira e traseira.” Ainda segundo Benites (1997, p. 111) “No sistema de Bámgbósé, cada Odu possui sua história baseada na Fecundação que lhe dá origem, o que lhe propicia posicioná-los na tábua de colocação do jogo de 1 a 16.”

Foi nesse jogo que pude entender o quão importante é essa ferramenta e compreender uma das funções do *candomblé* dentro da vida das pessoas: proporcionar orientações para a vida, por meio da espiritualidade. Nesse sentido, inicialmente, ocupei o lugar de cliente no início de minha relação com o *bàbá* Diego. Ser cliente de sacerdote significa um contato menos íntimo com a comunidade, como uma prestação de serviço. Afinal, se *Èṣù* é o *Òriṣà* da comunicação e em sua filosofia a troca é um dos cernes, existiria uma grande contradição em se realizar um jogo de búzios sem cobrar nada em troca. Sobre o jogo de búzios Baptista conta que

O preço de um jogo de búzios normalmente é fixo, determinado com antecedência pelo pai de santo. A duração da consulta é indeterminada e o consulente pode se dirigir ao adivinho fazendo-lhe perguntas. É comum, ao fim de uma consulta, o adivinho se dirigir ao consulente perguntando-lhe se este deseja saber algo mais, sendo esse o momento em que se encerra a consulta. (Baptista, 2005, p. 77).

Ainda durante o curso de graduação, tive conversas com o pai Diego a respeito de recomendações de terreiros que pudessem aceitar o pedido para que eu realizasse a pesquisa. Conforme avançamos em nossas conversas, surgiu a ideia de desenvolver esse projeto no *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, ideia essa que foi muito bem recebida e aprovada pelo próprio *Èṣù do bàbá*, que autorizou minha entrada no *ilé* como pesquisador.

Em setembro de 2021, finalmente visitei o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* e participei da função do *àṣòṣò*<sup>21</sup> *Nanà*<sup>22</sup>, sobre o qual discorrerei com mais detalhes adiante, e pude compreender que eu estava no caminho certo, é o *àṣè* que me instiga e motiva essa jornada. Para além disso, cheguei como pesquisador e após essa vivência, tornei-me filho da casa, dada às questões espirituais. Inicialmente, fui *Abian*<sup>23</sup> e posteriormente, tornei-me *iaô*<sup>24</sup>. No meio desse processo, a pesquisa de graduação se tornou de mestrado, dado que em dezembro de 2021 fui aprovado e ingressei no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da FCLAr/UNESP.

Mesmo diante dessas duas posições que eu ocupo na casa, filho-de-santo e pesquisador, aqui assumo a segunda posição citada, ou seja, o pesquisador que se utiliza das experiências como filho-de-santo para realizar interpretações no âmbito das ciências sociais.

O processo de construção da pesquisa foi plural em decorrência dos espaços que ocupei e das experiências que tive durante o curso de mestrado. Nesse sentido, percebi que as

<sup>21</sup> Conforme Benites (2011), significa festa no idioma iorubá.

<sup>22</sup> *Òriṣà* feminino ligada a reprodução, vida, morte e lama (Oliveira, 2008).

<sup>23</sup> Significa “Novata(o)”. (Oliveira, 2008).

<sup>24</sup> “Filha(o) de santo que incorpora *Òriṣàs*, que ainda não completou 7 anos de iniciação.” (Oliveira, 2008, p. 63).

palavras de Collins (2019) e hooks (2019) sobre *autodefinição* foram cruciais na minha experiência acadêmica, profissional e espiritual. Busquei nos movimentos e mobilizações negras as referências e vivências necessárias para que eu pudesse enriquecer o meu processo de pesquisa. Nesse sentido, busquei atuar de forma contundente dentro e fora da academia por entender que o meu fazer acadêmico não se limitava somente ao meu campo e aos muros da universidade. Sendo assim, durante o curso de mestrado tive a oportunidade de cursar as disciplinas *Teoria e Metodologia nas Ciências Sociais*, *África do/no Brasil: uma abordagem ao campo da Antropologia - ciência do discurso colonial, anticolonial e das identidades plurais* e *Tópicos em Antropologia Contemporânea: discurso, poder e mediações nos processos culturais* que muito me auxiliaram na construção desta dissertação, sobretudo para pensar as metodologias. No primeiro semestre de 2022, tornei-me membro da equipe da “Cadernos de Campo: revista de Ciências Sociais da FCLAr Unesp, onde permaneço atualmente como editor. Também atuei de abril a dezembro de 2022 como pesquisador no projeto de pesquisa *Cartografando Experiências de Discentes Negres na Unesp: reflexões em torno de trajetórias acadêmicas, ações afirmativas e políticas de permanência*. Nesse mesmo ano, iniciei um estágio no Centro de Referência Afro “Mestre Jorge”, equipamento subordinado à Coordenadoria Executiva de Políticas Étnico-Raciais de Araraquara e à Secretaria de Direitos Humanos e Participação Popular de Araraquara. Essa experiência contribuiu para o desenvolvimento dessa pesquisa, uma vez que tive a oportunidade de trabalhar com Alessandra Laurindo, uma grande referência no campo das políticas de promoção da igualdade racial. Pude compreender como ocorrem a construção de políticas públicas, conheci lideranças religiosas de matrizes africanas, contribuí nas articulações dos movimentos negros regionais e auxiliei nos atendimentos aos casos de racismo ocorridos na cidade. Ou seja, atuei de forma ativa, buscando aprender com lideranças negras na prática, no seu fazer militante, assim como também tive uma participação ativa em iniciativas dentro da Universidade para aprimorar o meu fazer acadêmico.

Assim, o meu interesse pelas temáticas que circundam o tema dessa pesquisa é anterior ao meu ingresso na graduação em Ciências Sociais, vem do momento em que me envolvi no movimento negro. O interesse pelo tema de pesquisa nasce e se desenvolve a partir dos contatos, conversas, trocas de vivências e oportunidades que tive em espaços quilombados que me abriram caminhos e possibilidades de investigar essas questões que tanto me inquietam. Sendo assim, é dessa forma que escrevo essa dissertação, em primeira pessoa do singular. Portanto, é assim que abro esse texto, reconhecendo aqueles que

possibilitaram que esse trabalho nascesse, sobretudo pelo porque reconheço aqui o papel daqueles que possibilitaram que esse trabalho nascesse.

A estrutura desta dissertação está dividida em três partes. No primeiro capítulo, intitulado *Encruza E Casa: A Morada De Èṣù Também É Caminho* trago as categorias e conceitos que utilizo para desenvolver este trabalho. Abordo brevemente a história do candomblé ketu no Brasil, principalmente a linhagem do qual o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* descende. No capítulo *O Cuidado No Ilé Maroketu Asé Ominarè: O Percurso Etnográfico* conto a partir da etnografia sobre o que senti no terreiro, abordando sobre as dinâmicas da casa, a sua estrutura e organização. Discuti sobre os tensionamento das relações sociais e problematizei as minhas impressões, tendo em vista a forma como a casa lida com o ato de transmitir conhecimentos ancestrais e o fundamentos. O terceiro capítulo intitulado *O Roncó: Útero Ancestral que gesta a Continuidade* abordo sobre o cuidado dentro do roncó a partir da minha perspectiva enquanto pessoa recolhida, mas também sob as perspectivas dos membros da casa - onde componho o entendimento sobre o que é cuidado para a comunidade.

## 2 ENCRUZILHADA E CASA: A MORADA DE ÈŞÛ TAMBÉM É CAMINHO

O fazer científico exige que eu, enquanto pesquisador, traga de forma evidente as bases teórico-metodológicas e categorias para pensar este tema de pesquisa aqui abordado nesta dissertação de mestrado: o cuidado dentro do terreiro. Sendo assim, no âmbito do levantamento bibliográfico realizei uma revisão integrativa dos referenciais, no qual as seleções, leituras e interpretações ocorreram com base nas temáticas e categorias relacionadas ao tema delimitado (Ferenhof; Fernandes, 2016).

O campo de pesquisa também se configura em minha casa, o que propõe um desafio metodológico, justamente a mediação entre as duas posições que ocupo nesse terreiro: o de filho-de-santo iniciado (iaô) e o pesquisador. Mas sobre essa dicotomia, *Os Nàgô e a Morte: Padè, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia* de Juana E. dos Santos (2021) me auxilia a pensar sobre essa questão, já que na introdução da obra traz uma importante contribuição a respeito dos lugares “de fora” e “de dentro”, justamente as duas posições que já ocupei e ocupo, hora antes de ser iniciado, na condição de *abian* (não iniciado) e pesquisador e depois como iaô e pesquisador.

A autora, ao abordar os desafios metodológicos de sua pesquisa que também teve a etnografia como recurso, já aponta um grande dilema no âmbito da observação participante, a questão do distanciamento. Antes é preciso perguntar: *Mas o que seria a abordagem qualitativa e observação participante?*

A fim de definir o que é abordagem qualitativa, Godoy (1995a) afirma que

Algumas características básicas identificam os estudos denominados “qualitativos”. Segundo esta perspectiva, um fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisado numa perspectiva integrada. Para tanto, o pesquisador vai a campo buscando “captar” o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes. Vários tipos de dados são coletados e analisados para que se entenda a dinâmica do fenômeno.

E Queiroz (2007, p. 278) responde essa pergunta dizendo que

A observação participante é uma das técnicas muito utilizada pelos pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa e consiste na inserção do pesquisador no interior do grupo observado, tornando-se parte dele, interagindo por longos períodos com os sujeitos, buscando partilhar o seu cotidiano para sentir o que significa estar naquela situação.

Nesse sentido, essa abordagem qualitativa se mostrou o melhor caminho para o desenvolvimento dessa pesquisa, pois oferece recursos metodológicos para que eu pudesse interpretar os dados que provenientes do campo e compreender, assim como problematizar e interpretar, o que significa o cuidado para a comunidade de *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. Conforme Godoy (2015a), essa abordagem é utilizada em pesquisas no qual o universo pesquisado é pequeno, o que possibilita maior aproximação do pesquisador com o objeto de estudo, tal como é a pesquisa etnográfica. Portanto, que caracteriza essa forma de pesquisa é justamente a proximidade da observação, o ato de inserir-se, do contato, dos estar presente e participar. Nessa pesquisa de mestrado, tal proximidade se acentua, pois como eu disse anteriormente, também faço parte da comunidade pesquisada.

Retomando a discussão sobre o distanciamento a partir de Santos (2021), a autora afirma que por mais que o etnólogo tente, não é capaz de se desvencilhar de sua construção sócio-histórica para fazer suas interpretações sobre o que foi observado em campo, nesse sentido, o pesquisador realizar as leituras e interpretações a partir do seu da sua bagagem intelectual e de suas experiências. Concordo com a autora e digo que a observação não é neutra, justamente porque o pesquisador também não é. Ao me inserir como filho-de-santo e membro da comunidade, reduzi significativamente o distanciamento do limite entre o ser pesquisador e o ser membro da comunidade, o que impõe desafios à construção das interpretações sobre o campo, por conta da afetividade e de minha identificação com o terreiro. Por outro lado, essa aproximação me permitiu o contato contínuo com o campo o que me possibilitou adentrar ao espaço litúrgico e sentir de perto como se organizam as sociabilidades do terreiro. O tempo não é um determinante para se estabelecer relações de confiança no terreiro, mas é um dos componentes para se alcançar tal respeito da comunidade e das lideranças no *Ilé*.

Malinowski (1978) na obra *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos do arquipélago da Nova Guiné melanésia* também possibilita a compreensão sobre as estruturas e as dinâmicas do campo de pesquisa, dizendo que o contato é importante, mas o contato contínuo é mais ainda. Nesse sentido, o fato de eu estar inserido no campo como membro da comunidade privilegia a minha observação e interpretação dos dados (Godoy, 1995b). Conforme Malinowski (1978, p. 39)

É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar definitivamente em contato com eles. Que significa estar em contato? Para o etnógrafo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por

vezes desagradável, por vezes interessantíssima, logo assume um caráter natural em plena harmonia com o ambiente que o rodeia.

Santos (2021) concorda com Malinowski (1978) sobre o processo de pesquisa etnográfica quando versa sobre a observação participante na religião Nagô, quando estudou o *Axé Ôpô Afonjá*, afirmando que a pouca convivência não dá conta de compreender os fenômenos do campo de uma forma eficaz, pois não permite compreender as dinâmicas sobre os ciclos e distinguir os fatos os quais se observam. Ainda afirma que

A convivência, passiva como observadora no começo e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha consequente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento “desde dentro”, obrigando-me a agilizar, revisar, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. (Santos, 2021, p. 15).

E assim da mesma maneira se sucedeu comigo, adentrei o espaço como um estranho e posteriormente me tornei um de dentro. Nesse sentido, no processo de orientação dessa pesquisa, a Profa. Dra. Elisângela de Jesus Santos me instigou a adentrar no campo para compreender quais seriam as estratégias metodológicas mais úteis para que eu pudesse interpretar os dados que a mim se apresentavam durante a observação. Como dito anteriormente, o pesquisador não aborda a temática de pesquisa de forma neutra, nesse sentido, a minha formação e trajetória me auxiliaram a definir o caminho que daria conta de compreender as questões nodais do campo de pesquisa. Sendo assim, por eu fazer parte da comunidade tenho uma visão privilegiada sobre as dinâmicas do espaço litúrgico e sobre as sociabilidades que se configuram no terreiro. Estar dentro, permite-me acessos a muito mais que as festas públicas, mas às funções que giram em torno dos recolhidos que se iniciam e pagam suas obrigações.

Portanto, com base em Malinowski (1978), Queiroz (2007), Godoy (2015a; 2015b) Santos (2021) a abordagem qualitativa, por meio da etnografia e interpretando os dados do campo enquanto uma pessoa de dentro, possibilita-me compreender profundamente as dinâmicas do meu campo de pesquisa, embora eu reconheça que o fato da minha identificação com a comunidade me impõe desafios importantes sobre a construção da pesquisa. Mesmo assim, entendo que falar de dentro seja uma excelente estratégia metodológica por conta do contato contínuo, o que possibilita o tempo necessário para a construção das relações de confiança e acesso a comunidade.

Para além da etnografia como um recurso de análise e interpretação, entendi que as entrevistas semiestruturadas me auxiliariam nessa jornada para compreender as práticas de cuidado. Busquei em Jovchelovitch e Bauer (2002) as técnicas e procedimentos para que eu pudesse realizar essas conversas que foram gravadas. Como direi com mais detalhes adiante, o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* é uma casa relativamente nova, fundada em 2019. Entendi que buscar os enredos e trajetórias dos entrevistados seria muito importante para compreender as nuances da casa, suas dinâmicas e história. Por meio dessas entrevistas, tive acesso às narrativas das lideranças do terreiro que contaram, a partir de suas histórias de vida, como e porque inauguraram o *Ilé*. Nesse sentido, perguntei aos entrevistados sobre as suas infâncias, vida adulta, como se aproximaram e desenvolveram a espiritualidade, principalmente no candomblé e como compreendem as práticas de cuidado dentro do terreiro. As perguntas realizadas também foram no sentido de questionar o que a comunidade compreende sobre o cuidado, assim como o que entendem como desafios para construção das práticas de cuidado em comunidade, pensando que as relações sociais são estabelecidas por aproximações, mas também por distanciamentos causados pelas tensões do dia-a-dia. O ser afetado não significa que todas as relações sejam pautadas na afetividade. Sobre essa diferenciação Abbagnano (2017) em seu *Dicionário de Filosofia* a diferença que afetado é ato de se afetar por algo ou alguém, independentemente do caráter positivo ou negativo da afetação, já a afetividade é a emoção positiva decorrente de uma afetação decorrente de algo ou alguém. Portanto, toda afetividade é uma afetação, mas nem toda afetação é uma afetividade. Sendo assim, em comunidade, os indivíduos são perpassados por ambas afetações, positivas e negativas. Foram essas afetações que busquei acionar em entrevistas, pensando: *Como se estabelece o atos cuidados em uma comunidade pensando nas relações de conflitos e afetividades?* Nesse sentido, busquei analisar também esses pontos de afetação, a partir das dinâmicas estabelecidas em comunidade.

Tenho consciência, ainda mais após a minha iniciação para o *Òrìṣà* (feitura), que o candomblé de nação ketu é cheio de segredos: conhecimentos, fundamentos e práticas litúrgicas ancestrais acionadas pelos de dentro, os quais são revelados conforme torna-se mais velho dentro da religião. Ao falar sobre o conhecimento e as práticas do terreiro, Lisa E. Castillo (2010) na obra *Entre a Oralidade e a Escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, assim como Santos (2021) trata sobre a complexidade que é o acesso ao segredo. À primeira vista, conforme Castillo (2010), o acesso ao conhecimento dentro do candomblé ocorre de forma gradual, por etapas, como se todos os membros passassem pelos exatos estágios de

acesso e bebem igualmente desse conhecimento, como graduações uniformes acessando as práticas e fundamentos do terreiro. Entretanto, não ocorre dessa forma fixa, pois como todas as organizações humanas, os indivíduos e grupos possuem especificidades, o que gera complexidades nas formas como as interações ocorrem. O que quero dizer é que, por ser uma família, precisamente família-de-santo, os terreiros de candomblés também são perpassados por relações de proximidades e afastamentos, afetos e desafetos, conflitos e disputas, conforme já sinalizou Castillo (2010). Desse modo, o acesso aos conhecimentos dentro do espaço do terreiro também são mediados pelas relações de confiança e nível de proximidade com o que sabem mais, sejam com os iaôs, *egbomi* e/ou pai e mãe-de-santo. A confiança dentro do candomblé e evidênciação do “estar preparado para saber” e “confio o suficiente para que eu te mostre”, passa pelo crivo da confiança. Portanto, Castillo (2021) verifica que os anos de santo não são a única determinante nos acessos e não acessos. Outra variável sobre os acessos é sobre a divisão entre os que têm caminho para o sacerdócio e os que não tem. Há, nesse sentido, diferença no acesso, uma vez que os que têm caminho precisarão aprender para que possam fundar e conduzir as suas futuras famílias-de-santo e/ou seus futuros terreiros, o que requer mais atenção ao que é ensinado.

Quando Santos (2021) e Castillo (2010) abordam sobre a questão do “ouvi falar” e o estar presente no que tange nas discussões sobre o apreender do conhecimento no contexto do terreiro, evidenciam que no candomblé, aprende-se pela prática, ou seja, fazendo. Por se transmitir saber pela oralidade e a prática, o candomblé aciona e requisita todos os sentidos no processo de ensino-aprendizagem. Para Castillo (2010, p. 29) “Na fala, assim como na escrita, diversos componentes da percepção sensorial, tais como aromas, paladares, melodias, ritmos, movimentos e sensações físicas, não são contáveis. São reconstruídos de uma forma apenas parcial através do filtro condutor de palavras.” Nesse mesmo sentido, ao abordar sobre o corpo e a fala, Le Breton (2019, p. 49) também acrescenta que “O corpo não é o primo pobre da língua, mas seu parceiro homogêneo na permanente circulação de sentido, a qual consiste na própria razão de ser o indivíduo social. Nenhuma palavra existe independentemente da corporeidade que a envolve e lhe confere substância.” Dessa forma, do mesmo modo como somente a escrita não dá conta do conhecimento sobre e do candomblé, somente a fala e o “ouvi falar” sem a prática e sem acionar os demais sentidos do corpo, também não. Isso porque o corpo presente no espaço litúrgico é muito importante, porque ele, em sua totalidade, também expressa palavras. (Oliveira, 2008; Castillo, 2010; Mercês, 2016; Santos, 2021).

Portanto, o corpo opera na lógica da comunicação como componente enunciador e interlocutor.

Mas o que seria esse corpo de que tanto se fala nesta dissertação? Medina (1991, p. 69) traz essa definição e em suas palavras corpo é definido como “[...] um sistema-bioenergético-de-relação, dentro de um contexto ecológico amplo e complexo e em permanente processo de crescimento e desenvolvimento, que busca, enfim, desempenhar plenamente a sua missão de produtor e criador da história.” De igual maneira Le Breton (2019, p. 51) também afirma que “O corpo é um ‘projeto inscrito no mundo’: seu movimento também é conhecimento e sentido prático.” Corroboro que o corpo além de produzir história também é capaz de contá-la pela ação e pelo movimento. Outrossim, Geander das Mercês (2016, p. 37) afirma em sua dissertação de mestrado que “A palavra é também a ação corporal dos indivíduos. [...] o observar é um modo de captar as mensagens do corpo.”

O corpo como enunciador e interlocutor afere o mundo pelos sentidos que estão disponíveis<sup>25</sup>, assim como produz discurso e palavra, interpretando e sendo interpretado. “Dessa forma, o corpo está no mundo e faz parte do mundo, o corpo é o espaço condutor das experiências que por sua vez condicionam aprendizagens. (Souza, 2012, p.112). No candomblé o processo de ensino e aprendizagem, que ocorre pela prática, requisita do corpo os seus sentidos (audição, paladar, olfato, tato e visão) e suas capacidades verbais e não verbais para estabelecer a comunicação.

Portanto, em síntese, a expressão oral é importante, mas ela se configura em uma parte da apreensão dos sentidos no terreiro (Castillo, 2010). Para compreender o que se sente dentro do culto, é preciso que todos os sentidos disponíveis sejam acionados pelo pesquisador, para que haja a interpretação sobre o que é verbalizado, mas principalmente sobre o que não é. Daqui em diante, tensiono a noção de observação e me pergunto se seria o termo correto a ser utilizado em campo, visto que a visão é somente um dos sentidos recrutados para interpretar o que se sente. Nesse sentido, a fim de contemplar os sentidos que tenho disponíveis, utilizo o termo “disponíveis” porque eu não sou uma pessoa com deficiência, utilizarei o termo sentido e suas variações - quando necessário - no lugar de observação, justamente por entender que o corpo é um recurso metodológico.

O corpo está inserido em um contexto social e de sociabilidade, no caso do candomblé, por meio da comunidade, precisamente, *Egbé* (comunidade), que conforme Ribeiro (2023, p. 47) significa “comunidade religiosa do culto aos *Òrìṣàs* [...]”. Por meio

---

<sup>25</sup> Disponíveis no sentido de que pessoas com deficiência podem não ter todos eles à disposição.

desse entendimento, e *egbé* é formada pelos adeptos, abians e pessoas iniciadas ao culto, que estão sob a liderança de uma *Ìyálorìṣà*<sup>26</sup> ou *Bàbálórìsá* em um *ilé asé*.

Nesse trabalho compreendo o significado de comunidade a partir de Sombofu Somé (2009, p. 35), que afirma

O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros.

O pensamento de Sombofu Somé (2009) é nodal para alicerçar as discussões aqui propostas sobre cuidado e comunidade. Quando tive contato com a sua obra *O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*, logo me remeteu a Marcel Mauss (2017) e sua teoria da dádiva, sobretudo quando li “dom” acionado ao “receber”. O ato de se dar e retribuir, portanto, na chave da reciprocidade, no meu entendimento é uma das amálgamas que faz com que indivíduo e comunidade estejam ligados. Corroborando com essa ideia Ribeiro (2023, p. 59) afirma que “[...] a comunidade Egbé, é um sistema construtivo, baseado na cooperação e ajuda mútua.”

E digo mais, a reciprocidade seria um dos elementos que mantém a comunidade viva.

De igual forma, Silveira (2014, p. 79) vai dizer que

A comunidade é o centro das preocupações dos indivíduos. É para ela que todas as atenções são voltadas. Uma análise apressada desta constatação poderia nos indicar que o indivíduo é tão inferiorizado nesta visão de mundo que perde o sentido de sua existência. Ledo engano. O indivíduo para esta tradição é importantíssimo, pois a comunidade se entende como um coletivo, ou seja, cada pessoa que compõe a comunidade tem sua importância individual para ela. Assim entendemos que a existência individual só tem sentido no âmbito comunitário.

Somé (2009) e Silveira (2014) apontam uma questão nodal, a importância do indivíduo dentro do contexto da comunidade e como o seu papel, por mais simples que seja, tem muita relevância quando se olha as dinâmicas internas do coletivo. Essa dupla troca estabelecida entre o indivíduo para a comunidade e a comunidade para o indivíduo opera a lógica da reciprocidade (Mauss, 2017). No meu entendimento, o cuidado também é operado nessa relação de troca e obrigatoriedade da dádiva.

---

<sup>26</sup> Conforme Benites (2011) significa sacerdotisa do Òrìṣà, mãe-de-santo.

Boff (1999, p. 91) ao definir o cuidado diz que “[...] significa diligência, zelo, atenção, bom trato, uma atitude fundamental de um modo de ser mediante o qual a pessoa sai de si e centra-se no outro com desvelo, solitude, atenção preocupação para com o outro.”

Já Passos (2020, p.118) compreende cuidado como

Partimos da compreensão de que o cuidado é uma necessidade ontológica do ser social. O ser social se constituiu a partir do processo de transformação da natureza e das relações sociais, que têm como resultado novas necessidades para a existência humana. A “satisfação” das necessidades do ser social aparece como produção da vida, tanto da própria, como da alheia, através da conexão materialista entre os indivíduos. Ou seja, para que tenhamos a reprodução, a continuidade e a existência da humanidade, é preciso que ocorra a cooperação entre os indivíduos. (Passos, 2020, p. 118).

Portanto, a partir de Boff (1999), Some (2009) e Passos (2020), compreendo que as práticas de cuidado no candomblé são as ações desempenhadas pelos indivíduos, entidades e/ou comunidade que visam a satisfação das necessidades do ser: sejam espirituais, fisiológicas, afetivas, emocionais e/ou materiais. As noções de comunidade e cuidado se interseccionam neste trabalho, sendo as categorias-chave para a compreensão das práticas dentro do terreiro. Sendo assim, dentre as definições acima, discordo parcialmente de Boff (2019) quando o autor afirma que o cuidado concentra-se no outro, como uma via do “dar” sem receber, pelo menos no quando trago ao contexto do candomblé. Entendo que o cuidado se estabelece como propõe Some (2009), que ao discorrer sobre o objetivo da comunidade, entende que troca é um dos componentes dessa forma de relação. Não existiria terreiro se as relações internas não fossem com base na reciprocidade, pois esse é um dos elementos que mantém a comunidade viva. O cuidado permite a continuidade da comunidade, pois faz com que as trocas sejam realizadas.

Ao se falar de candomblé, uma religião afro-brasileira de matriz africana, é preciso que eu acione o racismo e as suas problemáticas. A minha experiência enquanto pessoa negra, ativista no movimento negro de Caraguatatuba, pesquisador e ex-membro da equipe da Coordenadoria de Políticas Étnico-Raciais de Araraquara/SP<sup>27</sup>, tem me mostrado, empiricamente, que o racismo realmente é indisioso, traiçoeiro, perverso, sofisticado e extremamente cruel (Gomes, 2017). Estar na coordenadoria supracitada, proporcionou-me

---

<sup>27</sup>A Coordenadoria de Políticas Étnico-Raciais de Araraquara é responsável por criar e gerir as políticas de promoção da igualdade racial. Sob sua coordenação estão: o Centro de Referência Afro “Mestre Jorge”, equipamento responsável por cuidar dos casos de racismo; Casa SP Afro Brasil “Oswaldo da Silva -Bogé”, responsável por promover atividades educativas e culturais com a temática étnico-racial e o Centro de Cultura das Matrizes Africanas “Genny Clemente”, espaço destinado às atividades educativas e culturais de religiões afro-brasileiras.

vivenciar experiências das mais diversas perante o racismo e suas violências, uma vez que esse equipamento público possui um programa chamado SOS Racismo que tem por objetivo orientar e acolher pessoas vítimas de racismo em Araraquara/SP e região. A minha vivência nesse equipamento público me evidenciou que o racismo atinge todas as pessoas negras, independentemente de gênero, orientação sexual, expressão de gênero, faixa etária e/ou condição socioeconômica.

O racismo é fruto da escravização e do sistema colonial que estiveram estruturalmente presentes em grande parte de nossa história aqui no Brasil. Souza (2021) vai dizer que essa sociedade escravocrata transformou africanos em negros e definiu os lugares que ocupariam e destituiu os corpos de nossos antepassados de humanidade.

Souza (2018, p. 41) acrescenta que

Todavia, nos tempos atuais, as comparações libidinosas e as associações de negros a macacos, têm sua origem popular nessas incursões do racismo científico impregnado com maior ênfase desde o século XIX. Tal ciência permitiu, aos conquistadores europeus, fundamentar a animalidade do negro, bem como seu tratamento desigual enquanto ser sem cultura, incivilizado, ser bruto próprio ao trabalho braçal e escravo. (Souza, 2018, p. 41).

Tanto Neusa Souza (2021) como Kabengele Munanga (2020) vão apontar que uma das estratégias dessa destituição de humanidade de negros e negras foi tentar, por meio de discursos, destruir o sentimento de pertença e identidade por tentativas de assimilação dos ideais brancos. O processo histórico da colonização e escravização estabeleceram a dicotomia entre negro e branco, sendo o primeiro termo associado a todas as características pejorativas possíveis: inferiores, sujos, sem alma, com inteligência aquém da humana, maldosos e perversos; já o segundo, atribuídos os sentidos opostos, portanto, positivos. Lia Schucman (2012) e Lourenço Cardoso (2014) afirmam, com base em seus estudos sobre a branquitude, que o negro, nesse discurso dicotômico, configura-se como a antítese do branco.

Kiusam de Oliveira (2008, p. 24) é perspicaz em sua tese sobre candomblé e educação, onde também aborda as questões do corpo negro, corrobora com essa ideia de discurso presente no imaginário social que inferioriza os negros, dizendo que

Em terra de negros e miscigenados como o Brasil, o valor de uma pessoa reside naqueles que fogem a essas características; na verdade, quanto mais branca for a pele e quanto mais liso for o cabelo, mais a pessoa encontra a valorização na mídia e nos diversos anônimos que compõem a sociedade.

O que quero chamar a atenção é que o corpo negro é lido como a expressão de uma humanidade de segunda categoria, sempre aquém do referencial branco. Embora já se tenha como consenso científico que o conceito de raça, pelo viés biológico esteja superado, ou seja, negros não são biologicamente inferiores aos brancos, Neusa Souza (2021) diz que essa ideia ainda circula tal como um “mito” naturalizado. Não obstante, é muito comum pessoas negras serem seguidas em estabelecimentos por seguranças por serem interpretadas como o suspeito “padrão”, porque é “natural” pensar assim.

Tanto Noguera (2014), Munanga (2003; 2009), Gomes (2017), Souza (2021), dentre outros importantes pensadores vão dizer que a inferização do corpo negro constitui estratégia de dominação, subjulgação e de extermínio dessa população. Munanga (2020) em sua obra *Negritude: usos e sentidos*, por meio de uma contextualização histórica, evidencia os principais discursos *pseudojustificativos* que diziam respeito à pessoa negra. O contato da Europa Ocidental, iniciado pelos portugueses, com o continente africano no início do século XV por meio das grandes navegações reproduziu e reproduziu falsos discursos sobre a população africana (Munanga, 2020). O termo reproduzir aqui utilizado, remete às ideias que os europeus já tinham de África de suas populações com base no que Heródoto já tinha descrito.

Aliás, as primeiras notícias sobre as populações negras vêm do grande historiador grego Heródoto. A partir de sua imaginação e com base na teoria dos climas, criou-se uma imagem do resto do continente (não visitado) de clichês bastante desfavoráveis. Segundo essa teoria dos climas, as temperaturas extremamente baixas ou altas tornam o homem bárbaro, enquanto as zonas temperadas favorecem o desenvolvimento das civilizações. Todas as descrições da época mostravam os habitantes do interior do continente africano parecidos com animais selvagens. (Munanga, 2020, p. 25).

Os europeus já adentram o continente africano acionando discursos que desumanizam essa população. Ao avistarem a “alteridade”, logo criaram e acionaram *pseudojustificativas* para alicerçar a crença de que esses “outros” eram inferiores. Essas descrições animalizadas permaneceram circulando como verdades ao longo dos séculos XV, XVI e XVII. Com isso, utilizaram dos fenótipos tais como textura do cabelo, pele escura, forma da cabeça, lábios, dentre outras características para criar a figura de um “negro geral”, parte-se daí a ideia de homogeneidade do continente africano, ignorando-se a diversidade cultural. (Munanga, 2020). O fato é que a imagem animalizada, bestial, justificou a oposição supracitada baseada na dicotomia entre pessoas negras e brancas. Munanga ainda cita que além da teoria dos climas, outro discurso circulava, propagado pela Igreja Católica, também depreciativo, que os

negros eram descendentes amaldiçoados de Cam. Cam e sua descendência foram amaldiçoados pelo próprio pai, Nóe. O entendimento que a Igreja teve foi de que as características fenotípicas dos negros, as quais consideravam antônimas as brancas, justificaram a inferioridades dessa população - portanto - uma mácula física e moral. “Na ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina.” (Munanga, 2020, p. 26). Inclusive, esse foi um dos argumentos para justificar a escravização de negros e negras do continente africano nos séculos XVI e XVII.

A ideia de “luzes” que iluminam os pensamentos, propagadas pelos iluministas no século XVIII, também excluiu o negro da ideia de “homem” - a construção da humanidade. Mesmo com fortes contribuições na construção de filosofias e desenvolvimento do pensamento, tanto Munanga (2020) como Noguera (2014) vão afirmar que o negro ainda continuava aquém da noção de humanidade. “Mas o negro, selvagem, continuava a viver, segundo esses filósofos, nos antípodas da humanidade, isto é, fora do circuito histórico e docaminho do desenvolvimento.” (Munanga, 2020, p. 27). Os pensadores Kant, Hegel, Voltaire, dentre outros produziram filosofias em que excluíram o continente africano do debate filosófico - pois segundo eles nada produziam pela incapacidade inerente a sua condição de ser negro (Noguera, 2014).

Igualmente, no século XIX, sob uma roupagem científica, os pensamentos sobre os negros não mudou muito. Munanga (2020), quando aborda esse século em sua obra, diz que a sua primeira metade foi marcada por duas linhas de pensamentos sobre os povos não europeus: a primeira evolucionista, teoria aferia o grau de civilização de diferentes culturas sob a métrica européia, quanto mais parecido com esse ideal mais evoluída seria, o contrário também se aplicava; já segunda de base racista classificava humanos pela “raça” biologicamente (Munanga, 2003; 2020). Acionar a noção de raça como uma verdade biológica, naturaliza a suposta inferioridade de não brancos em relação aos brancos, pois sendo biologicamente inferiores a estrutura física, psicológica e moral seriam inerentes à condição de ser. Tal ideia cai por terra quando se prova cientificamente que *homo Sapiens* se constitui em uma única espécie.

Alguns biólogos anti-racistas chegaram até sugerir que o conceito de raça fosse banido dos dicionários e dos textos científicos. No entanto, o conceito persiste tanto no uso popular como em trabalhos e estudos produzidos na área das ciências sociais. Estes, embora concordem com as conclusões da atual Biologia Humana sobre a inexistência científica da raça e a inoperacionalidade do próprio conceito, eles justificam o uso do conceito como realidade social e política, considerando a raça

como uma construção sociológica e uma categoria social de dominação e de exclusão. (Munanga, 2003, s/p).

Sendo assim, a biologia não dá conta de explicar esse conceito, cabendo às ciências humanas a sua explicação. Portanto, raça é um conceito socialmente construído, fruto de um contexto histórico que visava a diferenciação entre humanos, (Munanga, 2003). Como uma forma de combate ao racismo, o conceito de raça é acionado pelos dos movimentos sociais negros se tornando um discurso que para o reconhecimento das violências raciais e como uma categoria que marca a necessidade de lutas pelos direitos cerceados pelo racismo e retomada da autoestima (Gomes, 2017).

Pensando a partir do racismo, o candomblé e as demais religiões de matrizes africanas foram e são perseguidas justamente por conta da sua raiz africana. São demonizadas e em seus cultos um grande mal atribuídos, Carneiro (1978, Bastide (1961), Silva (2005), dentre outros, trazem o exemplo do sincretismo que associado a Exu, quando dizem que ele é o diabo da mitologia cristã. Nesse sentido, com base em Ariadne Oliveira (2017), Ana Paula Miranda (2021) também entendo que o racismo religioso configura-se como forma de violência específica que necessita ser nomeada a partir do racismo, que é o seu cerne. Portanto, o racismo religioso nasce como um contraponto à intolerância religiosa por um esforço da militância negra (Oliveira, 2017; Miranda, 2021).

A discussão sobre racismo e racismo religioso neste trabalho se justifica por três motivos importantes, primeiro porque o candomblé é uma religião de matriz africana, segundo porque as lideranças e a maioria *Ilé Maroketu Asé Ominarè* a filhos se autodeclaram como pessoas negras e terceiro porque juridicamente a *Egbé Ypó Orun* (entidade que abriga o terreiro) é declaradamente afinada com o Estatuto da Igualdade Racial, lei 12.288/2010 (Brasil, 2010).

## 2.1 É de Ketu esse candomblé!

*Èṣù*, é o grande senhor dos caminhos, nada é mais justo que reverenciá-los e pedir *agô* (licença) para que eu possa continuar. Afinal, conforme Silva (2005, p. 70) “Exu, orixá mensageiro entre os homens e os deuses, é uma das figuras mais polêmicas do candomblé. Desde sua origem na África, está associado ao poder de fertilização e à força transformadora

das coisas. Nada se faz, portanto, sem sua permissão.” Rufino (2019), corrobora com essa ideia quando diz que

A Exu é concedido o título de senhor da comunicação, a ele é concedida não só a capacidade da criação como forma de enunciação, como também a de restituição enquanto forma de ressignificação. Assim, é Exu que cria e recria o mundo de forma infinita e constante. [...]. Dessa forma, Exu é tanto a matéria da criação, quanto a atividade geradora da mesma. Exu é a palavra que constrói. (Rufino, 2019, p. 285).

Diante do exposto, nesse longo caminho que percorri, o qual chamo de trajetória, deparei-me com encruzilhadas que me possibilitaram seguir em caminhos que me permitem chegar ao *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, sendo elas o encontro com a Zambô, posteriormente a Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara e a Coordenadoria de Políticas Étnico-Raciais de Araraquara. Cada um desses momentos se configuraram em possibilidades de mudanças de rumo nessa trajetória, assim como ofereceram escolhas de novos caminhos a percorrer. Quando chego ao *Ilé*, minha casa e campo de pesquisa, entendo que esse espaço físico e espiritual também se configurou em uma encruzilhada, que me permitiu seguir adiante, mas fez com que eu olhasse para trás, mas não para a minha trajetória de vida, mas para trajetória do próprio terreiro. Ao adentrar a família me tornei membro signatário da ancestralidade dessa casa, os ancestrais do *Ilé Maroketu Asé Ominarè* se tornaram também os meus.

Conta um *itàn* de *Èṣù*, que se tornou o dono das encruzilhadas após passar dezesseis anos trabalhando e aprendendo com o *Òṣàlà*; *Èṣù* passou a receber as oferendas do velho *Òriṣà*, pelo seu ótimo trabalho, foi recompensado. Todos que ali precisassem passar pela encruzilhada que levasse a *Òṣàlà*, teriam que pagar *Èṣù* na ida e na volta. *Èṣù* fez sua casa na encruzilhada (Prandi, 2001).

Dentro do Candomblé, como afirmado por Rufino (2019), mas também Bastide (1961), Silva (2005), Mercês (2017) e Eugênio (2019), *Èṣù* tem um papel muito importante no âmbito da comunicação, a ideia de caminho é justamente no sentido de acessos, do levar, do trazer e do mediar. Ao adentrar nesse terreiro cujo fundador é filho de Exu, entendo que o *Ilé* em si se torna uma encruzilhada que me permite ter acesso a muitas direções, incluindo o caminho que conta a sua própria história. Como afirmado no *itàn* supracitado, *Èṣù* fez a sua casa na encruzilhada.

A partir dessa ideia das encruzilhadas, optei por adentrar no caminho em que o ponto de partida, ou melhor, de regresso, era a própria história ancestral do *Ilé*. Como todo o caminho, esse também possui outras encruzilhadas que levam a outras histórias, que poderiam

compor outros mosaicos. Para que eu pudesse dar conta da história do Ilé, precisei escolher o caminho que me levasse até onde eu precisava.

Entendo que Èṣù é a grande divindade de ligação, que acessa a todos os lugares e por isso, conhece a todos eles e os intersecciona. Portanto, *encruzilhada e casa* é um dos braços metodológicos desse trabalho: escolher o caminho a partir de Èṣù e de sua casa.

Metaforicamente, quando cheguei a morada de Èṣù, na sua *encruzilhada e casa* chamada *Ilé Maroketu Asé Ominarè* para desenvolver essa pesquisa, ele disse que algo faltava. Perguntei: *Agô, meu velho! O que falta que não está aqui?* e ele prontamente respondeu: *Volte por onde andei e descubra!* Èṣù, assim como no itan, solicitou que eu voltasse em seus caminhos e passasse pelas encruzilhadas a fim de compreender sobre a história e de sua casa. Então, regressarei nesse caminho ligado a essa *encruzilhada e casa* para procurar o fundamento faltante dessa dissertação, a história dos notáveis da ancestralidade do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*.

Figura 1 - Ancestralidade do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*



Fonte: Acervo pessoal

A fotografia acima é o ponto de partida para que eu possa acionar a ancestralidade da casa. No *Ilé*, onde se localiza o “barracão”, espaço da garagem, existem quatro tronos onde somente as lideranças da casa e os pais e mães-de-santo expostos na fotografia (Figura 1) podem se sentar. As imagens e fotografias são capazes de contar histórias, nesse sentido é a partir desse registro conto, brevemente, sobre a ancestralidade dessa casa de nação de keto.

Nesse sentido, trarei brevemente a história dessa casa a partir dos mais velhos que estão nessa Figura, mostrando que essa casa é de Ketu.

De imediato é preciso dizer o que entendo por ancestralidade e Kiusam de Oliveira (2008, p. 18) traz essa definição quando diz que ancestralidade é

Palavra que revela e esconde os mistérios geralmente pronunciados por aqueles que são os guardiões das memórias e dos costumes locais e que conseguem manter viva a tradição do mito, da religião, da filosofia, da arte, da cultura, da estética, dos espaços sagrados como o terreiro e o mato; [...] (Oliveira, 2008, 18).

Sobre a palavra ancestral Kabengele Munanga (2020, p. 77) diz:

Na concepção negra africana, o clã, a linhagem, a família, a etnia são uniões dos vivos e dos mortos. Entre os mortos há defuntos comuns e ancestrais. Esses últimos são mortos que durante a vida tiveram uma posição social destacada, um rei, um chefe de etnia, um fundador de clã, etc. Origem de vida e prosperidade, ponto fixo de referência, o ancestral está sempre presente na memória de seus descendentes através do culto que deles recebe. São representados materialmente por estátuas, pedras e outros monumentos, de acordo com a diversidade cultural africana. (Munanga, 2020, p. 77).

Tanto a palavra ancestralidade quanto ancestral remetem ao passado, presente e futuro. “O futuro é ancestral”<sup>28</sup>: frase da estudiosa de filosofia africana Katiúscia Ribeiro que diz sobre a dimensão dessas categorias. No senso comum quando se aciona ancestralidade se pensa sempre naqueles que já se foram, entretanto, tal pensamento é limitado, porque a ancestralidade também diz sobre o processo de continuidade. O ancestral e as suas contribuições permanecem vivas, mesmo que não estejam mais em terra, pois são acionados por meio da memória. Machado (2016, p. 78) acrescenta que “O tempo presente, não termina ao final do ciclo de uma vida, mas tem continuidade em seus descendentes. Estes têm o compromisso de proteger, zelar, dar prosseguimento, modificar a história de seus ancestrais.” A continuidade também significa adaptação, o que mantém viva a tradição. Concordo com Rodrigué (2009, p. 55) quando a autora diz que

A tradição literalmente é uma *transmissão*, *tradere*, igual a entregar, e costuma tomar feições peculiares em cada sistema de símbolos. A Tradição oral se dá de diversas maneiras uma delas é a transmissão oral de histórias consagradas e valores materiais e imateriais preservados de geração em geração.

<sup>28</sup> Frase da pesquisadora e filósofa Katiúscia Ribeiro, no seu programa “O Futuro é Ancestral - canal GNT. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h03cAD1EKNw>. Acesso em 19 nov. 2023.

E também com Vansina que em seu texto *A tradição oral e sua metodologia* afirma que

A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois as palavras criam coisas. Isso, pelo menos é o que prevalece na maioria das sociedades africanas (Vansina, 2010, p. 157).

Penso que de igual maneira isso ocorra também nas tradições de matrizes africanas no Brasil, em decorrência do legado africano dessa cultura. Entendo, também, que a transmissão da tradição ocorra pelo movimento do corpo e pela capacidade de enunciação e interlocução que o corpo possui. Nesse sentido, penso que o não dito também transmite a tradição. Afinal de contas, quando o *Òrìṣà* dança no *Siré*<sup>29</sup>, a sua coreografia transmite uma mensagem, conta uma história de seu passado. De igual maneira, quando se escuta os atabaques, degusta-se as comidas preparadas no terreiro, sente-se os cheiros e as texturas dos ambientes. Portanto, apreensões das materialidades das tradições que se reproduzem para além da palavra escrita.

A memória também é uma categoria de suma importância que se liga aos ancestrais que, assim como a ancestralidade, também tem a função de indicar um futuro, também pela continuidade. Nesse sentido Mercês (2016, p. 38) diz que

[...] a memória é retroalimentada pelo presente, passado e futuro. Ela é uma construção e ação do tempo presente, do agora, na medida em que seleciona o passado para que ele tenha função no futuro. Assim, uma das características da memória é a seleção de atos que podem auxiliar o grupo, ou seja, existe uma memória que é de todos, que é coletiva.

Ao olhar a fotografia (Figura 1) que está situada acima dos tronos, no tempo presente, reconheço aqueles que, mesmo que não estejam em terra, permanecem vivos por meio da memória, projetando um futuro por meio de suas grandes contribuições; e é sobre eles que falarei agora. O *àṣẹ* do *Ilé Maroketu Asé Ominarè* vem do *Ilé Maraqueto Axé Oxum*, cuja atual *Ìyálorìṣà* é a senhora Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos ou Mãe Juju D'Òṣun, uma das grandes referências dos candomblés de São Paulo/SP. Na Figura 1, ao centro, na parte superior vemos um retrato de *Iyá Juju* (Figura 3), à sua esquerda seu pai biológico, *Bàbá Nezinho da Porteira* (Figura 2), e, a sua direita, a grande *Ìyálorìṣà*, Mãe Menininha do Gantois (Figura 4). Abaixo, estão as Fotografia das três principais lideranças do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*: ao centro da figura está a fotografia *Bàbálorìsá Èṣùbamilarè* (Figura 6), a sua direita está a *iyálàṣe Iyewa Airan* (Figura 7) e a sua esquerda a *Iyá jìbòṇà Omilodé* (Figura 5). Seguindo a mesma sequência, abaixo estão as lideranças e seus nomes descritos na legenda.

<sup>29</sup> Palavra em iorubá que designa festa ou brincadeira.

Figura 2 - Pai Nezinho de Ogum



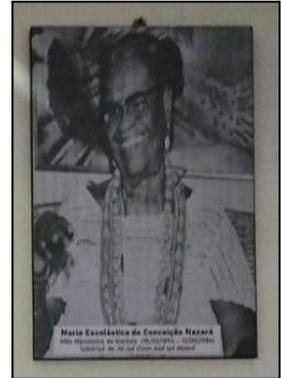
Fonte: Acervo pessoal

Figura 3 - Mãe Juju de Oṣun



Fonte: Acervo pessoal

Figura 4 - Mãe Menininha



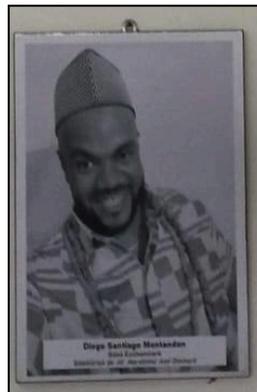
Fonte: Acervo pessoal

Figura 5 - Mãe Leli de Nanã



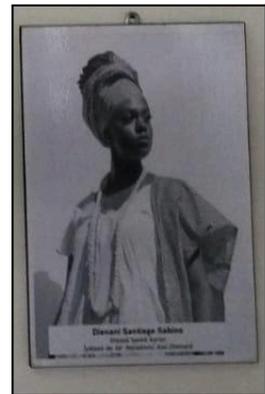
Fonte: Acervo pessoal

Figura 6 - Pai Diego de Exú



Fonte: Acervo pessoal

Figura 7 - Mãe Di de Ewá



Fonte: Acervo pessoal

A justificativa para trazer essas importantes lideranças para essa discussão nesta dissertação, conforme Munanga (2020), está nas suas grandes contribuições no que diz respeito à ancestralidade do *Ilé Maroketu Asé Ominaré*. Todos que receberam esse título “ancestral” foram notáveis que tiveram importantes contribuições para o desenvolvimento de suas comunidades. Tão relevantes foram esses feitos que suas memórias ainda estão vivas na oralidade e por meio de registro fotográfico exposto no meio do barracão para que todos os filhos e filhas, assim como visitantes os vejam nesse lugar de destaque. De igual maneira, as lideranças vivas que compõem o terreiro são testemunhas oculares e protagonistas da construção da casa, assim como os responsáveis por estruturá-la. Sendo assim, essas imagens me auxiliam a entender a história da família do *Ilé Maroketu Asé Ominaré*, que enquanto comunidade que descende do candomblé da Barroquinha, intitulado Casa Branca/Engenho

Velho. Para trazer a história dessa ancestralidade, busquei em Edison Carneiro, Roger Bastide, Juana dos Santos, Lisa Castillo, Maria Joaquim, Vagner G. d Silva, Kiusam de Oliveira e Geander das Mercês os subsídios teóricos para contar brevemente sobre essa história desde a chegada dos Jeje-Nagô no Brasil, em específico dos negro-africanos de Ketu.

## 2.2 De África à Bahia: os iorubás

A escravização foi um grande e cruel crime contra a humanidade, que mesmo após o seu fim na segunda metade do século XIX, as suas consequências ainda atingem a população negra. Em 2001, organizada pelas Nações Unidas, foi realizada III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e a Intolerância Correlata. Desse encontro resultou a Declaração e Plano de Ação de Durban, documento reconhece o racismo e suas brutais violências. Nesse documento consta que

Reconhecemos que a escravidão e o tráfico escravo, incluindo o tráfico de escravos transatlântico, foram tragédias terríveis na história da humanidade, não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua magnitude, natureza de organização e, especialmente, pela negação da essência das vítimas; ainda reconhecemos que a escravidão e o tráfico escravo são crimes contra a humanidade e assim devem sempre ser considerados, especialmente o tráfico de escravos transatlântico, estando entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e que os Africanos e afrodescendentes, Asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos indígenas foram e continuam a ser vítimas destes atos e de suas consequências; Reconhecemos que o colonialismo levou ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, e que os Africanos e afrodescendentes, os povos de origem asiática e os povos indígenas foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas consequências. Reconhecemos o sofrimento causado pelo colonialismo e afirmamos que, onde e quando quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida. Ainda lamentamos que os efeitos e a persistência dessas estruturas e práticas estejam entre os fatores que contribuem para a continuidade das desigualdades sociais e econômicas em muitas partes do mundo ainda hoje; (III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e a Intolerância Correlata, 2001).

Portanto, reconhece-se internacionalmente que o racismo é fruto desse cruel processo histórico que subjugou diversas etnias e grupos em África a fim de destituí-los de humanidade e serem transformados na condução de peças, objetos à serviência. Renato Nogueira (2014, p. 25) acrescenta que

Vale registrar que uma especificidade do racismo antinegro é a desumanização radical que se transforma em zoomorfização sistemática. Os povos negros foram interpretados pelos europeus como criaturas sem alma, animaizados, tomados como coisas. O eurocentrismo colonial dividiu os seres humanos em raças e desqualificou

todos os povos não europeus; mas isso incluiu algumas gradações. E, sem dúvidas, os povos africanos foram designados pelo eurocentrismo como menos desenvolvidos. A zoomorfização sistemática desses povos foi um elemento decisivo para embasar a escravização negra.

Como o objetivo dessa pesquisa é realizar um estudo etnográfico sobre as formas de cuidado dentro do *Ilé Maroketu Asé Ominarè* que é um candomblé de nação Ketu, contarei brevemente a história da chegada desses africanos iorubanos em terras brasileiras. A escravização foi o principal motivo para que negros africanos fossem violentamente sequestrados e comercializados como peças no Brasil. Talga (2018) em sua tese, verifica que há a presença dos povos iorubás no Brasil desde o século XVII, mas acrescenta que “Contudo, é na fase final, quando o tráfico já era ilegal (tratado assinado entre Inglaterra e Brasil em 13 de março de 1830) que este povo veio em número significativo para o país.” (Talga, 2018, p. 112). Concordando com esse dado, Silva (2005, p. 65) também afirma que

Os sudaneses foram os grupos que predominaram no século XIX, época em que as condições urbanas, históricas e sociais de perseguição aos cultos diminuíram em relação ao período colonial, no qual os bantos foram majoritários. Devido a essas e outras condições, a estrutura religiosa dos povos de língua iorubá forneceu ao candomblé sua infra-estrutura de organização influenciada pelas contribuições dos demais grupos étnicos. Desse processo resultaram os dois modelos de culto mais praticados: o rito jeje-nagô e o angola. (Silva, 2005, p. 65).

Munanga (2009), descreve brevemente as características da civilização ioruba e de sua história em África, dizendo que se inicia no século XI, onde se localiza a atual Nigéria. Com dezenas de cidades, essa civilização se organizava politicamente de forma independente, por meio dos reinos (Munanga, 2009). Entretanto, mesmo sem unidade política, possuíam unidade cultural, linguística, religiosa, histórica e territorial.

Figura 8 -Região Iorubá<sup>30</sup>

Fonte: Google

Tanto Munanga (2009), como Oliveira (2008) e Mercês (2016) dizem que a cidade de Ifé é nodal para se compreender a civilização iorubana, pois segundo o que se conta os antepassados por meio da oralidade, essa cidade é o berço da humanidade, que de lá saiu para povoar o planeta. Segundo os itans (narrativas míticas sobre os Òrìṣà), foi o grande Òrìṣà Oduduwa quem criou o mundo, após *Òṣàlà* não cumprir a missão.

Conforme Munanga (2009, p. 64)

Segundo mito de origem, o povo iorubá é descendente do rei Oduduwa, que desceu dos céus sobre o mar, tendo nas mãos uma cabaça cheia de areia e uma galinha. Despejou então a areia sobre o mar, posando nela a galinha. Esta esgaratou e espalhou a areia, dando origem à terra do povo ioruba, de quem se tornou o primeiro soberano.

De acordo com Munanga (2009), a falta de unidade política foi um dos determinantes para o declínio dessa civilização nos séculos XVII e XVIII. O reino de *Oió* foi o último a cair e resistiu fortemente à investida dos mulçumanos graças a sua organização militarizada, porém sucumbiu no século XIX. Com essas derrotas, os vencidos foram escravizados, comercializados e arrastados ao Brasil.

<sup>30</sup> Disponível em: <<https://studhistoria.com.br/qq-isso/ife-ver-ioruba/>>. cesso em: 13 agosto 2023.

Os ataques contínuos dos daomenos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre Oyo, a capital do reino Yoruba, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos Egba, Egbado e Sabe, particularmente dos Ketu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. [...] Os Ketu foram os mais profundamente atingidos pelos daomenos de Abomey. (Santos, 2021, p. 27, 28).

Segundo a literatura especializada, os Ketu foram os mais influentes no aspecto de deixar sua cultura na Bahia, adaptando-se à nova realidade e mantendo os aspectos de suas culturas de origem (Carneiro, 1978; Santos, 2008; Mercês, 2016). Dentre os sudaneses - oriundos da África Ocidental que atualmente abrange a Nigéria, Benin e Togo - vieram os iorubas ou nagôs (das cidades de Ketu, Ijexá, Egbá, dentro outras), os Jeje (Ewe ou fon) e Fanti-ashanti (Silva, 2005). Como bem se sabe, os cultos quando adentraram ao Brasil precisaram ser adaptados, visto as condições a que os escravizados estavam submetidos. O que o autor ainda acrescenta que a tradição oral conta sobre os nagô é que eles conseguiram manter algumas das características dos cultos aos *Òrìṣà*, mesmo não estando em África (Silva, 2005).

A principal característica que se manteve foi o caráter familiar do culto. Silva (2005) diz que muitos *Òrìṣà* em África eram cultuados em famílias ou linhagens, no qual na maioria dos templos era tratado uma divindade, a exemplo de *Ṣàngó*<sup>31</sup>, que seu culto era realizado pela família real da cidade de *Oió*, *Òṣun* em Ipondá e *Oxóssi* em Ketu (Silva, 2005). No Brasil, isso tomou outra configuração, os cultos aos *Òrìṣà* foram juntados, pois foi a forma que encontraram para sobreviver. Flaksman (2018) em seu artigo sobre relações sanguíneas e simbólicas dentro do candomblé traz uma discussão interessante acerca da organização familiar no culto aos *Òrìṣà* em África, assim como sobre como as *egbé* (comunidades) se reorganizaram e agrupam os cultos *Òrìṣà*, dado a separação de famílias e etnias decorrente do sequestro em África. Em África, nas terras iorubanas, conforme a autora, não havia necessidade de se jogar búzios para saber quem seria o ancestral (*Òrìṣà*) que a pessoas seria filho/a, pois numa família de *Òṣun* todos seriam dela, portanto, a familiaridade sanguínea e simbólica andariam juntas, pois esses ancestrais eram transmitidos na mesma linhagem. Com a separação violenta realizada pela escravização, a fim de se adaptar a essa nova realidade, a saída aqui em diáspora foi aglutinar os cultos para que pudessem sobreviver, organizando-se no modelo de candomblé que conhecemos atualmente (Flaksman, 2018). Nesse sentido, Silva (2005) e Flaksman (2018) concordam que a família antes somente consanguínea, agora adota

---

<sup>31</sup> é uma divindade masculina ligada aos raios e trovões. (Benites, 2011).

um modelo consanguíneo e simbólico por juntar diferentes pessoas, formando assim a forma de comunidade que conhecemos. Nesse sentido, “Essa estrutura fez com que muitos autores defendessem que a família de santo é uma nova família, que vem somar-se à família consanguínea daquele que se inicia.” (Flaksman, 2018, p. 131). Isso porque nas casas mais antigas a linhagem de sangue ainda é prevalente, não obstante os cargos das mais altas lideranças são ocupadas por membros consanguíneos, evidenciando a semelhança tal como o culto em África, porém adaptado em diáspora.

Essa nova realidade fez com que o candomblé adotasse uma forma de hierarquia que desse do culto aos *Òrìṣà*: criou-se funções e atribuições rigidamente estabelecidas, onde cada atribuído deve zelar pela sua responsabilidade (Carneiro, 1978; Castillo, 2010; Oliveira, 2008; Santos, 2021).

Kiusam de Oliveira (2008, p. 63) aponta alguns desses importantes cargos dentro do candomblé de nação Ketu

Quadro 1 - cargos no candomblé ketu<sup>32</sup>

<i>Título do Cargo</i>	<i>Função</i>
Iyalorixá / Babalorixá	Mãe e Pai-de-santo; sacerdotisa e sacerdote
Iyakekerê	Mãe pequena; segunda sacerdotisa
Babakekerê	Pai pequeno; segundo sacerdote
Iyalaxé	Mulher que cuida dos objetos de rituais e do axé.
Ajibonã	Mãe criadeira; supervisiona e ajuda na iniciação dos filhos da casa.
Egbomi	Pessoa que já cumpriu o período de sete anos da iniciação e significa “minha/meu irmã/ão mais velha/o”.
Iyabassê	Mulher responsável pela preparação das comidas de santo.
Iaô	Filha(o) de santo que incorpora orixás, que ainda não completou 7 anos de iniciação.
Abian	Novata(o)
Axogun	Homem responsável pelo sacrifício dos animais e não entra em transe.
Alagbê	Homem responsável pelos atabaques e toques e não entra em transe.
Ogan	Homem que toca atabaque e não entra em transe.
Ekeledi	Mulher camareira dos orixás e não entra em transe.

Fonte: (Oliveira, 2008, p. 63).

<sup>32</sup> (Oliveira, 2008, p. 63).

De forma geral, esses são os principais cargos em um terreiro de candomblé, podendo variar de casa para casa. Há terreiros que não contêm todos esses cargos ocupados, por vezes pela casa ser pequena com poucos membros, outras por dissidências onde pessoas que ocuparam algum dos cargos sair abandonar a comunidade o que impossibilita que outra assuma porque são de caráter vitalício ou os *Òrìṣà* não revelarem quem deve ocupar o cargo.

A organização social do candomblé ketu obedece a uma hierarquia, onde quem gere o espaço é a *Ìyálorìṣà* ou *Bàbálórìsá*. Essa liderança é responsável pela comunidade e dá direcionamento e ordena toda a logística do terreiro, assim como também conduz as liturgias, calendários de festa, ou seja, é a maior liderança de uma casa. Conforme Kiusam (2009), a segunda pessoa mais importante são iyakekerê<sup>33</sup> (mãe-pequena) e babakerê<sup>34</sup> (pai-pequeno), as pessoas que estão abaixo da mãe ou pai-de-santo e responsáveis pela comunidade na sua ausência. Abaixo desses cargos, existem os que são específicos e assumem funções também específicas, tais como *Iyá jìbòṣà* responsável pela criação dos iaôs, iabassê pelas comidas dos *Òrìṣà*, ekedji<sup>35</sup> e ogà<sup>36</sup>. Em suma, a hierarquia no terreiro também opera pela senioridade de santo, ou seja, dos mais velhos para os mais novos (Talga, 2018). Em ordem de poder, a *Ìyálorìṣà* ou *Bàbálórìsá* estão no topo da hierarquia, enquanto os mais novos como abians e adeptos estão abaixo. Nesse sentido, quanto mais alta a hierarquia mais responsabilidades perante a comunidade se tem.

Dito isso, como me propus a trazer aqui a ancestralidade do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, penso que foi necessário trazer, mesmo que brevemente, a história da chegada dos nagô ao Brasil, grupo étnico em que os candomblés de ketu descendem. Para continuar essa narrativa, preciso avançar para o candomblé do Engenho Velho (Casa Branca).

### 2.3 Do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọka* (Casa Branca do Engenho Velho) ao *Ilé Ìyá Omi Àṣẹ̀ Ìyámase* (Gantois)

Segundo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), o *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọka* foi primeiro terreiro a ser tombado como patrimônio cultural brasileiro em 2002, sendo o centro de religião negro mais antigo da Bahia (IPHAN). O Terreiro Casa Branca foi

<sup>33</sup> Palavra “aportuguesada”.

<sup>34</sup> Palavra “aportuguesada”.

<sup>35</sup> “Mulher camareira dos *Òrìṣàs* e não entra em transe.” (Oliveira, 2008, p. 63).

<sup>36</sup>

amplamente estudado por intelectuais interessados pelo candomblé de nação Ketu, sua história e organização.

A Casa Branca do Engenho Velho conforme Carneiro (1978), Bastide (1961), Oliveira (2008) e Castillo (2010) e Mercês (2016) foi a grande precursora de inúmeros terreiros que estão situados pelo Brasil. A história que se conta desse espaço é que os desentendimentos e dissidências deram origem a outras casas de candomblé, dentre as quais cito o Gantois, que se tornou famoso em decorrência de Mãe Menininha do Gantois, a quarta grande *Ìyáloriṣà* dessa casa.

O Terreiro Casa Branca foi fundado na primeira metade do século XIX, nos fundos da Igreja da Barroquinha, e posteriormente por conta de perseguições, por volta de 1860 mudou-se para o Engenho Velho, conforme o IPHAN. Essa grande casa ancestral foi fundada por três mulheres africanas vindas de Ketu: *Iyá Nassô*, *Iyá Kalá* e *Iyá Dêta* (Mercês, 2016). Segundo Carneiro (1978), há quem diga que quem plantou o *àṣe* na casa foi *Iyá Dêta*, porém há divergências sobre esse dado, pois quem dá nome ao terreiro é *Iyá Nassô*, *Ilé Àṣe Ìyá Nasò Oka* que em livre tradução significa “Casa de Mãe Nassô”. Independente de quem nomeia a Casa, o fato é que são três mulheres-negras africanas que fundaram o espaço.

Figura 9 - Terreiro Casa Branca<sup>37</sup>



Fonte: Google

Na linha sucessória da Casa, por tradição sempre será uma mulher a assumir o posto mais alto e liderança do terreiro (Mercês, 2016). Posteriormente à gestão das três lideranças, mãe Marcelina assume o posto de *Ìyáloriṣà*, entretanto após o seu falecimento, duas mulheres

---

<sup>37</sup>Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636/>>. Acesso em: 27 julho de 2023.

entram em disputa pela liderança da Casa Branca, precisamente Maria Júlia Figueiredo e Maria Júlia da Conceição (Carneiro, 1978). Nessa disputa, a vencedora foi Maria Júlia Figueiredo, o que gerou a primeira dissidência, pois Maria Julia da Conceição “[...] se afastou, arrendou terreno no Rio Vermelho e lá fundou, com as demais dissidentes o atual candomblé do Gantois, do nome do proprietário francês.” (Carneiro, 1978, p. 56). Sobre o nome da Casa, Barros (2017) conta que Gantois está relacionado ao antigo proprietário do terreno arrendado a Maria Julia da Conceição, cujo nome era Édouard Gantois, um traficante de escravizados. A história dessa cisão também é relatada nas obras de Santos (2021), Bastide (1961) e Castillo (2010), todos referências nos estudos sobre o candomblé na nação de Ketu. Sobre a vida de Maria Julia Conceição, Barros (2017, p. 31) afirma que “Ela foi casada com Francisco Nazarélath de Etra (1789 – 1859), africano Jeje, e de acordo com a tradição oral tiveram 7 filhos.”

Figura 10 - Maria Julia da Conceição Nazaré<sup>38</sup>



Fonte: Google

Os pesquisadores supracitados também contam sobre a segunda dissidência da Casa Branca, no qual Maria Júlia Figueiredo foi substituída por Mãe Sussu (Ursulina) e com sua morte Aninha (Eugênia Ana Santos) e Antonia entram em disputa pela liderança. Derrotada, Aninha e Ti’Joaquim fundam o Axé Ôpô Ajonjá (Carneiro, 1978; Silva, 2005; Santos, 2021; Mercês, 2016).

Carneiro (1978, p. 57) vai dizer que “Ti’Joaquim, Aninha e as dissidentes do Engenho Velho, não se tendo conformado com a derrota, fundaram um candomblé independente - o àçê

<sup>38</sup> Disponível em: <<http://terreirodogantois.com.br/index.php/o-terreiro/>>. Acesso em: 27 de julho de 2023.

de Opô Manjá, sob a direção de Ti'Joaquim, a quem sucedeu a própria Aninha, que, ao morrer, em 1938 [...]”. Mas essa é outra história de um outro caminho. Sigamos para o Gantois.

O nome iorubá do terreiro, Ilê Axé Iyá Omi Iyamassé (“casa de axé da mãe d’água Iyamassé”) tem duplo significado. Em primeiro lugar, evoca a importância dos orixás do trovão na vida de Júlia: na mitologia afro-baiana, Iyamassé é a mãe de Dadá e Xangô. (Castillo, 2017, p. 43).

Sem sombra de dúvidas, Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazareth 1894-1986) foi uma das maiores Ìyáloriṣàs do Brasil. Isso posto, justifica-se que acima dos tronos, em minha *egbé*, há um retrato dela representando sua importância e grandeza no âmbito do candomblé nação de Ketu. Diante disso, o *Ilê Maroketu Asé Ominarè* reconhece e presta respeito à essa sua ancestral e à sua casa.

Figura 11 - Maria Escolástica de Nazareth <sup>39</sup>



Fonte: Google

Maria Escolástica de Nazareth nasceu em Salvador/BA, em 1894. É filha de Joaquim e Maria da Glória e descendente do povo de Egba-Alaká, em Abeokuta, na Nigéria. Mãe Menininha é bisneta de Maria Júlia Conceição, a primeira Ìyáloriṣà do Gantois e foi escolhida como para ser liderança do terreiro ainda na infância, assumindo a liderança de fato aos 28 anos (Barros, 2017). Antes de assumir o posto, casou-se com o advogado Alvaro MacDewell

<sup>39</sup> Disponível em: <<http://terreirodogantois.com.br/index.php/o-terreiro/>>. Acesso em: 27 de julho de 2023.

de Oliveira e tiveram as filhas Cleusa, nascida em 1923 e Carmen, em 1928, sendo ambas sucessoras de Mãe Menininha (Barros, 2017), Gantois<sup>40</sup>.

Sobre a trajetória de Mãe Menininha, Rodney Eugênio (2012, p. 53-54) acrescenta:

Sua trajetória e curso de vida são emblemáticos, embora não sejam únicos. Vale ressaltar que sua fama e poder correram o mundo e, ao longo dos 64 anos em que liderou o Gantois, teve a seus pés pessoas simples e muito humildes, mas também artistas, intelectuais, chefes de Estado. Acometida por doenças bastante graves, que lhe mantiveram presa a uma cama por mais de década, ainda assim conseguiu comandar os destinos de seu terreiro com sabedoria e autoridade. Nesse sentido, o Candomblé parece contrariar a lógica vigente, que relega os mais velhos ao isolamento e à exclusão quando em situação debilitada.

Do ponto de vista histórico e político, Mãe Menininha foi extremamente estratégica em abrir o terreiro para que pessoas externas à comunidade pudessem conhecer o culto. Iuri Barros (2017) diz que ela permitiu que brancos e católicos entrassem e vissem o que ocorria lá dentro. Na matéria intitulada *Quem foi Menininha do Gantois, a maior mãe de santo do Brasil, que assumiu o cargo há 100 anos*, escrita por Edison Veiga (2022) no jornal eletrônico da BBC News Brasil, o autor relata que Mãe Menininha frequentou as missas católicas até o fim de sua vida, sendo devota de Santa Escolástica. Sendo visionária, ela sabia que seu discurso era importante para a sobrevivência do seu candomblé num contexto de racismo religioso que imperava e impera. Não à toa se tornou extremamente respeitada por conseguir dialogar para além das portas do seu terreiro.

Veiga (2022) também aponta que

Mãe Menininha acabou incorporando um peso sociopolítico tão importante que, com o passar do tempo, autoridades políticas, artistas e esportistas costumavam procurá-la antes de tomar grandes decisões. Queriam seus conselhos, queriam sua proteção. Sabiam da influência dela.

Dentre essas personalidades estavam os cantores Gilberto Gil, Maria Bethânia, Caetano Veloso, o jogador de futebol Pelé e políticos importantes como Lula, Paulo Maluf, Getúlio Vargas, João Goulart, dentre outros (Veiga, 2022). Através dessa estratégia dialógica e conciliadora, mãe Menininha fez seu nome como uma das maiores *Ìyáloriṣà*s do Brasil.

Uma das importantes figuras que manteve relações com o Terreiro do Gantois e com a Mãe Menininha foi o pai Nezinho da Porteira. Eugênio (2019) ainda afirma que Nezinho foi uma importante pessoa de confiança da *Ìyáloriṣà*, sendo um dos responsáveis pelo estabelecimento do família Maroketu que se estabelece em São Paulo, por meio da

---

<sup>40</sup> Memorial no site oficial do Gantois. Disponível em: < <http://terreirodogantois.com.br/index.php/memorial/>>. Acesso em: 27 de julho de 2023.

inauguração do terreiro *Ilé Maroketu Axé Oxum*, casa da *Ìyáloriṣà* Juju de *Òṣun*, mãe-de-santo do *bàbá* Diego de Exu.

#### 2.4 Do *Ilé Ibésè Alákétu Àse Baba Ògun Mèjéjé* (Terreiro do Portão da Muritiba) ao *Ilé Maroketu Asé Oxum*

No contexto dos candomblés de São Paulo e da história do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, pai Nezinho é uma das figuras centrais, pois foi ele quem inaugurou a casa de Mãe Juju d'Oxum, sua filha carnal e filha-de-santo de Mãe Menininha. A trajetória desse *Bàbálorisá* ajuda a compreender o trânsito e influência entre os terreiros de candomblé da Bahia para São Paulo.

Figura 12 - Manoel Cerqueira Amorim<sup>41</sup>



Fonte: Facebook

Manoel Cerqueira Amorim, conhecido como pai Nezinho do Portão, nasceu em 17 de junho de 1900 em São Felix/BA, foi filho de santo iniciado por pai Anacleto, fundador e *Bàbálorisá* do terreiro *Ile Oyo Ibece* (Matos, 2017), também conhecido como Candomblé da Cajá, fundado em 1860, às margens do rio Capivari, próximo a São Felix/BA (Nascimento, 2010). Nascimento afirma que pai Nezinho aprendeu muito sobre o candomblé com pai Anacleto de *Omolu* e começou a frequentar o seu terreiro ainda na adolescência. Tio Anacleto, como era conhecido, era filho de escravizados africanos. Seu conhecimento sobre o

<sup>41</sup> Disponível em: <<https://www.facebook.com/1440491026254206/posts/1441257616177547/>>. Acesso em: 30 de julho de 2023.

culto aos Òrìṣà ou veio de seus pais que poderiam ser sacerdotes ou do fato que ele conviveu com outros sacerdotes, porém Nascimento não traz essa informação com precisão.

Conforme Nascimento (2010) e Matos (2017) após a morte do Anacleto, Nezinho não quis assumir a liderança do *Ile Oyo Ibece* e decide migrar ao *Ile Ase Iya Nasso* e se torna filho-de-santo de Maria da Glória, mãe biológica de mãe Menininha, após pagar as suas obrigações, retorna ao Recôncavo Baiano. Embora tenha recusado assumir a liderança do terreiro de tio Anacleto, o respeito que pai Nezinho tinha por seu pai era muito grande, sinal disso foi como ele nomeou o seu terreiro de *Ile Ase Ibece Alaketu Ogun Megegê*, fundado em 1932<sup>42</sup>, fazendo referência ao “ibece” do Terreiro do Cajá (Matos, 2017).

Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos, conhecida como Mãe Juju de *Òṣun*, grande *Ìyáloriṣà* Do *Ilé* Maroketu Axé Oxum, que é sediado na cidade de São Paulo/SP há mais de 40 anos, nasceu em Muritiba/BA em 23 de junho de 1937 e é filha biológica do Bábálórisá Manoel Cerqueira Amorim, pai Nezinho de Ogum que como já citado, foi uma das maiores lideranças religiosas do Brasil. Prandi (1991, p. 102) vai afirmar que “No contexto da “nagocracia”, chegou Mãe Juju, que assumiu em São Paulo a casa que seu pai carnal, Nezinho da Muritiba, vinha construindo em Sapopemba.”

---

<sup>42</sup> Segundo as páginas nas redes sociais do próprio terreiro, ele foi fundado em 1920, ou seja, há uma discordância entre a literatura consultada e os dados fornecidos pelo terreiro de Pai Nezinho. Nesse sentido, preferi acrescentar essa nota informativa. Disponível em: <<https://www.instagram.com/ibecealaketu/>>. Acesso em: 30 de julho de 2023

Figura 13 -Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos<sup>43</sup>



Fonte: Facebook

A Juju foi feita (iniciada para *Òṣun*) aos dois anos de idade pela mãe Menininha do Gantois no terreiro de pai Nezinho, segundo o memorial no perfil do facebook do seu terreiro. Ela conta em um vídeo onde ela relata sua trajetória de vida<sup>44</sup>, que se muda para São Paulo/SP aos vinte e três anos de idade. Seu marido não gostava do candomblé, somado ao fato que ela também não queria seguir a religião, optou por se afastar dessa espiritualidade. Porém, conta a própria *Ìyáloriṣà* que ao se mudar para São Paulo, passou por muitas dificuldades financeiras junto a sua família. Quando sua filha nasceu, seu pai veio a visitar e ele disse que sua vida não mudaria caso ela não fizesse oferendas aos *Òrìṣà*. Mesmo relutante por conta do marido, ela fez o que o pai aconselhou. Com pouco tempo ocorreu o que seu pai disse, que ela precisava “sair do aluguel”, seu marido conseguiu um emprego que pagava melhor e seu pai comprou um terreno para ela, onde atualmente está situado o seu Ilé.

Quem fundou e plantou o àṣe do *Ilé Maroketu Asé Oxum* foi o pai Nezinho, há mais de 50 anos, porém o terreiro iniciou as obrigações públicas em 1974. Mãe Juju foi ialodê do terreiro de pai Nezinho na Muritiba e se tornou *Ìyáloriṣà*. Segundo a mãe Juju, nesses mais de

<sup>43</sup> Disponível em: <<https://www.facebook.com/Ileobabefun/posts/871866053318045/>> Acesso em 01 agosto de 2023.

<sup>44</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1sPtZWSetXA&t=297s>>. Acesso em 01 agosto de 2023.

oitenta anos de santo, ela iniciou mais de 1600 filhos e filhas e recebeu muitos outros que quiseram ser seus filhos e filhas-de-santo realizando-lhes as obrigações.

Contada a história das casas ancestrais, chego ao terreiro que se configura como campo desta pesquisa de mestrado. Adiante, conto a história de formação do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, a partir do seu Estatuto Social e das entrevistas realizadas com as lideranças da casa.

### 3 O CUIDADO NO *ILÉ MAROKETU ASÉ OMINARÈ*: o percurso etnográfico

Com base em seu Estatuto Social, a EYO é Associação Civil de Direito Privado sem fins lucrativos que tem como principal finalidade a promoção da igualdade racial, conforme a Lei Federal 12.288/2010 (Brasil, 2010). Essa Entidade é regida por um Estatuto no qual estão registradas as finalidades, os objetivos, a estrutura organizacional etc.

Conforme o Art. 12 de seu Estatuto Social, a EYO está segmentada nos seguintes órgãos e instâncias:

- a) Assembleia Geral; b) Conselho Administrativo; c) *Congá Viva-Zambi* - Espaço Viva-Deus; d) *Ilé Maroketu Ilé Maroketu Asé Ominarè* - Casa de fé da água da sorte; e) *Ijó Orunmilá Ogundaka* - Templo de Orunmila da jornada de proteção; f) *Ile-iwé agbegbe* - Escola da tradição. (*EGBÉ YPÒ ÒRUN (EYO) - COMUNIDADE GIRASSOL*, 2019, p. 4).

O “*Ilé Maroketu Ilé Maroketu Asé Ominarè* - Casa de fé da água da sorte”, é descrito no Art. 22 do Estatuto Social como “[...] o órgão litúrgico da EYO responsável pelo culto e estudos do Candomblé e será dirigida internamente por uma Iyálorisá ou um Bábálorisá.” (*EGBÉ YPÒ ÒRUN (EYO) - Comunidade Girassol*, 2019, p. 7). Quem ocupa a posição de *Bábálorisá* neste terreiro é Diego Santiago Montandon.

O EYO tem a pretensão de se tornar uma escola afrocentrada, cuja metodologia e prática de ensino sejam baseadas nas filosofias do terreiro. A ideia é que essa escola ofereça ensino fundamental (anos iniciais e finais), ensino médio, superior e pós-graduação.

A estrutura da casa está organizada da seguinte maneira: a) o primeiro andar está dividido entre sala, cozinha e banheiro; b) o segundo estão situados dois quartos e dois banheiros e; c) o terceiro onde se encontram uma cozinha, banheiro e o *roncó*, onde estão assentados os *Òrìṣà*. Ao fundo da casa, no primeiro andar se encontra um quintal onde estão assentados algumas entidades e plantadas as folhas do *asé*. Tanto a garagem quanto o quintal dos fundos são utilizados para executar as tarefas do terreiro, como os cortes, o *osé*<sup>45</sup> dos *ìgbà òrìṣà*, *sassanha*<sup>46</sup> e alguns outros processos importantes.

O *Ilé Maroketu Asé Ominarè* foi inaugurado em julho de 2019 pela família Santiago, especificamente Diego, Dienani e Leliani Santiago que respectivamente ocupam os cargos de

<sup>45</sup> Processo de limpeza dos assentamentos (*ìgbà òrìṣà*) com o banho de *agbó* e sabão-da-costa.

<sup>46</sup> Liturgia onde se ativa o *àsẹ* das folhas por meio da maceração, o resultado final desse processo é o banho de *agbó*.

*Bàbálórìsá, Ìyálàse e Iyá jìbòṅà* no terreiro. As suas trajetórias de vida e espiritual são muito importantes para explicar a história dessa casa.

Figura 14 - Diego, Dienani e Leliani Santiago<sup>47</sup>



Fonte: Instagram

Naturais de Uberaba/MG, a família Santiago tem sua trajetória de vida e espiritual marcada pelas religiões de matrizes africanas, uma vez que o primeiro contato com essa ancestralidade se deu pelo pai de Leliani, Lourenço Santiago, avô materno de Diego e Dienani, que era quimbandista<sup>48</sup>. Mesmo tendo nascido numa família que professava essa religião, Leliani não queria seguir os passos do pai. Nesse sentido, ainda jovem, após se mudar para a casa de sua avó materna, frequentou uma igreja assembleiana por dez anos por influência dessa avó. Leliani, em busca de desenvolver a sua espiritualidade, ao longo de sua vida foi messiânica, espírita e budista, porém mesmo sabendo que tinha caminho para o

<sup>47</sup> Disponível em: <<https://www.instagram.com/egbeyoorun/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2023.

<sup>48</sup> A Quimbanda é uma tradição espiritual e religiosa afro-brasileira que se desenvolveu no Brasil a partir de influências africanas, indígenas e europeias. Embora seja frequentemente associada a práticas espirituais relacionadas a entidades específicas, como Exus e Pombagiras, sua natureza, estrutura e entendimento variam de acordo com a comunidade, o terreiro e o contexto histórico.

candomblé, confirmado por jogo de búzios ainda na juventude, não queria adentrar e seguir essa religião.

Ao contar sobre a sua trajetória, Diego me trouxe relatos e evidenciou como ocorreu o seu contato com o candomblé de Nação de Ketu. Ele inicia me contando sobre Leliani e a sua vontade que ele não seguisse os passos do avô e também sobre a resistência de sua mãe em aceitar que ela tinha caminho para se tornar mãe-de-santo. Os motivos para que ela não quisesse que Diego adentrasse a quimbanda era porque considerava que as energias movimentadas pelo avô Lourenço não seriam o melhor para o seu filho.

Quando Diego nasceu, a sua mãe tentou batizá-lo na igreja católica, porém devido ao formato de sua família, a igreja não permitiu. Segundo relato de Diego, a igreja católica em Uberaba/MG àquela época exigia que a família da criança que seria batizada fosse estruturada, leia-se com mãe e pai casados. Por ser mãe solo, o modelo familiar de Diego e Leliani não se adequava a essa exigência impossibilitando que isso ocorresse. Após a negativa da igreja, foi batizado no terreiro de quimbanda de seu avô, o qual Diego considera o seu primeiro batismo, sendo nesse terreiro o seu primeiro contato efetivo com a espiritualidade. Diego, desde pequeno, tinha contato com a espiritualidade, tinha sensações diferentes, premonições e conversava com espíritos. Isso deixou Leliani em alerta, o que fez com que buscasse cuidado espiritual para o filho fora do terreiro do seu pai. Sendo assim, batizou-o em um terreiro de Umbanda, também em Uberaba/MG, sendo o segundo batismo de Diego. Neste terreiro, Diego descobriu que teria um caminho sacerdotal e aos cinco anos se tornou pai-pequeno dessa casa. Nesse mesmo período, a sua mãe começou a frequentar um templo espírita kardecista, então ele a acompanhava. Foi somente com sete anos de idade que Diego foi batizado na igreja católica.

Ao falar sobre sua família, Diego conta que sua mãe, com muito esforço, os proveu (Diego e Dienani) sozinha, como mãe solo. A importância das mulheres de sua família de saída aparece em sua fala, dizendo que o seu maior contato foi com mãe, tia, avó, tendo somente como referência masculina o seu tio materno, que faleceu quando Diego tinha cinco anos.

Foi somente com treze anos que Diego se reaproximou de seu avô materno, quando foi morar com ele. Com o seu avô aprendeu muito sobre religiosidade de matriz africana, por meio da Quimbanda. Porém, um ano após a mudança, seu avô faleceu vítima de um câncer

em estágio terminal. Nesse mesmo 2005, Diego foi diagnosticado com leucopenia<sup>49</sup>, uma doença rara a qual ele buscou tratamento, porém sem sucesso.

Em 2005, com quatorze, mesmo doente, Diego pediu à sua mãe que o deixasse ir a São Paulo/SP na casa de seus primos para pular carnaval. Nessa viagem, ele visitou o terreiro de pai *Odebi*. Nessa visita, Diego já se recolheu ao *roncó* dada a necessidade e urgência. Foi então que sua mãe foi até ao terreiro do pai Renato para saber o que havia. Chegando ao terreiro, o pai explica a Leliani que a doença Diego tinha seria curada por meio da iniciação para o *Òrìṣà Èṣù* e que o candomblé seria uma possibilidade de uma nova vida. Por meio de um jogo de búzios com o pai Renato, foi reafirmado a Leliani que ela tinha caminho aberto para ser mãe-de-santo. Nesse mesmo jogo, foi dito que ela teria uma filha com problemas de saúde e que o recolhimento naquele momento amenizaria questões, porém, ela se recusou e somente Diego se iniciou. Como estava previsto, sua filha Dienani nasceu surda bilateral profunda com graves problemas cardíacos.

Após o Diego pagar um ano de santo, ele deixa essa casa e procura outros aspectos da religiosidade. Foi nesse período que houve o seu contato com o *Ifá*<sup>50</sup>. De 2007 a 2011 integrou uma casa de *Ifá*. Assim como ocorreu na Umbanda, Diego ganhou importância nessa casa, assumindo responsabilidades e ocupando um lugar também de liderança. Porém, uma casa não pode ter “dois caciques”, como apontou Diego, sendo assim, ele se retirou e buscou outros caminhos.

Em 2013, esses caminhos o levaram à África: foi convidado pelo rei do Estado de Ogun a se tornar o seu babalawo<sup>51</sup>. Após o contato e aprofundamento com o *Ifá*, Diego decide voltar ao candomblé para pagar suas obrigações atrasadas e procura uma casa para que pudesse dar os seus sete anos de santo e pudesse iniciar sua mãe e irmã biológica, que sentiram o chamado dos *Òrìṣà*. Com treze anos de idade, Dienani pediu para sua mãe que lhe desse de presente a sua feitura para Ewa. Foi nessa procura que se aproximou da família de Mãe Juju d'*Òṣun*, por meio do pai Miro de Omolu, em Presidente Prudente/SP. Pai Miro é filho da Mãe Juju e foi quem iniciou Leliani para *Nanà* e Dienani para *Iyewae* com quem Diego deu os seus sete anos de santo.

<sup>49</sup> Doença que se caracteriza pela diminuição de glóbulos brancos no sangue. Informação disponível em <<https://www.materdei.com.br/blog/o-que-e-leucopenia>>. Acesso em: 18 dez 2023.

<sup>50</sup> Ifá é um sistema tradicional de adivinhação e sabedoria oriundo da cultura iorubá, praticado principalmente na Nigéria, Benin, Togo e em comunidades da diáspora africana, como no Brasil, Cuba e Haiti. Ele é também uma parte central das religiões tradicionais africanas está associado ao culto de Orunmilá ou Orunlá, o *Òrìṣà* da sabedoria, do destino e do conhecimento.

<sup>51</sup> O **Babalawo** (em iorubá, "pai dos segredos") é um sacerdote do sistema de Ifá, uma tradição espiritual e de adivinhação da cultura iorubá. Ele é o principal intermediário entre as pessoas e o *Òrìṣà* Orunmilá, que é o guardião da sabedoria, do destino e do conhecimento divino.

Em 2019, Diego e Dienani “trocam de mão” e se tornam filhos de santo de Mãe Juju de *Òṣun*, em seguida com os seus sete anos pagos, Diego inaugura o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* com a saída do seu primeiro filho de santo, em Ribeirão Preto/SP, cidade para onde ele se morou porque cursou mestrado e doutorado pelo Programa Pós-Graduação em Enfermagem pela Universidade de São Paulo.

Como supracitado, esse terreiro é novo enquanto casa, fundado em julho de 2019. No nome do *Ilé Maroketu Asé Ominarè - Casa de fé da água da sorte* é uma homenagem ao *Òriṣà Nanà*, grande mãe ancestral e umas das *iabás* (orixá femininas) mais antigas. O desenvolvimento dessa etnografia junta dados do que venho sentido desde o primeiro contato com o pai Diego. O terreiro como já citado é inaugurado em Ribeirão Preto e na terceira mudança<sup>52</sup>, instala-se em Itaquera, na grande São Paulo. Quando inicio as visitas no terreiro, percebi que uma parte significativa dos filhos de fé de Diego eram de Ribeirão Preto e também de Uberaba/MG. Embora seja uma casa jovem, o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* tem uma filha chamada *Ilê Maroketu Asè Oyá Omolu*, cuja a *Ìyáloriṣà* é filha-de-santo de Diego. Essa casa foi inaugurada em 2020. No decorrer tempo, outros filhos e filhas foram chegando ao *Ilé*, das cidades do entorno de São Paulo/SP, Araraquara/SP, mas sobretudo do próprio município. A forma como os filhos chegam a casa normalmente é por conhecidos do próprio terreiro. Visitam a casa, participando das festas em seguida participam das funções, os que se adequam ficam enquanto *abians* e posteriormente se iniciam, já outros decidem sair da casa.

A história da casa passa por um momento conturbado onde houve um período de dissidência, culminada pela separação de Diego e sua esposa. Isso mudou drasticamente a organização interna da casa, uma vez que quatro pessoas com cargos importantes abandonaram seus postos, os cargos que são atribuídos pelos *Òriṣà* são vitalícios, impossibilitando a substituição enquanto estiverem vivos. Na lista abaixo seguem, com base em Benites (1997) e Kiusam (2008, p. 63), os cargos do *Ilé Maroketu Asé Ominarè*:

- *Bàbálórìsá* - Pai de santo;
- *Iyakekere* - mãe pequena (dissidente);
- *iyálàse* - que cuida dos objetos do àṣe e responsável pela tradição;
- *Iyajobonan* - mãe criadeira;
- *Iyabace* - responsável pela comida dos *Òriṣà* (dissidente);
- *Iyamorô* - responsável pelo padê de *Èṣù* (dissidente);

---

<sup>52</sup> A segunda ocorreu para a Cidade de Santo André/SP, porém permaneceu por pouco tempo nessa cidade, mudando-se para Itaquera em São Paulo/SP.

- *Otunsi* - Responsável pelo laba de Xangô (dissidente);
- *Egbomi* - pessoa que já cumpriu o ciclo iniciático e não tem caminho para o sacerdócio;
- *Ekeidi* - Mulher camareira dos Òrìṣà que não entra em transe.;
- *Ogan* - Homem que toca atabaque e não entra em transe;
- *Abians* - “novatos” não iniciados para o Òrìṣà.

A casa, como dito, tem a pretensão de se tornar uma escola afrocentrada. A educação é um tema muito abordado. A gestão feita pelo Diego instiga que os filhos maiores de idade curse o ensino superior, principalmente se o filho for negro, por acreditar que a educação é fundamental para o desenvolvimento individual dos filhos, mas também da comunidade.

Sob o ponto de vista das regras da casa, o consumo de drogas ilícitas é veemente proibido, sendo o não uso um requisito fundamental. O grande debate que se estabelece no *ilé* sobre o uso dessas drogas gira em torno do tráfico. Segundo as lideranças da casa, o uso de entorpecente ilícitos colabora para o genocídio da população negra, uma vez que o consumo sustenta o tráfico de drogas, que beneficia o produtor, mas mata quem vende, pois na maioria das vezes e sempre um jovem negro. O interessante, é que essa interdição não se fundamenta pelas questões de efeitos no organismo quando se trata da maconha, mas sim das consequências sociais associadas ao consumo. Já ouvi no terreiro que o uso só estaria liberado se fosse legalizada perante a lei, enquanto não for, os filhos estão veemente proibidos de utilizar.

O terreiro possui uma filosofia muito interessante que em diversos momentos aparece em momentos de conversas, sobretudo quando é preciso chamar a atenção para algum ponto ou atitudes dos filhos que não esteja correta perante a visão do Bábálórísá. Essa filosofia gira em torno do bom-caráter, paciência, fé e humildade. O bom-caráter é uma condição mínima para se permanecer no *ilé* sendo associada a psicologia do desenvolvimento, o qual diz que as pessoas formam seu caráter até os sete anos de vida. De igual maneira, disse no *ilé* que quem tem mal-caráter nunca será bom-caráter. Embora, nesse terreiro separe muito bem os cultos - umbanda, candomblé e *Ifá* - é como que em giras de umbanda, entidades como pombogiras, caboclos e pretos velhos trazem ensinamentos muito importantes a respeito dessas quatro filosofias. Quando falam delas, com exceção do bom-caráter, todas precisam ser trabalhadas ao longo da vida e quando desenvolvidas proporcionam muita prosperidade e caminhos abertos. A fé e a paciência se apresentam como ações e não como termos estáticos, é preciso ter fé e fazer, comitantemente é preciso ter paciência, mas não passivamente, entender que as

coisas tem o seu tempo, mas também é importante saber até onde se teve ter paciência. Não menos importante, a humildade fala de respeito consigo e com o outro - onde os limites precisam ser respeitados, no qual humildade não significa subalternidade. Quando olho para essas filosofias que orientam as relações no terreiro, remete-me a importância da individualidade perante a comunidade, a constante tentativa de equilíbrio entre o desenvolvimento pessoal e da comunidade.

O candomblé da casa, obedece a um calendário de *àjodún*, como exemplificado na Figura 15 em que o Bábálórisá disponibiliza com antecedência, normalmente no final de cada ano, pensando o seguinte. Nem todas as festas ocorrem anualmente, como por exemplo em 2023 não houve *olubajé* no mês de agosto, festa dedicada ao Òrìṣà Omolu. Porém as festas das Águas de *Òṣàlà*<sup>53</sup> e *Osan pelun Èṣù* em janeiro e de *Nanà* em setembro ocorrem anualmente, dada a importância desses Òrìṣà para a comunidade. Embora as funções ocorram em uma média de uma vez por mês, o contato entre os filhos é constante e a comunicação é realizada via grupo de *WhatsApp*, onde também são passadas as informações sobre as atividades que serão desenvolvidas.

Figura 15 - Calendário de festas 2024 - Instagram da Egbé Ypò Órùn



Fonte: Instagram

<sup>53</sup> É chamado também de **Qbátálá** ou **Orisa Nla** (Òrìṣànlá), que significa "Grande Orixá" ou "O Grande Espírito". Qbátálá é uma das divindades mais importantes no panteão iorubá, conhecido como um orixá da criação, da pureza e da sabedoria. Ele é frequentemente associado à paz, à justiça e à harmonia. (Benites, 2011).

Como citado, a maioria da comunidade é de pessoas autodeclaradas negras. A pauta racial é um tema muito abordado e percebo que a maioria dos filhos negros que adentram a comunidade são racialmente conscientes, inclusive muitos pesquisam a temática e/ou são ativistas e militantes. Dito sobre o perfil da casa, a partir desse momento relatarei a minha visita ao *Ilé Maroketu Asé Ominarè*.

### 3.1 Dos preparativos à festa: o percurso etnográfico

O ponto de partida foi o primeiro contato com a casa, por meio do pai Diego. Aqui descrevo a experiência da minha primeira visita ao *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. Quais foram as primeiras impressões, sentimentos, angústias e inquietações. O que eu fiz foi falar sobre a primeira visita, alicerçado nas vivências ao longo de dois anos em campo. Entendo que os sentidos<sup>54</sup> “crus” para as dinâmicas do terreiro seriam insuficientes para compor uma interpretação sobre o que eu vi. Sentidos crus, porque não estavam amadurecidos pelas experiências e pelos aprendizados práticos do terreiro e da vida em comunidade. Como disse anteriormente, o contato prolongado permite compreender as nuances das relações que por vezes passam despercebidas, dada a velocidade das dinâmicas do espaço. Numa primeira visita, nem mesmo os sentidos estavam tão atentos ou saberiam distinguir a diferença entre o que é o cotidiano e o cotidiano sacralizado, uma vez que o candomblé se utiliza de muitos elementos do dia-a-dia: fazem limpeza da casa, cozinham alimentos, dão de comer, dentre outras atividades. Aqui busquei sintetizar o meu entendimento e conclusões sobre o que vi, comi, degustei, cheirei, toquei e ouvi, sobretudo o que me contaram.

---

<sup>54</sup> Sentir no sentido de acionar todos os sentidos que tenho disponíveis: visão, audição, tato, paladar e visão.

Figura 16 - Olubajé 2022 (registro do Rodrigo Zaim)<sup>55</sup>



Fonte: Rodrigo Zaim

A Figura acima é um registro de Rodrigo Zaim fotógrafo e jornalista da Revista Piauí. Ela é extremamente simbólica sob o ponto de vista do cuidado. Nesse dia, nos preparativos de uma festa de *Olubajé*<sup>56</sup>, a Iyá jìbònà estava retirando as tranças da iyálàse da casa para ela pudesse comparecer a celebração com o cabelo armado, estilo *Black Power*. Quem já colocou tranças, sabe da dificuldade que é retirar o cabelo e o longo tempo necessário para realizar esse feito. Nesse momento, alguns filhos se juntaram à tarefa e auxiliaram na retirada do cabelo, o que otimizou o tempo e fez com que a iyálàse não se atrasasse para a festa. Por meio dessa Figura e desse momento, inicio o percurso etnográfico dessa dissertação, mostrando que as práticas de cuidado estão também nas pequenas ações do dia-a-dia da comunidade. Assim como, mostrar que o cuidado é trabalhoso.

O meu primeiro contato efetivo com o *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, como dito anteriormente, ocorreu por meio de videochamadas, quando joguei búzios com o bàbá Diego, sendo que o convite para o *àjòdún de Nanà*, que ocorreu em setembro de 2021, foi realizado em um desses jogos. Quando finalmente decidi participar da primeira função, fui orientado sobre as regras da casa e do espaço litúrgico. Adqu Shorei roupas brancas, calças, batas e equetes brancos e fui para a cidade de São Paulo/SP para integrar a função. No dia 17 de setembro de

<sup>55</sup> Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/festa-de-obaluje>>. Acesso em: 05 de agosto de 2023.

<sup>56</sup> Conforme Eugênio (2019, p. 186) “Olubajé – cerimônia em homenagem a Omolu/Obaluaiê, em que diversas comidas são servidas aos convidados”

2021, cheguei ao terminal Tietê em São Paulo/SP, dia anterior ao início do barco da *iaô* de *Nanà*, e dos *abian* de *Òòṣàgìyán e Oṣàlúfôn*<sup>57</sup>. Nesse período, eu estava em Caraguatatuba/SP.

No dia de minha chegada, o *bàbá* Diego me buscou no terminal com seu carro. Como em todas as funções, a véspera do recolhimento é atarefada e nesse dia, além de me encontrar no terminal rodoviário, ele também estava organizando os últimos detalhes para que as liturgias pudessem ocorrer. Naquele dia, percorremos vários lugares na cidade, visitando filhos de fé, colhendo folhas e encaminhando as encomendas da loja de roupa da mãe do *bàbá* à transportadora.

Ainda no Terminal Tietê, quando vi o *bàbá* saindo do carro, deparei-me com a figura de um homem preto cheio de autoestima e muito atencioso. Ao entrar em seu carro, ele me explicou qual seria o itinerário do dia e as atividades que realizaríamos. Cheguei em São Paulo por volta das 12h e até as 17h percorremos alguns de seus bairros, a fim de concluirmos as tarefas supracitadas.

Quando aceitei o convite do *bàbá* para participar da função, imaginei que as atividades fossem se iniciar com a minha chegada ao espaço do terreiro, mas efetivamente começou quando buscamos as folhas pela grande São Paulo/SP. De fato, as folhas ocupam um papel muito importante dentro do candomblé, pois segundo os dizeres de um provérbio em iorubá: “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” que traduzido significa “sem folha, não há orixá”. Ligado diretamente às folhas *Òsányin*<sup>58</sup> “É o *Òrìsà* que está associado às folhas medicinais e litúrgicas. Nenhuma cerimônia pode acontecer sem suas folhas que possuem a vitalidade e o poder.” (Oliveira, 2008, p. 70). Os candomblés expressam o total respeito aos recursos naturais que se disponibilizam, ao menos na família do pai Diego. As orientações do *bàbá*, naquele momento, sobre a colheita das folhas, mostra o quão responsável é o culto dos *Òrìsà*, sobretudo, porque tanto elas quanto os próprios “santos” são constitutivos da natureza. Diante disso, escolhemos juntos as folhas para a *sassanha*<sup>59</sup> e segui fielmente a recomendação do *bàbá* para que eu não matasse as plantas no processo, em respeito ao *Òsányin*.

<sup>57</sup> *Òòṣàgìyán* e *Oṣàlúfôn* são aspectos ou caminhos de *Ọ̀bàtálá*, o orixá da criação, pureza e sabedoria, dentro da cosmologia iorubá. Cada um reflete características específicas e papéis distintos do mesmo orixá, destacando a complexidade e riqueza do panteão iorubá. Esses nomes têm paralelo direto com os aspectos venerados no Brasil como *Oxaguiã* e *Oxalufã*, respectivamente. (Benites, 2011).

<sup>58</sup> É uma divindade da cultura iorubá associada ao conhecimento das ervas, à medicina e ao poder curativo da natureza. Ele é o orixá das folhas e plantas, considerado o guardião da sabedoria fitoterápica e da magia relacionada ao mundo vegetal. (Benites, 2011).

<sup>59</sup> *Sassanha* é um termo utilizado em algumas tradições afro-brasileiras, especialmente no Candomblé e na Umbanda, para se referir a uma entidade espiritual ou espírito que tem um papel de poder, energia ou força. A palavra pode variar um pouco em seu significado dependendo do contexto e da linha religiosa, mas geralmente está associada a práticas de cura, proteção ou como um intermediário espiritual em rituais.

Normalmente, a pessoa responsável pelo colher das folhas chama-se *babalossain*, como pode se induzir, uma pessoa filha do *Òrìṣà Òsányin*. Entretanto, a casa até esse momento não tinha uma filha iniciada para esse *Òrìṣà*. Como as tarefas precisam ser desempenhadas independentemente das condições, os filhos podem auxiliar o pai-de-santo nessa tarefa.

Muito do que se faz dentro do candomblé é referenciado nos *itàn*, nesse sentido o reverência a *Òsányin* é ancestral, pois é esse importante *Òrìṣà* que permite o uso desse *àṣẹ* presente nas folhas. Esses ensinamentos são passados de geração em geração dentro dos terreiros, o que mantém viva a tradição por meio da oralidade (Castillo, 2010).

Em um dos *itànde Òsányin* é explicado porque cada *Òrìṣà* tem a sua folha, sobre isso, Reginaldo Prandi (2001) nos conta

#### **Ossaim dá uma folha para cada *Òrìṣà***

Ossaim, filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Euá e Obaluaê, era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os orixás recorriam a Ossaim para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença. Todos iam à casa de Ossaim oferecer seus sacrifícios. Em troca Ossaim lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô, beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; curava as pestes, febres, órgãos corrompidos; limpava a pele purulenta e o sangue pisado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Ossaim, conhecendo o segredo das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Ossaim dividisse suas folhas com os outros orixás. Mas Ossaim negou-se a dividir suas folhas com os outros orixás. Xangô então ordenou que lansã soltasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossaim para que fossem distribuídas aos orixás. lansã fez o que Xangô determinara. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô. Ossaim percebeu o que estava acontecendo e gritou: "Euê uassa!" "As folhas funcionam!" Ossaim ordenou às folhas que voltassem às suas matas e as folhas obedeceram às ordens de Ossaim. Quase todas as folhas retornaram para Ossaim. As que já estavam em poder de Xangô perderam o *axé*, perderam o poder de cura. O orixá-rei, que era um orixá justo, admitiu a vitória de Ossaim.

Entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossaim  
 e que assim devia permanecer através dos séculos.  
 Ossaim, contudo, deu uma folha para cada orixá,  
 deu uma *eué* para cada um deles.  
 Cada folha com seus axés e seus *ofôs*,  
 que são as cantigas de encantamento,  
 sem as quais as folhas não funcionam.  
 Ossaim distribuiu as folhas aos orixás  
 para que eles não mais o invejassem.  
 Eles também podiam realizar proezas com as ervas,  
 mas os segredos mais profundos ele guardou para si.  
 Ossaim não conta seus segredos para ninguém,  
 Ossaim nem mesmo fala.  
 Fala por ele seu criado Aroni.  
 Os orixás ficaram gratos a Ossaim  
 e sempre o reverenciam quando usam as folhas. (PRANDI, 2001, p.153, 154).

Nem sempre os enredos entre os *Òrìṣà* são harmônicos e livres de conflitos, esses ancestrais existem enquanto grandes exemplos, evidenciando o deu certo e o que não deu tão certo e nos ensinam por meio das suas próprias experiências que são passadas através da oralidade, de geração em geração. Esse *itàn* também nos mostra a potência que estão nas folhas, conhecimentos ancestrais que nas mãos corretas podem proporcionar curas para as mais diversas enfermidades, físicas, emocionais e espirituais. Para além disso, a cada folha é um elemento de realização e transformação, visto que ela carrega essa energia potente, o *àṣẹ*. Cada *Òrìṣà* tem as suas e no ato da *sassanha* que os poderes delas são ativados (Pessoa de Barros; Napoleão, 2021).

Passamos por alguns locais para podermos colher as folhas. O *bàbá*, devido a uma restrição proveniente de um fundamento que não convém comentar, pediu para que eu colhesse as folhas. Durante todo o processo, o *bàbá* me explicou sobre as folhas e falou sobre as suas funções dentro do contexto do *àṣẹ* e a quais *Òrìṣà* elas pertenciam. A didática em suas explicações foi o que mais me impressionou, porque naquele momento eu tive acesso a conhecimentos ancestrais, de uma forma muito afetuosa, pois o tempo todo nós ouvíamos dele: *Está tudo bem?, Você me entendeu? Essa planta se colhe desse jeito!*, sempre assertivo em suas palavras e extremamente preocupado se sua mensagem foi realmente entendida.

O *itàn*<sup>60</sup> de *Ọsányin* revela também outra questão nodal dentro do candomblé, o reconhecimento do outro para o pleno funcionamento das liturgias. Não se guarda tudo (o que se sabe) somente para si. Esse *Òrìṣà* me convidou a refletir sobre o reconhecimento das potencialidades de cada um dentro do terreiro, não obstante, eu estava naquela condição como *abian*, mas fui eu quem pegou as folhas. Mesmo a tarefa mais simples, é essencial para a

---

<sup>60</sup> São as histórias míticas dos *Òrìṣàs*, conforme Prandi (2001).

comunidade. Embora o pai-de-santo ocupe a posição mais elevada no terreiro, ele reconhece que a divisão do trabalho no candomblé faz com que todo o processo funcione, mesmo as tarefas menores são muito importantes para o pleno desenvolvimento da função e o bem-estar dos recolhidos.

No interior de seu carro, realizei algumas trocas com o *bàbá*, de início, conversamos sobre nossas vidas e sobre as nossas trajetórias. Mesmo tendo conversado com ele anteriormente via vídeo-chamada, foi nesse momento que pude entender melhor sobre as suas convicções. A sua consciência racial e o seu ativismo estavam muito presentes em suas palavras, em suas histórias de vida e na própria fundação da *Egbé Ypó Orun*, entidade que abriga o *Ilé Maroketu Asé Ominarè*. Portanto, o seu discurso e enquanto *Bàbálórìsá*, professor doutor e homem preto estão em consonância com a pretensão de combater o racismo, sobretudo pela educação. Não obstante, o terreiro possui maioria autodeclarada negra e uma relação muito próxima com Universidades e com a produção de conhecimento, visto que o *bàbá* Diego é professor pesquisador da USP, Unisa e possui filhos de santo que cursam ou cursaram nível superior e pós-graduação em Universidades públicas como USP, Unesp, UnB, UFU, dentre outras.

O meu primeiro contato com o terreiro foi inusitado, se eu pensar a partir da lógica da confiança construída, o qual cito anteriormente com base em Castillo (2010) e Santos (2021). O candomblé é uma religião iniciática e permeada de segredos, como conta a literatura especializada (Carneiro, 1978; Silva, 2005; Santos, 2008; Mercês, 2016; Santos, 2021). Nesse sentido, questionei-me: *Por que eu enquanto um desconhecido estava tendo aulas sobre o candomblé logo no primeiro encontro?* Penso que a resposta esteja no fato que eu meu contato com o terreiro ocorreu por intermédio de um amigo que fez a ponte entre eu e o pai Diego. Mesmo diante disso, percebi que talvez essa exposição aos conhecimentos ancestrais não estava sendo acionada pelo crivo da confiança, na verdade outro ponto estava em questão, justamente como o pai Diego lida com as tradições. O pai Diego tem uma visão peculiar sobre as tradições do candomblé, ele conta que o que não precisa ser escondido não será. No âmbito das religiões de matrizes africanas, o ato de ocultar os conhecimentos é muito comum, sendo inclusive colocado no âmbito do interdito quando não se tem os anos de santo necessário. Mas o pai Diego pensa diferente, ele acredita que a continuidade do candomblé depende do acesso às tradições, logicamente respeitando os limites do que pode ser exposto.

Não só nas sociedades africanas, mas também nas culturas e religiões de matrizes africanas que probematizo é: *Qual seria esse limite e o que uma pessoa que nunca pisou em*

*terreiro poderia ter acesso?* Em sua dissertação de mestrado, Mercês (2017) afirma que a tradição é viva. Sendo viva, ela tem a capacidade de se movimentar, se modificar, ser verificada. Kalumba (2004) traz uma reflexão interessante sobre as tradições quando fala a respeito do filósofo sábio e sua relação com o conhecimento, que é questionadora, racionaliza o que está posto e decide o que é pertinente expor. Penso que o contato com o pai Diego, fez-me compreender o que é o projeto do *ilé*, um espaço escola. Digo isso, porque eu nunca tinha apanhado folhas para esses fins, no entanto, pude aprender muito com o que foi ensinado na prática, portanto, fazendo e aprendendo, nessa constante. Entretanto, admito que tal postura poderia ser vista como uma quebra das tradições quando comparadas a outras comunidades. Portanto, acredito que o fato de me expor esses conhecimentos é uma atitude corajosa. Confesso que estranhei tal postura, uma vez que a literatura especializada me sinalizou que eu encontraria algo diferente perante a liderança, no sentido do não acesso à informação e aos conhecimentos tradicionais.

Após percorrermos a grande São Paulo em busca das plantas do *àşę*, chegamos no *ilé*, em Itaquera, bairro da zona leste da cidade de São Paulo, por volta das 17h. No *Ilé*, fui recebido pela *Iyá jìbòná* da casa, Leliani Santiago (Leli de *Naná*). É importante fazer um destaque para esse cargo dentro do *àşę*. Conforme Oliveira (2008, p. 63) *Iyá jìbòná* significa “Mãe criadeira; supervisiona e ajuda na iniciação dos filhos da casa.” São responsáveis por educar as filhas, filhas e filhos, assim como os adeptos no terreiro. Portanto, são responsáveis também pelo *rumbê* (boa educação), assim como pelo ensinamento sobre dinâmicas da comunidade.

A *Iyá jìbòná*, que posteriormente se tornou a minha mãe-de-santo, recebeu-me de uma forma assertiva. Afinal, eu cheguei como pesquisador, justamente como aquele que vinha observar as dinâmicas da casa, portanto, um completo estranho, cujas intenções ainda não estavam explícitas. Como a função da mãe criadeira é conhecer os que ali adentram, ela fez-me diversas perguntas sobre minha vida pessoal e profissional.

A desconfiança com o pesquisador é uma postura comum quando se trabalha em campo, pois um completo estranho na comunidade por ou não representar uma ameaça. Porém, acredito que meu corpo nesse espaço também não gerou tanto estranhamento porque sou um homem negro. A postura da casa em relação ao racismo é nítida, nasceu afrocentrada e com o compromisso de combate ao racismo. Acredito que se meu corpo fosse outro, a postura diante da casa seria diferente, afinal é histórica as problemáticas de pesquisadores brancos que vão a campo e tratam pessoas como objeto. Outro ponto de tensão o qual tive

conhecimento posteriormente a minha visita foi em relação a um irmão de santo, filho do mesmo orixá que o meu. Durante a primeira função, as pessoas ficam muito curiosas sobre o santo que temos enquanto ancestral, e dentro da comunidade também há alguns tabus em relação a iniciação, como por exemplo não poder iniciar mais de um determinado *orixá*. E esse era o meu caso. Enquanto filho de *Òṣùmàrè* a minha presença coloca em risco a permanência de outros filhos de desse *orixá* uma vez que não se pode iniciar dois do mesmo santo e caminho. Depois de muito tempo, o pai Diego me contou desse ocorrido e do tensionamento que minha presença causou a o espaço, nesse sentido, pude compreender que o corpo do pesquisador dentro do campo realmente não é neutro, porque vai ser lido dentro das lógicas da própria comunidade, mesmo que não pertença a ela.

Nesse mesmo dia, conheci a sua filha Dienani Santiago (*Iyá* Dienani de *Iyewa*), a *iyálàse*, que posteriormente se tornou a minha madrinha. Conforme Oliveira (2008, p. 63) *Iyalaxé (iyálàse)* significa “Mulher que cuida dos objetos rituais e do axé.” Não consegui me comunicar plenamente com a *Iyá* Dienani porque é surda bilateral profunda, logo, tive e tenho a comunicação com ela mediada pela *iyá* Leli e o *Bàbá* Diego que sabem língua de sinais. Mesmo no primeiro dia, véspera da função, aprendi muito sobre a dinâmica da casa e a primeira lição foi sobre a importância do alimento. Como cheguei no fim da tarde, a *Iyá jìbònà* estava preparando uma refeição rápida para aqueles que estavam para chegar, justamente os futuros *iaô* que posteriormente foram recolhidos. No cardápio estavam um chá de ervas e uma pizza artesanal, cuja massa foi feita pelas mãos da própria *Iyá*.

Digo que em uma casa de *Esú*, a comunicação foi o meu primeiro desafio. Quando cheguei ao Ilé, a *ia jibonan* pediu para que eu fosse ao mercado do bairro para comprar alguns ingredientes para fazer as pizzas e fui com a *iyálàse*, pois ela conhecia o caminho. Confesso que me senti limitado no quesito comunicação, pois eu não sou fluente em Libras e não consegui entender o que ela me sinalizava, embora a recíproca não fosse a mesma e ela compreendesse tudo que eu falava, porque sabe se comunicar por meio da leitura labial e também por ser oralizada. Seguimos calados, ela me mostrando o caminho e eu sentindo que deveria puxar algum assunto, porém sem conseguir. De fato, esse foi um momento um tanto quanto constrangedor para mim, pois no curso de licenciatura em Ciências Sociais tive uma disciplina de Libras, porém insuficiente para que eu pudesse manter um diálogo com ela. Ao que me pareceu, a *iyálàse* estava acostumada com situações como essas, pelas suas expressões.

Como reflexão, a questão que me indaguei se eu seria o único que teria dificuldades de comunicar com a *iyálàse*. Pois, como disse o *bàbá*, na entrevista que me concedeu “a *iyálàse* é a responsável pela tradição, pelo axé”. No cerne da família sanguínea, que inclui o *Bàbá* e a *Iyá jìbòṅà*, todos são fluentes em Libras. Em todos os momentos em que conversamos, sempre a *Iyá jìbòṅà*, o *Bàbá* e mais alguns poucos irmãos sempre fazem a interpretação para que ela possa participar das conversas, uma vez que os ritmos dos diálogos, por vezes, podem ser muito rápidos dificultando o seu entendimento. Sempre que esse momento de diálogo ocorre, vejo que a *Iyá jìbòṅà* pede para que todos aprendam libras, entretanto, o que noto é que isso não ocorre, pelo menos não no ritmo que deveria, pois até o momento pouquíssimas pessoas se comunicam em libras no ilé, e eu me incluo nesse rol. Ao que me parece, a comunicação em Libras é tomada como algo pontual dentro do terreiro, como algo menor.

A frequência das funções, que ocorrem em média uma vez ao mês, parece ser o motivo para que a maioria da comunidade não aprenda efetivamente a Libras. Todos sabem que é importante e fundamental, mas parecem se lembrar disso somente quando a função se inicia e a necessidade de comunicação com *iyálàse* se torna inevitável. Não sei se a motivação está no mesmo campo do constrangimento, mas sem dúvidas, essa é a impressão que tenho. E digo isso, até mesmo em relação a mim. Como eu disse, trabalho na Coordenadoria de Políticas Étnico-Raciais de Araraquara/SP e lá atendemos a população negra em todas as suas diferenças e diversidades. Eventualmente, um senhor com perda severa da audição visita a Coordenadoria pedindo que a equipe pudesse atendê-lo em sua solicitação, que na maioria das vezes é redação, atualização e impressão de currículos profissionais. Do mesmo modo, sinto a equipe constrangida por não saber libras e mesmo com o meu pouco conhecimento, tento atendê-lo da melhor forma, mas ainda sim, ineficiente. O que quero dizer é que a comunicação se faz necessária em todos os espaços para a devida inclusão de pessoas surdas. Essa crítica substancial, que inclui a mim mesmo, por até o momento dessa dissertação, ainda não conseguir estabelecer uma eficiente comunicação com a segunda pessoa mais importante da casa.

O que o *candomblé* tem me mostrado, é que Castillo (2010) tem razão a respeito da palavra e da oralidade. Realmente, nesse sentido, somente a palavra falada não daria conta de expressar devidamente a tradição se o corpo também não tivesse a condição de falar, vide a surdez da *iyálàse*. Quando se tem o sentido da audição operante, a palavra falada se torna o modo de comunicação acessível e inteligível para todos e todas que compõem a comunidade.

Mas a escolhida pelos *Òrìṣà* para cumprir a função de manutenção do *àṣẹ* e da tradição não é capaz de ouvir, embora esteja em processo de oralização.

A crítica que estendo a todos e a mim também, baseia-se no que pensa Sombofu Somé (2009) sobre a comunidade e a reciprocidade, onde ela diz que a função de todos entre si é assegurar que cada um seja ouvido, sendo assim, atualizo o que autora disse para o sentido de “ser compreendido”. Ser compreendido no que se tem a ensinar significa a possibilidade de doação que traz Somé em seu texto. Até o momento, o que percebo é uma constante doação da *iyálàṣe* sem o devido retorno. Se eu fosse alargar as discussões sobre reciprocidade de Mauss (2017), diria que o ciclo da dádiva tem um imensa dificuldade de se concluir, pois ainda não há a retribuição do que se tem dado. Numa casa que se tem *Èṣùbamilarè*, questiono-me sobre a gravidade dessa questão da comunicação e onde ainda as trocas não estão sendo justas. O que a *iyálàṣe* entrega a comunidade, pela chave da reciprocidade, é o duplo esforço comunicativo de compreender o que está sendo comunicado pelos enunciadores na comunidade, que em sua maioria não conhecem a Língua Brasileira de Sinais, e o ato de enunciar para ouvintes de uma forma que seja compreendida. Enquanto *iyálàṣe*, sua prática discursiva que tem por objetivo a manutenção das tradições, que se liga também ao que aqui chamo de de práticas de cuidado, mesmo que não tenha o retorno devido. A atenção da *iyálàṣe* às dinâmicas da casa se configuraria de uma outra forma se a comunidade soubesse se comunicar adequadamente com ela, pois haveria um diálogo adequado sem que ruídos atrapalhasse a comunicação. Sendo a segunda pessoa na linha hierárquica do *ilé*, ela é a segunda responsável pela também gestão do cuidado para com a comunidade, especificamente para os recolhidos. Percebi tanto nessa primeira visita, como nas outras funções que participei que o cuidado é uma ação individual e coletiva, ele poderia ser otimizado pelo esforço em se perceber o que não está adequado. O cuidado exige também atenção às dinâmicas que não estão coesas perante o bem comum da comunidade.

Por outro lado, também penso sobre um outro ponto que foi levantado durante a entrevista com a *Iyá jìbòṅà e a iyálàṣe*<sup>61</sup> o racismo. Cada cargo atribuído dentro do *candomblé* é dado pelos próprios *Òrìṣà*, que por meio do jogo de búzios indicam essa solicitação. Em uma conversa com a *Iyá jìbòṅà* sobre a sua história de vida e de sua filha, ela me contou que mãe Juju pensou que *Iyá Dienani* seria uma *ekedji* justamente por conta da surdez. Entretanto,

---

<sup>61</sup> Devido eu não ser fluente em Libras Língua Brasileira de Sinais, a entrevista com a *iyálàṣe* foi realizada a *iabibonan* fazendo a interpretação.

foi confirmado que ela era rodante, muito além disso, que seria a *iyálàse* do *Ilé Maroketu Asé Omnarè*. Ao me cederem as entrevistas, uma fala da *Iyá jìbòná* sobre a *iyálàse* me chamou a atenção:

Uma mulher negra surda em cargo de poder! e que não está lá só porque é irmã do pai-de-santo. Ela está lá porque Orixá escolheu. Ela está lá porque ela sabe o trabalho que ela tem dentro dessa casa. Ela tem responsabilidade e ela executa. Do mesmo jeito que ela cobra, ela é cobrada por isso. (*Iyá jìbòná* de Nanã, 2023).

Estar em uma posição de liderança implica em exercer essa autoridade cedida pelos Òriṣà e comunicada pelo pai-de-santo ou mãe-de-santo. Dienani, cumpre muito bem a sua função e exerce de forma assertiva a sua autoridade enquanto *iyálàse*. Ao zelar por importantes fundamentos do candomblé, digo que dificilmente alguma irregularidade passa despercebida por ela. As folhas da *sassanha* precisam estar realmente limpas, os fundamentos do bori muito bem organizados, tudo primorosamente bem feitos para o culto aos Òriṣà. Ao observar e co-organizar toda a dinâmica da função, Dienani é declaradamente o grande apoio do *Bàbá* Diego.

Portanto, embora haja muitos ruídos na comunicação com a *iyálàse*, percebo que as dinâmicas fluem por conta das estratégias desenvolvidas por ambos os lados. Dienani por conta de sua oralização, compreensão de gestos e por ser fluente em libras consegue compreender as nuances do espaço para melhor desempenhar a sua função de *iyálàse*. Porém, a recíproca, como já mencionado, ainda não é verdadeira dada a dificuldade da maioria em compreender a Língua Brasileira de Sinais.

Retomando a minha chegada ao terreiro, volto à discussão do primeiro contato com o espaço físico do *ilé*. A cozinha do *àṣẹ* é um lugar muito importante para além do preparo da comida, é onde se manipula muita energia, também é um espaço de muitas trocas, sobretudo, porque é onde a sociabilidade e cuidado são constantemente acionados. Nesse sentido, o zelo para com aqueles que seriam recolhidos, iniciou-se antes deles chegarem, por meio de uma refeição afetuosa. Como eu tenho alguns conhecimentos sobre as dinâmicas da cozinha, quando voltei do mercado, auxiliei nos preparativos do jantar. Durante esse momento, conversamos sobre muitos assuntos a respeito de nossas visões de mundo, mas a pauta principal foi o candomblé. Durante essa conversa, percebi que realizar os registros da observação participante seria um grande desafio, afinal de contas, eu tenho apenas duas mãos e ambas estavam ocupadas no ato de preparar os alimentos para aqueles que chegariam em breve para serem recolhidos no *roncó* (quarto do santo ou *Sabajì*). Sendo assim, o meu

primeiro grande desafio foi me adequar a dinâmica desse espaço que não permitia, devido aos afazeres, escrever em meu diário as experiências vividas. Mesmo podendo fazer isso à noite, decidi exercitar a memória, ou seja, compreender a estrutura da liturgia e sociabilidade nos moldes do próprio candomblé, pela escuta atenta proporcionada pela oralidade.

A *Iyá jibònà* do *Ilé* trouxe, em poucas horas de conversa, um verdadeiro panorama sobre a comunidade, abordando a história desse espaço e sobre os ancestrais. Tudo isso enquanto cortávamos os tomates para fazer o molho da pizza. Diante de uma tarefa simples do cotidiano, resgatamos conhecimentos dos antigos, aqueles que vieram antes de nós. Refletindo posteriormente sobre esse momento, lembrei do pensamento de Santos (2012, p. 49) que disse:

A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ele emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *àşę* concentrado dos antepassados a gerações do presente.

A condição de recém chegado e do primeiro contato efetivo com o espaço litúrgico - embora limitada no âmbito de acesso aos fundamentos e conhecimentos aprofundados - proporcionou-me vivências únicas sob a perspectiva da aprendizagem. Não vou alargar as conclusões dessa experiência tão particular para todos os candomblés ketu, mas nesse terreiro em específico, não há pergunta sem resposta (dentro dos limites do que se pode saber), tudo que perguntei e estava no momento de saber, foi-me respondido.

A mãe criadeira tem como função criar os filhos, o que inclui a educação. No contexto do terreiro tudo proporciona conhecimento, sendo verbalizado ou não. O ato de cortar cebolas, alho e tomate de forma atenta, cuidadosa e exigente para fazer o molho da pizza, mostra o mínimo que se espera dos filhos que ali estão ou estarão. O cuidado não pode ser feito de qualquer forma, mas sim zelosamente. Nesse sentido, foi um grande aprendizado compreender que a nutrição dentro do terreiro é física, espiritual e afetuosa. A mãe criadeira (ou pai), por ser essa figura responsável por ensinar, assume a grande posição de educar pela palavra, pelos gestos e exemplo de suas atitudes. Portanto, a *Iyá Leli* é uma grande referência dentro do *ilé àşę*. Castillo (2010, p. 29) diz que:

[...] a aquisição de saber religioso decorre da integração social do indivíduo à vida da comunidade, o que estimula uma compreensão intuitiva. Quando se vivencia o dia a dia, surgem inúmeros e efêmeros momentos durante os quais pequenos atos de aprendizagem transcorrem de uma forma despercebida, sem o artifício de aulas e provas, levando a um conhecimento que se torna aparente apenas depois. (Castillo, 2010, p. 29).

Quando adentrei o espaço físico e, posteriormente, espiritual do *ilè*, notei o quão importante é a presença da *Iyá jìbòṅà* na casa. Além de organizar aspectos gerais do espaço, ela acumula a responsabilidade pelas dinâmicas das cozinhas. Nesses cômodos, espaços de transformação e movimentação de *àṣẹ*, foi onde estive a maior parte do tempo no *ilè*. Como o *candomblé* é uma religião iniciática, eu, quando ocupava a condição de não iniciado, fiquei restrito às atividades menos complexas e que não envolviam tantos fundamentos. Desde a primeira visita, algo me chamou a atenção dentro do terreiro: o trabalho da *Iyá jìbòṅà*. Na divisão do trabalho entre as lideranças, noto que ela é a principal responsável pela logística de funcionamento do espaço físico do Ilé, enquanto o *Bàbá* e a *iyálàṣe*, são os responsáveis pelo espaço litúrgico. É a *Iyá jìbòṅà* Leliani quem coordena a força-tarefa nos preparativos da comida, limpeza, organização e compra dos alimentos-fundamentos.

Marcos Alvarenga (2018) afirma que a cozinha dentro do terreiro de *candomblé* é um dos espaços centrais de sociabilidade, aprendizagem e transformação de pessoas. Também pude observar que a cozinha realmente é um espaço de trânsito dentro da casa, onde os membros desempenham as mais variadas funções, sejam cozinhando as comidas, lavando pratos e talheres, limpando o chão, assando alimentos no forno-à-gás, alimentando-se, conversando, aprendendo.

Minha chegada ao terreiro foi facilitada pela familiaridade que possuo com o preparo e manuseio de alimentos, de forma que essa experiência e saberes sobre o preparo dos alimentos que me foram confiados aceleraram minha inserção às dinâmicas do terreiro, ao ponto de que, se fosse outra pessoa com outras habilidades, talvez a experiência com a *Iyá jìbòṅà* poderia ser completamente diferente. O terreiro realiza muitas atividades que são do cotidiano, porém de forma sacralizada, mas de fato, conhecimentos prévios sobre as técnicas com os alimentos e afazeres de casa ajudam a otimizar as tarefas, principalmente quando se está chegando à comunidade. As lideranças da comunidade organizam e delegam as tarefas também observando as habilidades de cada membro da casa, a fim de que o que foi solicitado seja feito da melhor forma possível (Alvarenga, 2018).

Somé (2009) observa que os dons dos indivíduos são emprestados à comunidade. Entretanto, nem todas as tarefas da casa são prazerosas, digo isso, pela minha própria vivência dentro de uma casa *àṣẹ*.

Dito isso, no primeiro dia da função, na minha primeira visita ao terreiro, trabalhei a maior parte do tempo com o *bàbá* e a *iyálàṣe*. A primeira atividade específica do *àṣẹ* que o

*bàbá* me atribuiu naquele dia, foi preparar parte dos *ebós*<sup>62</sup> dos recolhidos, especificamente, manipular os alimentos e outros elementos que foram utilizados posteriormente para esse processo extremamente importante. Nesse dia em específico, foi a primeira vez que vi um dos cortes<sup>63</sup> onde os animais foram oferecidos às entidades de outro filho, que não estava nesse barco. No *candomblé*, a forma como os elementos litúrgicos são manipulados é de extrema importância, sendo assim, não seria diferente no trato com os animais que seriam imolados. Ao chegarem as galinhas *carijós*, os frangos, e frangas, as galinhas de angola e *igbin*<sup>64</sup>, que seriam utilizados ao longo da função, foram devidamente alocados em um espaço destinado para que fiquem confortáveis até o momento de serem utilizados.

Ao observar a imolação dos bichos para Exu e Pombagira de uma das recolhidas, pude refletir sobre a nossa relação com o alimento do ponto de vista das lógicas de consumo e como essa comida se apresenta em meu prato. O que noto é que houve um distanciamento com o alimento e os seus processos. *E por que digo isso?* No *candomblé*, o ato de sacrificar os animais é atribuído aos homens, sendo vedado que mulheres vejam, por conta disso, por eu estar presente nesse momento, pude observar. O primeiro animal o qual vi passando por esse processo, gerou-me um desconforto muito grande, sobretudo ao ver que a vida estava se esvaindo daquele corpo. Não sei bem sentimento, se era repulsa, nojo, espanto, aflição - sei que o meu primeiro reflexo foi desviar o olhar e depois olhar de novo. O sangue escorria para o assentamento e alimentava a entidade com a energia vital do bicho imolado. Flor do Nascimento (2015) foi muito perspicaz ao dizer que dentro do *candomblé* se tira uma vida para que outra possa continuar, e por isso, se deve o respeito a essa força transferida, a fim de equilibrar essa troca.

No primeiro momento, por eu não estar habituado com tal ato, senti que aquilo não seria certo, fazendo instantaneamente um juízo de valor: *por que sacrificar um animal?* Posteriormente, fui pego em minha própria contradição, pois sou uma pessoa que se alimenta da carne de animais no cotidiano não litúrgico. O segundo momento foi limpar esse animal recém-morto. Ao findar sua vida, com o corpo ainda quente, fui orientado a limpar esses bichos, nos quais coloquei a mão em suas entranhas para retirar as vísceras. O contato com o corpo, gerou-me uma grande repulsa pois a textura, os cheiros, os sons que emitia o animal morto, sua aparência, era novo para mim. O terceiro, foi me alimentar desses animais durante

---

<sup>62</sup> “Ebó – oferenda, ritual em que várias comidas são ofertadas para afastar influências negativas do filho-de-santo ou do cliente.” (Eugênio, 2019, p. 185).

<sup>63</sup> Ato de sacralizar os animais, onde são sacrificados para os fins das liturgias.

<sup>64</sup> Palavra em iorubá que designa caramujo (Benites, 2011).

o almoço, pensei seriamente em não comer, pois me vinha a lembrança da faca passando pelo pescoço do galo, gerando-me um grande desconforto, assim como a lembrança de eu manuseando-o e retirando suas entranhas.

A reflexão que quero trazer é como o candomblé lida com os alimentos, a forma como a sociedade moderna e o capitalismo lidam com a alimentação é sempre distanciada da vida. Os frangos os quais vi no mercado estão sempre congelados ou refrigerados, ou seja, o total oposto do que expressa a vida desses animais, corpos quentes, que pulsam, que possuem energia vital. O grande choque talvez seja entender o alimento como alimento, a sua real dimensão como um ser vivo, sendo animal ou não. Ao ver a faca e o animal, pensei sobre o sofrimento que intermediaria o fim daquela vida, como sinônimo de crueldade. Mas como Flor do Nascimento (2015, p. 71-72) coloca, a dinâmica da vida é exatamente essa, algo sempre morre para que possamos nos alimentar

Come-se e, comendo, alguém morre (seja animal ou não). Resta aprender o que fazer com isso e lidar com as consequências do gesto alimentar, para que a vida, como um fato, um dever, se instale. Para os ocidentais – que traçam uma hierarquia entre as vidas colocando os animais humanos no topo da cadeia e os outros animais abaixo, seguidos dos vegetais – esta percepção da realidade impacta os valores ligados com a percepção que estes têm do sofrimento e da dor. Para as explicações africanas da existência, tudo sofre, irremediavelmente, em função de seu caráter de vivente. Não há hierarquias universais: persegue-se o equilíbrio das forças vitais que, em constante tendência ao desequilíbrio em função da agência do mundo e dos existentes (sobretudo humanos), deixam a existência em constante risco. Ora os existentes humanos dão as cartas, ora os outros existentes o fazem. Comer – e ser comido – é parte deste ciclo tenso e permanente. Buscar o equilíbrio e evitar, tanto quanto possível, a morte provocada é a árdua tarefa que essa percepção de mundo impõe (Flor do Nascimento, 2015, p. 71-72).

Portanto, num primeiro momento, observei a imolação com os olhos ocidentalizados, distanciados das visões africanas sobre o alimento, mais que isso, não somente os olhos, mas todos sentidos, afinal toquei, senti as texturas, os cheiros os sons que emitia o animal morto - o sentimento de estranheza foi inevitável. Quando Alvarenga (2018) diz que a cozinha transforma pessoas, entendo também esse apontamento como sinônimo de reeducação, o que propõe a reflexão sobre o que está sendo visto e o mais importante: o como. A cozinha do aṣe me provocou a olhar a dinâmica da vida como ela é, sob os processos de que algo finda para que outra possa continuar. Fez-me também revisitare hipocrisias que são alicerçadas nesses distanciamentos com o alimento.

Como eu disse, após o corte, retornamos com as aves para a cozinha, onde posteriormente a *Iyá jìbòṅà* orientou como limpá-las, pois viriam a ser alimento no almoço daquele dia. Mais uma vez, a cozinha aparece nesse enredo como um verdadeiro

espaço-escola, onde se aprende fazendo. Com base nessa experiência, compreendi que o corpo passa pelo processo de educação dentro do terreiro, afinal o aprender fazendo exige que muito mais que a observação seja acionada, é preciso pegar, tatear, sentir o cheiro das coisas, ouvir, entender as texturas, sentir as temperaturas, os gostos, ou seja, todos os sentidos disponíveis compõem o sentido de ensinar-aprender.

A cozinha é utilizada para diversos afazeres: limpar os animais imolados, cozinhar e comer. Todas essas práticas demandam o uso da pia para lavar todos os utensílios, potes, panelas e talheres. De fato, após a terceira remessa de louça suja, senti um desconforto no sentido de me perguntar: *mas essas panelas nunca acabam?* O que notei é que os abians normalmente estão encarregados dessas tarefas que envolvem a limpeza e organização do ambiente, sempre supervisionados. Acredito que isso ocorra pela falta de experiência com o manuseio de alguns fundamentos que os iaôs e demais mais velhos sabem como operar, mas também por uma condição de ingresso tardio na hierarquia do terreiro. “Em geral os não iniciados (abiãs) assumem essas tarefas, principalmente se os iniciados estiverem envolvidos em outras atividades. Em linhas gerais, os mais velhos assumem a responsabilidade pelas tarefas prestigiosas e os mais novos prestam auxílio” (Alvarenga, 2018, p. 279). E realmente, as panelas sujas na pia nunca acabavam, mas porque a casa estava em pleno funcionamento e a função de lavar o que estava sujo era fundamental para o andamento da função, por mais trabalhoso e monótono que fosse.

O cuidado se pensado pelos níveis da hierarquia podem ser interpretados a partir das funções de cada cargo no terreiro. Ao que constatei, as relações de cuidado deveriam se organizar de acordo com as atribuições e suas hierarquias, como mencionado, pensando nas redes de relações entre indivíduo, comunidade e *Òrìṣà*/entidades. A exemplo do cargo *babalossain* que ainda não foi atribuído por falta de um filho de *ossain* iniciado e indicado em jogo a assumir o cargo. Isso implica que o cuidado a este *Òrìṣà* precisa ser desempenhado por outra pessoa, pois não há culto sem o manuseio das folhas. De igual modo, as *ekedi* e os *ogã*<sup>65</sup> auxiliam no cuidado aos *Òrìṣà*, por possuírem um outro nível de relação com a espiritualidade, o qual não permite que recebam os seus. O que ouvi no terreiro é que o contato desses não-rodantes com os *Òrìṣà* acontece de uma outra forma - diretamente, como se os ouvissem.

Passos (2020) ao trabalhar a temática do cuidado como forma de trabalho, auxilia-me a problematizar as práticas de cuidado no terreiro. Os membros que saem de suas respectivas

---

<sup>65</sup> “Homem que toca atabaque e não entra em transe” (Oliveira, 2008, p. 63).

casas para trabalharem no terreiro a fim de que a função ocorra, nem sempre encontram um ambiente tranquilo e pacífico para desempenhar as atividades, justamente porque o *candomblé* exige muita energia e disposição. Como dito, o terreiro se organiza por meio da hierarquia, onde as lideranças coordenam as atividades. As ordens nem sempre são aceitas de bom grado e de forma pacífica. O ato de se relacionar gera tensões, as quais ocorrem na maioria das vezes em decorrência do conflito. Ao pensar o trabalho e o cuidado, eles têm um ponto em comum: o desempenho de força/energia e tempo para um determinado fim em troca de algo. Em ambos espera-se um retorno pelo que foi desenvolvido.

Em campo, já presenciei essas tensões do conflito quando pessoas mais velhas repreenderam pessoas mais novas. Ao que me parecia, o fato do mais novo levar uma bronca durante a função em um ambiente não constitui vínculo empregatício, mas que possui muito trabalho a ser desempenhado, surgia o questionamento do porque estariam ali se submetendo a imposições de outros. Tanto na primeira visita ao *Ilé*, quanto nas outras funções que participei percebi essas situações de discordância. Presenciei momentos em a *Iyá jibônà* questionava porque o chão não estava limpo e o filho-de-santo reclamava pela bronca dada. Mesmo contrariados, dificilmente esses descontentamentos chegaram ao conhecimento do *Bàbálórísá* ou das outras lideranças, ao que me parece pelo medo de uma nova repreensão. Perguntei-me se esses conflitos tensionam os limites entre medo e respeito pelas lideranças da casa ou vez que ao que me parece a figura de autoridade expressa esses dois sentimentos. O fato da hierarquia também se estabelecer pela idade de santo gera situações de conflito no sentido de alguns filhos mais velhos adquirirem vantagens aos mais novos por meio de uma postura autoritária tácita. Nos trabalhos dentro da cozinha já observei filhos mais velhos solicitando que os mais novos limpem o chão e/ou façam algum outro trabalho braçal enquanto não faziam absolutamente nada.

De início, na primeira visita considerei que essa seria lógica de sociabilidade casa, posteriormente percebi que essa atitude se transformava com a presença da liderança no mesmo ambiente. O mesmo filho que delega trabalho aos outros, na presença do *Bàbálórísá*, adquire uma postura diferente, dando a impressão de que estava ocupado desempenhando trabalho. Com o tempo, percebi que a situação estava tácita somente para o filho que se aproveita e age com má fé, porque sendo uma atitude recorrente, os mais novos compreendem o que se passa - ficando o dito “preguiçoso” marcado com essa alcunha. Do mesmo modo, há também os filhos que vão ao terreiro somente no último dia de festa, faltando minutos para começar, a fim de não trabalhar na função. Desse modo, esses também ficam marcados como

os preguiçosos que só gostam da parte festiva da função, fugindo do desempenhar das práticas de cuidado e do trabalho.

A cozinha dentro do terreiro também se configura em ponto de tensão das relações, enquanto se mexer as panelas e lava-se as louças muitas coisas são ditas. Eu ouvi e participei de diversas conversas que evidenciam desalinhamentos em relação a alguns membros, dentre os assuntos as posturas de alguns irmãos perante o comprometimento com as atividades da casa ou até mesmo a postura tentando em vista o *rumbé* da comunidade, leia-se a má-educação. Uma das grandes reclamações é em relação à preguiça de alguns irmãos em realizar as tarefas designadas ou até mesmo aqueles que só aparecem na hora da festa e vão embora antes da limpeza geral no pós-função. Da Silva Santana (2022) vai dizer que todo antropólogo gosta de fofoca e entendo que elas se constituem enquanto importantes dados sobre as formas como as pessoas se relacionam. Logo, se eu fosse eleger o espaço em que mais há discussão sobre as relações interpessoais entre os irmãos, digo com toda certeza que é a cozinha.

Voltando a questão dos alimentos, dentro do candomblé tudo é capaz de alimentar, tudo come (Alvarenga, 2018), sejam pessoas, *Òrìṣà*, o chão, a comeeira, tudo. Nesse sentido, o trabalho desempenhado sobre manipulação da comida está também associado às práticas de cuidado do terreiro, uma vez que o manusear dos alimentos, alimentar as pessoas os *Òrìṣà* também aciona o componente afetivo das relações, afinal se cuida daquilo que gosta ou ama.

No terreiro, os sentimentos e afetos se expressam não só nos encontros entre as pessoas, mas também na própria comida e alimentação. Preparar o almoço ou o jantar para o grupo, por exemplo, é uma forma de demonstrar carinho e cuidado, alimentar é uma forma de cuidado. E da cozinha do terreiro partem os alimentos das pessoas e das divindades, assim, por meio dela, da comida e da cozinha, zelamos e cuidados dos nossos irmãos e dos nossos Orixás. (Alvarenga, 2018, p. 278).

Flor do Nascimento (2015, p.63) também informa que

Embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários – e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação (Flor do Nascimento, 2015, p. 63).

Diante da citação de Flor do Nascimento, pergunto: *Mas o que um abian estaria fazendo em um espaço tão sagrado e desempenhando tal função: o ato de manusear alimentos na cozinha?* Duas são as respostas. A primeira seria a própria gestão do pai-de-santo, que permite que filhos e filhas tenham acesso aos afazeres relacionados às

cozinhas, comidas e comidas-de-santo; a segunda seria a ausência da *iabassé*, que devido a uma dissidência não mais pertence a casa. Sobre esse importante cargo Alvarenga (2018, p. 280) afirma que “[...] dentro da estrutura hierárquica do Candomblé, um posto de prestígio destinado à mulher mais habilidosa do terreiro em termos culinários. O título é nomeado de *iabassé*, trata-se de um posto destinado ao controle e supervisão das atividades da cozinha [...]”

Realmente, o candomblé obedece a certos fundamentos e tradições que são passadas de geração em geração, porém digo que o que fez esse culto sobreviver perante a tantas adversidades é a sua capacidade de se adaptar à realidade e condições disponíveis para execução do que precisa ser feito.

A hierarquia e tradição estão estabelecidas e precisam ser seguidas, porém as dinâmicas às quais cada casa está submetida diz respeito àquele que rege o espaço, que por sua vez também busca respaldo de sua mais velha, no caso do *Bàbá* própria mãe Juju. Sobre o seu papel enquanto liderança, *babá* Diego conta que:

É... hoje eu sou *babalorixá*. Então, que é um *babalorixá*, uma *Ìyáloriṣà* dentro de um terreiro? É um responsável litúrgico pelas condições do terreiro, né? Eu costumo dizer que o terreiro por mais que seja uma comunidade, com certeza não é uma democracia, mas também eu não sei se é uma monarquia, não sei se é um parlamentarismo. Eu acho que na realidade, essas concepções de poder ou de construção do poder público ou do poder de uma forma efetiva, eurocêntrica, não nos cabe. A gente tem uma outra forma de política que não era o centro, que não tem a ver com direita ou esquerda, mas tem a ver com pra cima ou pra baixo, que tem a ver com, né? Ao nordeste, ao sudeste, que foge dessa sistemática. Mas o candomblé não é uma democracia, o candomblé não é uma monarquia, o candomblé é família. Então, pensando em família eu acredito que ser o pai da família, não significa que eu seja o mais experiente ou mais sábio. É... também não significa que eu seja o único responsável pela família dar certo. Ou que eu seja é... aquele que tem que ser mais observado pra ser exemplo. Significa só que ali naquele momento me cabe como mais jovem, mais fisicamente, socialmente disponível a manter as tradições. (*Bàbáloriṣà de Esú*, 2023).

Estar em comunidade significa que todos têm um importante papel a ser desempenhado, entendo que para “dar certo” são necessárias adaptações para que o culto ocorra da forma mais eficiente e organizada possível. O fato de não se ter uma *iabace* não é impeditivo de que as comidas sejam feitas e oferecidas às divindades. Em decorrência do *ilé* ser uma casa jovem, relativamente, faz com que o pai de santo tome a atitude de que os filhos e filhas possam aprender as tarefas, porque isso significa o melhor desenvolvimento da comunidade e melhor cuidado daqueles que estão recolhidos.

De fato, o candomblé é uma religião familiar, nessa casa em específico, a liderança e gestão da casa obedece a conexão consanguínea entre Diego, Dienani e Leliani . Mas tal traço

dessa forma de hierarquia não aparece somente no *Ilé Maroketu Asé Ominarè*, mas também nas outras casas supracitadas no capítulo anterior. Há um padrão onde a família de sangue abre as portas do terreiro para que outros possam se integrar e formar a comunidade. Até mesmo a antiga *iabacé* integrava a família consanguínea por ser ex-sogra do pai Diego. A linha sucessória é estabelecida para relação consanguínea, tanto que a próxima a assumir o trono do *Ilé Maroketu Asé Ominarè* é a Dienani. Sendo assim, o poder e as tomadas de decisões nesse terreiro se concentram nas mãos dos Santiago. Embora diga que não é o único responsável por fazer a casa dar certo e que está disponível, eu acrescentaria a fala do pai Diego o fato que entre os disponíveis, no momento só existe a Dienani, pensando na lógica sucessória.

O fato de assumir essa postura mais aberta em relação às tradições - se comparada com casas mais antigas que são mais rígidas sobre a mobilidade das funções de cada um dos membros - fortalece a autoridade do pai de santo em relação à comunidade. Pois como ele mesmo disse, e percebi estando em comunidade, a casa é bem rígida sobre as regras que já estão estabelecidas, porque a estrutura de poder no *candomblé* não se estabelece pelos parâmetros democráticos, pelo contrário obedece a hierarquia daqueles que são mais velhos e/ou possuem poder. Por outro lado, nessa minha curta observação, a gestão do *ilé* também ocorre pelo diálogo, sobretudo quando vejo *o bàbá, a iyálàse e Iyá jìbòṅà* conversando sobre a organização das funções, decidindo sobre os detalhes do que será feito e como será feito, sempre observando as possíveis variáveis que cada função impõe. Entretanto, esse diálogo ocorre efetivamente e com força de decisão entre a família de sangue, tendo pouco espaço para a comunidade.

Nesse mesmo dia em questão, no qual ocorreu a limpeza e organização das folhas, a imolação dos bichos para Exu e Pombagira, também foi realizada a *sassanha*. Como dito anteriormente, as folhas precisam ser cuidadas, com muito respeito e limpas para que com elas sejam feitos os banhos de *agbó*.

O *àgbo* [...] é a mais importante das misturas vegetais do culto aos orixás. É utilizada desde a iniciação do *lyáwó* até a última das obrigações, além de servir de elemento de ligação entre o *òrun* e o *àyé* (o mundo dos orixás e o mundo dos homens); em termos práticos, proporciona o fortalecimento físico e espiritual do iniciado durante os períodos de reclusão. (Pessoa de Barros; Napoleão, 2021, p. 29).

Figura 17 - *Sassanha* do Olubajé de 2022 (registro do Rodrigo Zaim)<sup>66</sup>



Fonte: Revista Piauí - Rodrigo Zaim

A imagem acima não se refere à minha primeira visita ao *Ilê*, mas sim a uma outra função, precisamente o *Olubajé*<sup>67</sup> que ocorreu em agosto de 2022. Como relatado na matéria da Revista Piauí, onde essa Figura foi publicada, nesta função estavam recolhidos dois filhos de santos, ambos na última etapa do processo iniciático, pagando seus sete anos. À direita superior, macerando as folhas nas bacias estão a filha de *Obalúwaiye* e o filho de *Omólú*<sup>68</sup>, no meio, a *iyálàse* da casa. Na parte inferior, à esquerda encontra-se um filho da casa macerando as folhas e outros elementos litúrgicos junto ao sabão-da-costa. Ao centro do círculo está o *bàbá* conduzindo a *sassanha* e puxando as cantigas para despertar o poder oculto das ervas.

Vale ressaltar que o processo iniciático do candomblé contém quatro etapas importantes, o primeiro é a iniciação - após esse processo o *abian* se torna *iaô*. Posteriormente, há as obrigações de um ano, três anos e, por fim, sete anos, que significam a manutenção do *àṣe* e maior aproximação com os seus *Òrìṣàs*. Após, os setes anos os filhos se tornam *egbomis* (irmãos mais velhos), caso não tenham caminho sacerdotal (se tornar mães ou pais de santo) e para os que têm, são convidados a construir as suas famílias de santo, criando um novo *ilé*, estendendo assim, a comunidade (Baptista, 2005).

<sup>66</sup> Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/festa-de-obaluje>>. Acesso em: 05 de agosto de 2023.

<sup>67</sup> Festa dedicada ao *Òrìṣà Omolu*.

<sup>68</sup> Ambos são orixás importantes nas religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé e na Umbanda, e é o orixá associado à doença, à cura, e à transformação espiritual. (Benites, 2011).

Retomando o tema da primeira função que participei, observei a *sassanha* da “obrigacionada<sup>69</sup>” de *Nanà* e os iniciandos de *Òṣàgìyán* e *Oṣàlúfón*<sup>70</sup> ocorreu no mesmo formato como descrito anteriormente e evidenciado na fotografia (Figura 17), porém, não ocorreu no quintal dos fundos, mas sim no terceiro andar da casa, na cozinha. De igual maneira, cinco filhos<sup>71</sup> estavam sentados em seus respectivos *apotis*<sup>72</sup>, quatro com suas respectivas bacias e jarros e um filho macerando o sabão-da-costa. Em frente aos *iaô*, estavam as folhas limpas e separadas por *Òriṣàs* e na ordem do *Siré*: folhas de *Èṣù*, seguidas as de *Ògún*<sup>73</sup>, e assim por diante. Com o início da *sassanha*, todos os demais filhos e filhas presentes se posicionaram nesse cômodo de forma a não atrapalhar a dinâmica. Todos retiraram os seus calçados em respeito aos *Òriṣàs* e logo se iniciou a *sassanha*.

Em cima da *ení* (esteira) estava a *iyálàse* e ao seu lado esquerdo, o *bàbá*. Quando se deu início ao rito das folhas, primeiro fez um jogo com os *obis*, fruto noz de cola, que pode ser dividido em quatro partes e é utilizado como oráculo. Segundo o *bàbá* Diego, não há dúvidas quando o *obi* é jogado. Assim como no jogo de búzios, os *Òriṣàs* também respondem no jogo de obi e dizem se estão satisfeitos ou não com o que está sendo feito. Em cada uma das bacias ele realizou o jogo e ajustou os fundamentos de acordo com as solicitações dos *Òriṣàs* dos obrigacionados.

Quando todos os detalhes já estavam definidos, iniciou-se as cantigas da *sassanha*, onde primeiro se saudou *Òsányin* e em seguida seguiu-se a ordem do *siré*. Enquanto recolhíamos as folhas no dia anterior, o pai de santo me disse que o jogo de búzios não é a confirmação final de qual *Òriṣà* uma pessoa é filha, é justamente na *sassanha* que realmente se confirma. O filho ou filha recolhida ao macerar a folha do seu *Òriṣà* com as mãos, ao som da cantiga respectiva, recebe esse ancestral no corpo (quando rodante), confirmando ou não se *Òriṣà* evidenciado no jogo de búzios rege aquela cabeça.

O produto final da *sassanha*, como mencionado, é o banho de *agbó*, que conforme ouvi a mãe *ekedji* de Ogun falar: “Deve durar a vida toda porque serve pra tudo!”. Os filhos recolhidos devem tomar banho com o *agbó* durante todo o processo e os demais devem tomar banho com o da casa, que é coletivo. No candomblé, basicamente existem aqueles que incorporam o *Òriṣà* e os que não incorporam, sendo os rodantes e os não rodantes. Os não

<sup>69</sup> Esse é um termo utilizado no terreiro para se referir às pessoas que estão dando obrigação de um, três ou sete anos.

<sup>70</sup> *Òṣàgìyán* e *Oṣàlúfón* são, respectivamente, os caminhos jovem e velho de *Òṣàlà*. (Benites, 2011)

<sup>71</sup> Os três recolhidos do barco e um outro filho da casa.

<sup>72</sup> Banco utilizado para que os recolhidos possam se sentar.

<sup>73</sup> *Òriṣà* masculino ligado aos metais, ferramentas e armas.

rodantes são os *Ògá*, quando homem, e as *ekedjis*, quando mulheres. Essas pessoas possuem uma outra forma de relação com o *Òrìṣà*, direta. Os *Òrìṣàs* não falam, diferentemente das entidades, segundo o que observei e ouvi, tanto *Ògá* quanto *Ekedji* não precisam de intermédio de *èrè* para saber o que os *Òrìṣà* querem ou precisam. Ressaltamos que os *èrè*, entidades crianças, são responsáveis por trazer as mensagens dos *Òrìṣà*. Nesse dia, os *èrè* dos recolhidos que vieram à terra deram passagem para os *èrè* virem e comer doces conosco.

Uma cabeça alimentada sempre proporcionará boas decisões e boa sorte, é o que *bàbá* Diego sempre afirma. O Candomblé tem uma relação muito forte com o alimento, sendo que muitos dos fundamentos das liturgias são comidas. O *àṣẹ* é capaz de nutrir espiritualmente o *iaô* e *borí* tem exatamente esse sentido, pois significa fazer oferenda à cabeça, sendo *Bó* = comida e *Ori* = cabeça. Por diversas vezes, ouvi de membros da família de santo que o *Ori* é o *Òrìṣà* mais importante porque nele se expressa a individualidade, sendo uma consciência ancestral que escolhemos no *orun*<sup>74</sup> antes de descermos ao *ayé*<sup>75</sup>. É nesse sentido que Joaquim (2001, p. 80) afirma que “Para a religião Nagô, a cabeça, *Ori*, é a parte mais importante da pessoa, é o próprio sítio da individualidade, sua síntese.”

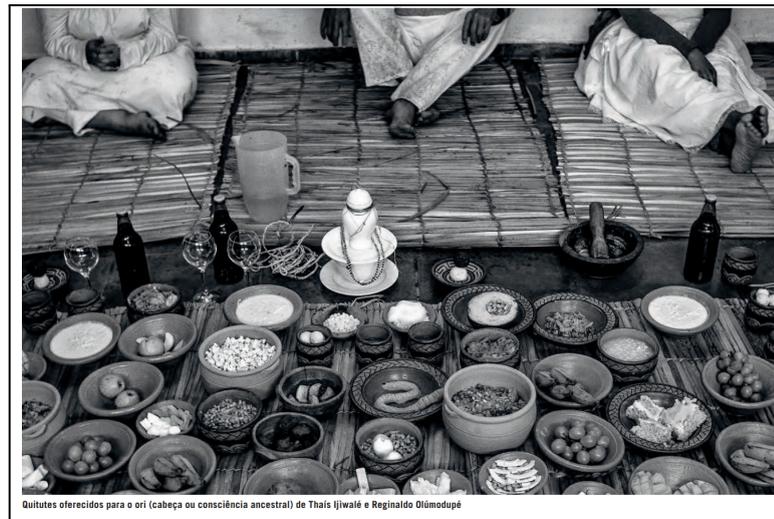
Conversando com os mais velhos da comunidade, percebi que o candomblé preza muito pelo desenvolvimento individual, não obstante, temos, além dos *Òrìṣàs*, o *Ori* também assentado. As lideranças da casa prezam muito pelo *Ori* e fazem a analogia como se a cabeça fosse a morada dos nossos outros *Òrìṣàs*. O *borí*, portanto, nutre a cabeça para que ela tenha forças e resistência para que o filho ou filha possa prosperar na vida e para que os seus *Òrìṣàs* possam trabalhar de forma plena na vida do filho-de-santo, que após a iniciação se torna a sua morada.

---

<sup>74</sup> Palavra em iorubá que designa céu em iorubá (Benites, 2011).

<sup>75</sup> Palavra que designa Terra em iorubá (Benites, 2011).

Figura 18 - Bori do Olubajé (registro do Rodrigo Zaim)<sup>76</sup>



Fonte: Revista Piauí - Rodrigo Zaim

A minha primeira experiência no *borí* foi muito afetiva, no sentido de “ser afetado” de Favret-Saada (2005). Como eu estava em campo, também participei desse rito e celebrei a individualidade das consciências ancestrais dos três obrigacionados.

Como *Ori* também é *Òrìṣà*, recebe assentamento e *èjẹ* vermelho, assim como assentamentos dos outros *Òrìṣàs*, a principal diferença é que o sangue utilizado é de galinha d’angola. Assim como na *sassanha*, essa etapa do processo também ocorreu no terceiro andar, entretanto dentro do *roncó*. De forma semelhante, a cena retratada na Figura 18, as comidas foram também dispostas nas *ení*, assim como as disposições dos assentamentos e espumantes também estavam entre as comidas e os *iaô*.

Na ordem do *siré*, foram dispostos nas *ení* a filha de *Naná*, o de *Òṣàgìyán* e o filho de *Oṣàlúfón*, cada um com o seu *ìgbà òrìṣà Ori*. Geralmente, esse assentamento é composto por uma cumbuca, dois pratos de sobremesa - que ficam respectivamente na base e em cima do recipiente (Figura 11) - e uma quartinha. Enquanto entoava as cantigas do *borí*, o pai e dois filhos de santo passavam os alguidares com os alimentos rente ao corpo dos *iaô*, da cabeça aos pés. Após esse momento, a *iyálàse* entregou as suas respectivas cumbucas com fundamentos aos *iaô* e os *Ògá* iniciaram os cortes das galinhas d’angola, cujo *èjẹ* foi posto na cabeça e nos assentamentos de *Ori*, conforme caia o sangue, os *Òrìṣàs* dos *iaô* foram vindo à terra, para celebrar junto aos seus filhos.

Após os assentamentos comerem, todos os filhos presentes foram convidados a felicitar os recolhidos. Nesse momento, todos os desejaram muita saúde, determinação, muito

<sup>76</sup> Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/festa-de-obaluje>>. Acesso em: 05 de agosto de 2023.

àse, felicidade e prosperidade a eles. Esse *borí* que observei foi sem dúvidas o mais marcante em minha trajetória, porque após todas as ritualísticas, entendi porque os espumantes foram postos em frente dos *iaô* e posteriormente abertos e brindados. Esse momento simboliza a celebração dos filhos, a celebração dessa consciência ancestral que proporciona as boas escolhas.

A celebração da cabeça me fez pensar sobre a qualidade das palavras proferidas, se eram falsas ou não. Nesse primeiro *Bori*, eu não entendia os pormenores das dinâmicas das relações interpessoais no terreiro, nem mesmo conhecia os conflitos já estabelecidos. Ao refletir sobre o que presenciei no *Bori*, pus-me a pensar sobre a coesão da comunidade, afinal num primeiro momento parecia que todos se amavam pela carga afetiva das palavras proferidas. O fato é que isso pouco importa, porque segundo o próprio pai-de-santo os *iaôs* recolhidos estão sempre protegidos por um conjunto de fundamentos previamente rezados. Isso mostra que mesmo em comunidade, a proteção é necessária uma vez que não se sabe a intenção e nem se conhece os pensamentos dos membros da comunidade para quem está recolhido.

Em um contexto onde a palavra tem tanto poder, todo cuidado e atos de proteção são necessários para o bem-estar do recolhido. Salvo os que não puderam comparecer por imprevistos ou por terem outros compromissos, há os que se recusam a estar presentes por uma possível inimizade ou desentendimento com alguém da comunidade. Percebi isso refletindo sobre os diversos *bori* que auxiliei na organização. As desavenças mostram que a comunidade dificilmente será coesa e uniforme e que isso faz parte da sociabilidade em grupos. Mesmo não estando presente por tais motivos, também colaboram não atrapalhando esse processo tão importante.

No fim da liturgia e com os *Òrìṣàs* em terra, o *bàbá* encerrou a cerimônia e pediu para que os *èrèviess*em à Terra para que pudessem comer as comidas, sobretudo os doces que ali estavam. Os *iaô* também receberam suas crianças e elas comeram tudo que tinham vontade. Segundo ouvi dos membros da casa, existem *candomblés* que não recebem bem os *èrè*, inclusive impedindo as suas chegadas. Isso ocorre porque eles são crianças, muitas das vezes *serelepes* e *bagunceiros*, chegam fazendo algazarra, brincando, gritando, brigando, dentre “outras artes” que somente os pequenos podem fazer.

Em minha casa, as lideranças procuram receber muito bem essas crianças, pois se entende a importância do trabalho delas no mundo espiritual, sobretudo na vida do médium que ela acompanha. Os *èrè* são as vozes dos *Òrìṣà*, pois trazem recados, conselhos, ensinam

feitiços, curas, receitas, dentre outras coisas. Embora venham, não significa que podem fazer o que bem entendem, pois na casa existem regras e todas elas devem ser seguidas. Por exemplo, não pode vir e deixar o médium com mal-estar, pegar algo sem pedir, desobedecer os adultos e descumprir os combinados já acordados.

Normalmente, a criança responsável por essa função da mensagem é o que está relacionado ao primeiro Òrìṣà, mas não é regra, às vezes a criança do segundo santo assume a responsabilidade quando o do primeiro não pode fazer. Ainda no dia em que ocorreu o Bori, os que deram o ar da graça e mais brincaram foram o Chefe, èrè de *Oṣàlúfón*, *Atori*, o èrè de *Òṣàgiyán* e o Príncipe, èrè de *Òṣùmàrè*. Após todos comerem e brincarem, foram embora.

Nesse *borí* e nos outros que já participei, os filhos sempre adormecem após o término. Segundo os relatos dos irmãos que já foram *borizados*, após esse ato da função, os seus corpos são tomados por um relaxamento bem profundo, como se estivessem cansados após o processo, porém a sensação não é ruim, muito pelo contrário. Fazendo uma analogia com o senso comum, é como o sono após o almoço em um dia quente.

Nessa primeira visita, por estar na condição de não iniciado, eu não pude adentrar o *roncó* por conta dos fundamentos da casa. Sendo assim, a minha interação com os recolhidos ocorria tendo a porta do quartinho como limite. Toda vez que conversávamos, eu sentava na entrada do *roncó*, ora observando-os passar as miçangas nos fios encerados para confeccionar as guias (fios de contas), ora eu estava também passando as miçangas nos fios para ajudá-los. Em uma desses momentos, conversando com a filha de *Naná*, ela me contou qual era a sensação de assentar o Òrìṣà. Segundo ela, na sua iniciação, há três anos, quando viu o *ìgbà òrìṣà* montado com os fundamentos antes do oro não sentiu nada - pois ele ainda não estava vivo. Após o *Oro*, sentia que *Naná* pulsava dentro do *ìgbà òrìṣà*, ele deixou de ser objeto e se tornou vivo, cheio de *àṣẹ*. Portanto, no *Oro* se alimenta os Òrìṣà assentados, os enche de *àṣẹ*, essa energia da possibilidade (Santos, 2012).

As conversas à porta do *roncó* são momentos de muitas trocas, pois diversas vezes os filhos vem verificar se os recolhidos estão bem ou se precisam de algo. Muitas das vezes, os iaôs não-recolhidos durante essas inspeções entram no *roncó* e conversam com os iaôs. O que percebo, é que os que estão iniciando sempre tem muitas perguntas, questionamentos e incertezas. Nesse sentido, sempre conversam e trocam essas experiências a fim de proporcionar uma ótima vivência aos recolhidos. Acredito que essa seja uma forma de cuidado, o ato de desmistificar o quartinho-de-santo. O que os mais velhos contam é que o quartinho não é lugar de sofrimento, mas sim de aprendizado, nesse sentido, faz parte da

função dos mais velhos orientar sobre o que está acontecendo e o que esperar desse processo. De mesmo modo, os que estão dando obrigações também orientam os mais novos que estão juntos recolhidos, portanto, o cuidado se configura neste ato circular onde sempre um mais velho dará suporte ao mais novo.

No dia em que ocorreu o *Oro*, todos os hospedados no *ilé*, como de costume, levantaram cedo para iniciar as atividades. Como dito anteriormente, os bichos já haviam chegado ao terreiro. Assim como os que foram usados para alimentar *Òrìṣà Ori*, esses estavam dispostos dentro das gaiolas provisórias com água e comida, cuidados para que os *Òrìṣàs* recebessem *àṣẹ* do *èjẹ*<sup>77</sup>. O *babá*, costuma separar os bichos de acordo com as suas espécies, galinhas de angola com as suas semelhantes, frangos e frangas e assim por diante, exceto os galos que precisam estar sozinhos, pois tem um comportamento mais agressivo. Do ponto de vista de comportamento, as que ocasionalmente podem bicar as mãos, caso sejam pegas de forma inadequada são as galinhas de angola, tanto as com pintas quanto as brancas.

Nesse dia em específico, a organização foi a seguinte: conforme a ordem do barco, respectivamente, a filha de *Nanà*, filho *Òòṣàgìyán* e de *Oṣàlúfón*, foi a sequência utilizada para alimentar os *Òrìṣà*. Cada pessoa tem o seu enredo de *Òrìṣà*, onde existem o primeiro, segundo e terceiro.

A ordem dos cortes seguiu conforme a disposição do barco e durante os cortes, o *bàbá* entoava cantigas em iorubá e os filhos respondiam, já os *Ògá* da casa realizavam os cortes dentro do roncó, enquanto os recolhidos estavam sentados em suas esteira em frente aos seus *ìgbà òrìṣà*. A atmosfera era de uma energia e sensações muito particulares, a celebração enquanto os *Òrìṣà* assentados comiam era bonita, como todas as etapas da função. Os *ìgbà òrìṣà* posicionados na sequência do barco recebiam *èjẹ* diretamente, exceto *Nanà*, *Òòṣàgìyán* e *Oṣàlúfón*, que foram bajulados<sup>78</sup>. Assim que o *èjẹ* caia nos *ìgbà òrìṣà*, os filhos recebiam os seus respectivos *Òrìṣà*, como um sinal da presença viva dessas divindades naquele momento e também para evidenciar a satisfação de serem alimentadas e nutridas com esse *àṣẹ*. O *oro*, portanto, tem essa finalidade que trazer esse *àṣẹ* na vida dos filhos iniciados e atribuir mais dessa energia nos filhos obrigacionados.

Após o *Oro*, os assentamentos permaneceram se alimentando dessa energia por algum tempo. Em seguida, ocorre o *osé*, o momento em que todos os *ìgbà òrìṣà* são limpos do

<sup>77</sup> Palavra que designa sangue iorubá (Benites, 2011).

<sup>78</sup> Existem *Òrìṣàs* que não aceitam que sangue vermelho caia em seus assentamentos, sobretudo os *funfun* (os vestem branco) e *Nanà*. Nesse sentido, embora os animais sejam sacralizados, outros elementos são postos nos *ìgbà òrìṣà*.

acesso de *èjẹ*. Costuma-se dizer no terreiro que o *osé* é um momento íntimo que se tem com os *Òrìṣà*, pois o cuidado com essa matéria, que geralmente, é constituída de barro, cuida-se do próprio *Òrìṣà*. Estive de perto vendo esse processo, e, realmente, cada fundamento, cada parte do *igbá*, foi limpa. Para realizar a limpeza, utiliza-se água do banho de *agbó*, sabão da costa e água potável.

No penúltimo dia de função, normalmente ocorre o *perfurê*, momento onde há a organização da roda do *siré*, as cantigas e danças dos *Òrìṣà* serão ensaiadas. Os *iaô* recolhidos foram levados até a garagem para que pudessem ensaiar a saída, que ocorreria no dia seguinte. Como um ensaio, todos tomaram os seus postos, sempre respeitando a ordem dos mais velhos para os mais novos. O *perfurê* também se caracteriza pela pelas conversas ao longo do recolhimento, na primeira visita ao terreiro, ocorreu no penúltimo dia, mas houveram funções enquanto esse momento foi dividido em vários dias, por meio de breves encontros.

Embora todos os preparativos sejam sérios, no *perfurê* a emoção que mais está presente é a alegria. Nesse momento específico, todo o cansaço acumulado ao longo da função deu espaço para muita energia no ensaio. Cada um, filho e filha de *Òrìṣà*, dança para seu pai e sua mãe. O *bàbá* de forma muito organizada, entoou as cantigas e puxavam as danças no meio da roda.

Embora muitos filhos já tenham visto muitas saídas, estar na condição de recolhido gera muita ansiedade, nesse sentido, alguns momentos precisam ser ensaiados a fim de dar mais segurança aos filhos. Essa também é uma das formas de cuidado, a preparação, a preocupação para que o filho se sinta seguro no momento da saída e compreenda que aquele é o último ato, um momento de festa e celebração aos *Òrìṣà*, a comemoração da vida.

*Òṣàlà* é um importante santo de casa, que cuida para que energias negativas não cheguem e adentrem o *ilé*. Como uma homenagem, nessa função o *bàbá* teve a ideia de se colocar alguns panos branco no teto da garagem, presos de forma a criar ondulações. Nesse sentido, o pano branco representaria o *alá* de *Òṣàlà*, e todos os presentes na festa estariam embaixo, protegidos pelo àṣẹ deste *Òrìṣà*.

O dia-a-dia dentro do *ilé* é cheio de muitos afazeres, como já foi dito neste trabalho. Embora haja regras estabelecidas, isso não significa que todas sejam sempre seguidas. O que quero dizer é que a comunidade não é coesa, pois é constituída de indivíduos que possuem visão de mundo e podem discordar do que está estabelecido em comunidade. Componentes como desobediência e teimosia também fazem parte da sociabilidade do espaço. Ao falar de desobediência e teimosia, eu não poderia deixar de citar a pessoa que é responsável, na

maioria das vezes, por resolver esses problemas, a *Iyá jìbònà*. Faz parte do processo educativo de todos os membros terem momentos de conversa com a iá, entretanto, isso não significa que nessas conversas as regras tenham sido realmente apreendidas ou que as pessoas tenham dado a verdadeira importância ao que foi ensinado, o fato é que o resultado é o mesmo, sempre a desordem. O ignorar a importância do que foi ensinado ocorre, sobretudo no que diz respeito ao *rumbé*, cabe a *Iyá jìbònà* corrigir essa postura do membro, às vezes por meio da bronca.

Viver em grupo é um grande desafio para a própria comunidade quando olho para os seus componentes. Embora se busque harmonia entre as relações, o próprio fato de se relacionar implica em distanciamentos por atritos e também pelos conflitos. O grande desafio é justamente ajustar essas diferenças para que o culto aos Òrìṣà ocorra da melhor forma possível. Um dado interessante foi o que foi me contado em entrevista por uma filha de *Otin*, onde ela define o que seria viver em comunidade e os seus desafios

Ah, eu acho que a palavra que define é negociador, porque... É isso... é que na comunidade que tem pessoas, e pessoas já são complicadas de se lidar. E... é desafiador, né? Porque são muitas pessoas diferentes, principalmente no nosso terreiro, que são várias idades diferentes. E aí tem aquela idade de vida, né? E as várias idades de Santos diferentes também. Experiências, visões. Então, eu acho que as coisas ali acabam meio que é... tendo um conflito ali de algumas gerações. E a gente tem que se virar. É... assim, terreiro, algo é um terreiro de possibilidades. A gente aprende a se comunicar com pessoas mais velhas. É... falar com elas de forma que elas vão entender e também entender a forma com que elas se comunicam, que é diferente da forma que a gente se comunica com o irmão, que está mais próximo da nossa idade que vai ser diferente da forma que você vai se comunicar com o mais novo. Que vai ser diferente da forma que você vai se comunicar com o irmão, ele já tem uma outra bagagem, uma outra passagem, que tem que ter um cuidado ali. Então acho que... As relações ali são desafiadoras mesmo, mas que é uma coisa que vai ser dentro, fora do terreno, que eu acho que ter essas relações dentro do terreno me preparam para como lidar com elas, tanto fora na vida e na família. Então eu acho que esse sentimento de em comunidade é o sentimento desafiador. (Iaô de Otin, 2023).

Embora seja muito gratificante estar dentro do *Ilê* e poder contribuir para o crescimento da comunidade e continuação da tradição, estar em comunidade também significa se desafiar a superar certos limites, como por exemplo lidar com as inimizades dentro do terreiro. Quando se inicia em uma casa, gera-se um vínculo com a família e convive-se com pessoas com diversas visões de mundo, personalidades diferentes, temperamentos diferentes, histórias de vida distintas e que podem gerar aproximações ou distanciamentos afetivos.

É desafiador, né? E é desafiador, porque... a gente está lidando com pessoas, cada um tem sua história, cada um tem seus atravessamentos ali e tal. É... está todo mundo aprendendo, né? Então... vai ter um dia que eu mais velho seu vai te falar alguma coisa e no outro dia ele aprendeu outra coisa. E essa é uma coisa que eu aprendo no *Ilê* com os meus mais velhos assim. Tá bom? “Eu te disse isso ontem,

mas hoje eu aprendi outra coisa e hoje eu entendo dessa forma. Eu estou te passando porque eu acho isso muito bonito assim...” Capricorniana de Xangô, eu não costumo ser muito flexível com a vida nem com os outros, mas eu tenho aprendido isso assim. Eu acho que estar em comunidade, é entender que a gente tá lá também, criando relações, e algumas pessoas criam essas relações, mas não alimentam elas, né? [...] (Iaô de Xangô, 2023).

De fato, o candomblé é uma escola onde todos e todas estão constantemente aprendendo, justamente porque tudo lá dentro é dinâmico. A atualização é necessária, assim como adaptação aos diferentes tipos de pessoas que ali adentram por um mesmo objetivo, desenvolver a espiritualidade e cuidar dos *Òriṣà* e entidades. Ao experienciar a convivência no terreiro, pude compreender o que o pai-de-santo sempre falava em conversas coletivas no qual dizia que não esperava que ninguém ali dentro fossem amigos, mas exigia que independentemente dos atritos e divergências, o respeito mútuo não poderia faltar.

Está rolando na dinâmica que tem que ser as coisas, mas que ultrapassa a mim mesma. Eu recebo pessoas que pessoalmente eu gosto ou não gosto, não importa. [...] Pra mim é muito complexo assim porque eu tenho que dormir... eu tenho que dormir trabalhando toda essa coisa dentro de mim de que “É isso, tá tudo bem, faz parte, não sei o quê!” Eu acordo com a sensação de desafio, de vamos pra mais um dia, sabe? Me desafiar. Então, eu eu gosto muito, eu gosto muito de muitas pessoas que vem, mas um ou outro destoa. Mas, eu gosto da maior parte que está aqui. Então é complexo, sabe? Não vou falar que eu amo todo mundo que está aqui dentro dessa casa ou que vem pra... não! Não amo todo mundo, não! Gosto muito de uns, e outros eu tolero. Está tudo bem, né?. (Iaô de Nanã, 2023)

Nesse sentido, é comum e faz parte da convivência haver dissabores, isso também significa viver em comunidade. Muito porque as relações com a espiritualidade devem ser sempre postas em primeiro plano, talvez seja esse o segredo para se manter uma comunidade no candomblé, primeiramente os *Òriṣà* depois as pessoas.

Pra mim, viver junto com pessoas é bem difícil. Por isso, que eu penso no p. Eu não posso pensar em pessoas como eu estou aqui dentro. E eu não posso pensar só em mim. Por isso é muito difícil, porque a maioria das pessoas pensam somente só neles. Não pensa que ó... o quanto que foi importante hoje... vou dar um exemplo. Eu chegar aqui e essa cozinha arrumadíssima, sabe? A felicidade que traz. Por quê? Se alguém ali dentro falar: “Estou com fome.” Vai ser fácil pra mim pular ali e fazer uma comida, porque está tudo organizado, tudo no seu devido lugar. Se a pessoa chega e comi, deixei o prato, o mosquito... fica difícil porque além de ser cuidadora de Orixá, nós somos pessoas. Então, nós temos os nossos limites, né? De sujeira, de sabor, de odor... Então, a gente precisa ter esse cuidado de... próprio, mas pensando numa comunidade, em todos. Vai ser bom pra mim, eu quero, mas os meus irmãos vão aceitar? Vai ser legal pra todo mundo? (*Iyá jibòná* de Nanã, 2023)

O que destaca a *Iyá jibòná* é a importância da cooperação que só é possível por meio da organização. Em uma casa onde circulam diversas pessoas que estão desempenhando

diversas atividades, é preciso que tudo seja orientado por uma única organização. Tudo precisa estar no lugar, porque isso significa maior eficiência na lógica das atividades.

Quando há funções, todos e todas sabem que será um período de muito trabalho e que todos precisam dar o seu melhor para ocorra da melhor e mais eficiente forma possível, afinal de contas se está cultuando divindades as quais são muito amadas e cuidadas. Uma das regras da casa sobre a organização dos afazeres é justamente terminar o que se começou, pois esse é o mecanismo de controle para saber a quem se deve cobrar pela atividade não desempenhada ou iniciada e não terminada. Essa regra me fez pensar sobre uma situação que presenciei na qual alguns filhos levaram uma bronca da *Iyá jìbòṅà*, justamente pela desobediência.

Um grupo de pessoas ficou encarregado de limpar a garagem para que ocorresse o siré e a saída dos *Òrìṣà*, ordens diretas da *Iyá jìbòṅà*. Após isso, enquanto iniciavam a tarefa, uma filha disse que ela continuaria e eles poderiam parar, confiando-a na tarefa, eles aceitaram. O que se sucedeu é que ela não fez a limpeza da garagem e foi descansar, pois sentiu cansaço. Algum tempo depois, ouvi a *Iyá jìbòṅà* dizendo que a garagem estava suja, em resumo, o grupo responsável e a membra tomaram bronca. O que está em pauta nessa situação é justamente o senso de responsabilidade com o coletivo, ou a falta dela. Uma dupla confiança foi quebrada, a primeira entre os primeiros responsáveis e a mãe-criadeira, o segundo foi com a própria membra que se prontificou a desempenhar a atividade e não a realizou.

Por vezes, no terreiro chegam pessoas que realmente não conseguem se adaptar à casa por não compreenderem a importância de cada mínimo ato de serviço. Num lugar onde a todos são delegadas funções e tarefas é necessário que haja o seu desempenho, claro que as variáveis são as mais diversas possíveis: imprevistos na saúde ou de outras ordens. Mas o que marca essa situação em específico é a reincidência na teimosia e desobediência, levando a deduzir que o atributo da responsabilidade com o coletivo seria algo que ela teria que aprender.

Na noite anterior ao dia da festa, estávamos a *Iyá jìbòṅà* e eu assando biscoitos de polvilho, receita da minha tia que compartilhei com a minha futura mãe de santo. No forno, no andar de baixo, vigiamos as assadeiras para que não queimassem o quitute que comporia a mesa no dia seguinte, foram muitas fornadas de biscoito. Mais uma vez, percebi o cuidado com a comida, sempre pensando naqueles que comeriam. O dia da saída dos *Òrìṣà* é o mais esperado por todos, pois é quando os recolhidos são apresentados à comunidade e quando os

seus *Òrìṣà* dançam, celebrando a vida. Nesse dia, como todos os outros, sempre se inicia com *ipadè* de *Èṣù*, onde o *bàbá* revela o odu do dia e pede para que esse dia seja muito organizado.

O dia do *siré* é como todos os outros, com muito trabalho e dedicação para que a festa ocorra da melhor forma possível. Fazer uma etnografia de festa foi um grande desafio, pois como interpretar algo tão dinâmico? Sobretudo, porque também compus a roda do *siré*. Como a grande matriarca da casa é *Nanà*, nos atos em que os *iaô* apareceram em público, a filha de *Nanà* foi sempre a última.

O pai de santo tem *Òṣun*<sup>79</sup> como segundo santo, aquela que cuida dos seus caminhos, portanto, como homenagem, a primeira saída dos *iaô* sempre ocorre após cantar-se para essa *Òrìṣà*. Na primeira saída, os *iaô* iniciando eles estavam com o seu *adoxu* na cabeça, vestidos de branco e pintados com *efuns*, em cada mão estava uma folha de peregun (dracena) e as repousavam no ombro. Como tradição, nessa primeira saída, o pai-de-santo os acompanhou e logo atrás dos *iaô* estava a *alaxé* com uma esteira de palha para que eles deitassem quando fossem saudar e bater *pàp* na porta (portão da garagem), no centro da garagem onde estão os fundamentos da casa, para os atabaques e para o pai-de-santo.

Na segunda entrada, o *babá* fez um discurso para o primeiro *iaô*, relatando sobre os desafios de se seguir o *candomblé* e ressaltou os méritos de suas trajetórias, em seguida, convida um de seus filhos de santo para apadrinhar o recolhido - que já estava incorporado - o padrinho então também fez um discurso sobre o seu afilhado. O “*dindo*” então caminha junto ao *Òrìṣà* pela garagem e pergunta três vezes qual é o *Orunkó* do *iaô*, nas duas primeiras, o *Òrìṣà* responde a pergunta cochichando em seu ouvido, de prontidão, o padrinho pergunta aos convidados: “Alguém ouviu?” e todos respondem: “Não!” Na Terceira vez, ele se afasta do *Òrìṣà*, a divindade então dá três voltas em torno de seu eixo e pula revelando o *Orunkó* de seu filho, porém de uma forma difícil de se ouvir, onde somente os *Òrìṣà* entendem. Instantaneamente, a maioria dos rodantes no *siré* viram em seus *Òrìṣà*, dando os seus *ilá* em celebração ao nome revelado. Esse processo ocorreu também com o filho de *Oṣàlúfón*. A *iaô* de *Nanà*, como estava dando a sua obrigação, já tinha o seu nome, logo em sua vez houve somente o discurso do *bàbá*, igualmente emocionante.

Na terceira saída, os *Òrìṣà* entram incorporados no *iaô*, vestidos e paramentados e dançam em comemoração com a iniciação e a obrigação cumprida. Quando *Nanà* entrou na festa, todos saudaram a velha deusa das águas, que dançou lentamente com o seu *ibiri* (ferramenta de *Nanà*) em mãos, com movimentos que se assemelhavam aos de acalantar uma

---

<sup>79</sup> *Òrìṣà* feminina ligada as águas doces.

criança no colo. Nesse exato momento, eu estava sentado no chão, olhando para baixo como me foi orientado. O *bàbá* conduziu *Nanà* no *siré* e ela quis se aproximar de mim, com a cabeça ainda baixa, vi os seus pés descalços e ela estava em frente a mim; o pai-de-santo pediu para que eu me levantasse, pois ela queria me abraçar. Senti uma energia diferente, como se realmente estivesse acalentado por uma mãe, a emoção tomou conta do meu corpo e senti profundamente o tal do *àşę* que tanto ouvi falar durante a minha estadia no *ilè*. De fato, em campo, é preciso que o pesquisador esteja preparado para as afetações, inicialmente, achei que eu estaria indiferente ao campo, ainda no abraço percebi que desenvolver uma pesquisa seria um grande desafio, pois esse abraço amarrou o laço com a comunidade. Naquele momento, eu me tornei filho da casa.

## 4 O QUE GESTA A CONTINUIDADE?

### 3.1 De meus sentidos, para as minhas palavras

*Mãe, sabe por que eu gosto de você ser negra?  
Porque combina com a escuridão  
Então, quando é de noite, eu nem tenho medo,  
...tudo é mãe e tudo é escuridão.  
(Juliano Gomes de Oliveira, filho de Elisa Lucinda)*

Figura 19 - àjodún Nanà 2022<sup>80</sup>



Fonte: Rodrigo Zaim

*O amor de uma mãe preta é capaz de mover montanhas; nunca falta e nem se desperdiça, mas transborda na exata medida do afeto, na forma do abraço, do denço; é alimento que sacia, água que mata sede, ar que proporciona vida, é como próprio axé do Òrìṣà. Sempre digo que o amor materno é um dos dons dos mais lindos, quando nutrido pelo sangue, se aprende amar; quando pelo encontro, se escolhe!*

*Eu não poderia deixar de agradecer àquela que me tornou seu filho, que fez o meu santo.*

*Muito obrigado, Iá Leli. A sua benção pelo dia de hoje e sempre.*

<sup>80</sup> Acervo pessoal, registro de Rodrigo Zaim.

*Saluba, Nanà, saluba!*

O candomblé é uma religião que mantém os seus segredos muito bem guardados, os quais se tem acesso de forma gradual. Castillo (2010) ao fazer uma importante discussão sobre a oralidade e a escrita, explica justamente sobre as nuances das relações que se estabelecem dentro desse espaço religioso. De forma superficial, pode-se dizer que quanto mais anos de santo, mais segredo se tem acesso, porém as relações são muito mais complexas que essa afirmação. Num espaço de sociabilidade familiar são muitas as nuances das relações, que podem passar pelo conflito, desavenças, atritos, discordâncias, mas também pela amizade e amor e muitas outras situações e sentimentos que criam maior ou menor proximidade entre os membros da casa. O que quero afirmar é que o candomblé, por se configurar enquanto uma família, pauta as suas relações também com base no componente afetivo e conseqüentemente nas relações de confiança (Castillo, 2010). Nesse sentido, como dito anteriormente, sou filho iniciado dessa casa pela *Ìyáloriṣà* Leliani de *Nanà, Iya Omilodè*. Portanto, tratarei sobre o cuidado dentro do *roncó* a partir da minha experiência enquanto recolhido me utilizando da autoetnografia enquanto recurso metodológico e num segundo momento, a partir das entrevistas semiestruturadas abordei sobre o cuidado, pensando-o sob a perspectivas dos membros da casa.

Durante o curso de mestrado, tive a oportunidade de participar como pesquisador voluntário do projeto de pesquisa "Cartografando Experiências de Discentes Negres na Unesp: reflexões em torno de trajetórias acadêmicas, ações afirmativas e políticas de permanência", coordenada pelo Dr. Andreas Hofbauer, Professor e pesquisador da Unesp Campus de Marília. Nesse trabalho, tive a oportunidade de conhecer a autoetnografia como instrumento de pesquisa, sendo assim, optei por trazer também essa forma de fazer etnográfico para essa dissertação. Segundo (Santos, 2017, p. 2019)

[...] o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) e os fatores relacionais que surgem no decorrer da investigação (a experiência de outros sujeitos, barreiras por existir uma maior ou menor proximidade com o tema escolhido, etc.). Dito de outra maneira, o que se destaca nesse método é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços.

Esse método, portanto, foi de fundamental importância para que eu pudesse fundamentar as discussões aqui propostas, sobretudo a forma com que venho narrando essa experiência. Santos (2017, p. 226) ainda afirma que

No que se refere ao fazer autoetnográfico enquanto processo, sabe-se que os autoetnógrafos costumam não apenas usar suas ferramentas metodológicas e a literatura para analisar a experiência, mas também devem usar a experiência pessoal para ilustrar facetas da experiência sociocultural e, ao fazê-lo, expor os aspectos singulares e familiares para os insiders e os outsiders.

Sendo assim, o texto que se seguirá neste sub-capítulo será uma narrativa, também em primeira pessoa, das minhas experiências enquanto uma pessoa recolhida no *roncó*.

**Nanã esconde o filho feio e exhibe o filho bonito**

[...] Mas Oxumarê era belo,  
 tinha beleza do homem  
 e tinha beleza da mulher.  
 Tinha a beleza de todas as cores.  
 Nanã o levantou bem alto no céu  
 para que todos admirassem sua beleza.  
 Pregou o filho no céu com todas as suas cores  
 e o deixou lá para encantar a Terra para sempre.  
 E lá ficou Oxumarê, à vista de todos.  
 Pode ser admirado em todo seu esplendor de cores,  
 sempre que a chuva traz o arco-íris. (Prandi, 2001, p. 197).

Iniciei esta seção com um *itàn* de *Nanà* para explicar a relação que tenho com a minha mãe-de-santo. Em setembro de 2021, cheguei ao terreiro para desenvolver uma iniciação científica da época da graduação que depois se transformou em pesquisa de mestrado. Como afirmou Favret-Saada (2005), se deixar afetar não significa se identificar com o campo, mas no meu caso, identifiquei-me e posteriormente me tornei filho iniciado da casa. O que quero dizer é que no dia da saída de *Nanà* senti uma emoção ancestral que é difícil de expressar em palavras escritas ou ditas. Sendo eu um filho de *Òşùmàrè*, quando fui abraçado pela *Nanà*, durante aquele *siré*, senti uma conexão difícil de explicar, mas ali eu tive certeza que encontrei a minha casa. Naquele dia, pela primeira vez tive uma inquietação e me perguntei como eu continuaria nessa casa como pesquisador, vendo-me também como filho.

Foi então que Favret-Saada (2005) e Castillo (2010) forneceram elementos que fortaleceram minha proposta metodológica no sentido de que seria possível conciliar minha inserção como da casa e pesquisador, desde que conseguisse realizar a devida distância para realizar as análises e interpretações sobre as situações observadas no campo. *Por integrar a família, quem melhor que um filho da casa para falar da casa a partir de suas experiências?*

*Quem melhor entende o rumbé da casa que um filho do próprio terreiro?* Sendo assim, aqui aciono as minhas duas perspectivas para falar sobre o meu processo de minha iniciação para *Òṣùmàrè* no *Ilé Maroketu Asé Ominarè*.

Quando me iniciei para o *Òrìṣà*, criei uma forte relação com esse ancestral que agora habita o meu corpo. O *bàbá* Diego sempre lembra a comunidade que antes de iniciarmos somos vasos vazios e que após, estamos cheio de energia do *Òrìṣà*. Realmente, conforme tradição da casa, o *Òrìṣà* se tornou muito mais presente em minha vida após esse processo e me convidou a reavaliar as minhas práticas de autocuidado. Uma grande ferramenta que é concedida em minha casa após a iniciação, é o jogo de quatro búzios, no qual o *Òrìṣà* responde perguntas simples de sim e não. Para escrever essa seção, que trata de um momento tão íntimo e pessoal, tive o aval de meu pai *Òṣùmàrè* por meio desse jogo. Sendo assim, meu pai também me ajudou a conduzir esse texto, orientando-me sobre o que falar e, principalmente, sobre o que não dizer.

A minha iniciação ocorreu exatamente um ano após a minha primeira visita ao terreiro, sendo que no meu barco também estava iniciando a minha irmã de *Nanà*. Como dito anteriormente, a função começa antes dos recolhidos chegarem, como essa foi a minha vez, participei muito pouco da organização externa ao *roncô*. Comprar os fundamentos foi uma experiência muito interessante, pois minha mãe de santo me deixou à vontade para escolher o que eu gostaria, dentro dos limites dos elementos das liturgias. Escolhi os *ìgbà òrìṣà*, a *esteira de palha*, os tecidos e tudo que compunha os materiais necessários.

Fomos até uma loja especializada em artigos de religiões de matrizes africanas no bairro Jardim Brasil, localizado na zona norte da cidade de São Paulo/SP. A procura pelos fundamentos exige pesquisa e disposição, tanto do recolhido quanto do zelador ou zeladora. A cidade possui diversas lojas de artigos religiosos, o que faz com que haja a necessidade de procurar os melhores preços - visto que o processo em si custa na ordem de alguns milhares de reais. O primeiro sentimento foi de insegurança, perguntando-me se o dinheiro que eu tinha disponível seria suficiente para comprar todos os fundamentos. Nessa loja só não compramos os assentamentos dos *Òrìṣà*, porque estavam vindo do Rio de Janeiro/RJ.

A compra dos fundamentos é um ponto importante no que diz respeito à confiança. Trazendo a minha própria experiência, quando adentrei o terreiro a primeira vez e constatei que muitos dos fundamentos eram coisas do dia-a-dia tais como comidas, bebidas, conchas, pedras, dentre outros me perguntei se aquilo teria valor, principalmente porque embora fossem itens simples em conjunto somam-se em um valor financeiro alto. À primeira vista,

fora do contexto do àṣẹ, eu com toda certeza diria que seria compras inúteis. Porém, compreendo que tais conclusões foram realizadas porque eu não compreendia o valor desses elementos dentro do espaço litúrgico. A leitura que faz das realidades e das suas dinâmicas precisa passar pelo crivo do contexto, porque caso contrário não possuem o sentido que precisam ter. Quando vi um assentamento pela primeira vez, vi somente um monte de pratos e cumbuca cheio de objetos, porém por meio do contato apreendi qual o grau de importância desses fundamentos, assim como quais eram as suas funções nas liturgias.

O cuidado para com os *Òrìṣà* se coaduna com que a mãe-de-santo sempre fala a respeito deles, que é preciso que o santo esteja satisfeito com o que tem sido organizado para sua feitura. Quem olha de fora desse contexto, poderia questionar o valor despendido para realizar a iniciação, uma vez que muitas pessoas não teriam esse valor disponível para a realização de tal ato. O que ouvi e outros irmãos também ouviram é que pais e mãe-de-santo extorquem os filhos e ganham a vida sob os parâmetros da desonestidade, extorquindo filhos, pois muitas das vezes, procuram o *àṣẹ* e optam pela iniciação por estarem fragilizados. O que notei nesse terreiro é a adoção da transparência na compra dos fundamentos, tudo foi documentado, posto em nota para que eu soubesse o que estava sendo gasto e para o quê.

O pré-recolhimento foi uma experiência bem marcante, sobretudo por conta dos imprevistos. Antes de me recolher ao *roncó*, estávamos eu, minha irmã de *Nanà* e minha tia de *Sangô*<sup>81</sup> organizando alguns detalhes na casa. Nesse dia e momento, eu estava no primeiro andar quando alguém bateu palmas, era o entregador dos bichos, fomos atender. Nesse meio tempo, o entregador parecia estar irritado e com pressa, mesmo assim, ele levou os bichos até o fundo do quintal onde estavam as caixas para acomodá-los. Eu acompanhei a primeira leva e como de costume, pensei que ele ia selar as caixas para que os bichos não escapassem.

Quando o entregador foi embora, fiquei na cozinha do primeiro andar passando miçanga nos fios encerados das quais que eu usaria no dia da minha saída, quando de repente, ouvi barulhos estranhos vindo do quintal do fundo, quando olhei pela porta de vidro, que dava acesso ao quintal, vi seis galinhas d'angola ciscando fora das caixas. Isso ocorreu porque o entregador não fechou as caixas. Até hoje não sei explicar bem a sensação que tive naquele momento. Imediatamente, chamei minha irmã, a mãe *Ekedji* e minha tia para pensarmos o que poderíamos fazer. Nós usamos as ferramentas que tínhamos no momento, as mãos e muita força de vontade. Ao final, consegui pegar três galinhas. Além das três angolas terem fugido,

---

<sup>81</sup> *Òrìṣà* masculino ligado à justiça (Benites, 2011).

elas permaneceram a função inteira em nosso telhado sem descer para que conseguíssemos pegá-las. Nesse mesmo dia, algumas frangas tinham morrido sem motivo aparente.

Minha tia-de-*Sangò* me disse, no dia anterior, que *Èṣù* sempre pergunta se temos certeza da iniciação. No meu caso, ao ver o caos que se instaurou em questão de minutos, questionei-me se daria conta de recomprar aos animais faltantes, visto que custam muito dinheiro. Tudo no *candomblé* é uma grande lição e minha mãe e pai de santo resolveram a situação de uma forma que não houve ônus financeiro, visto que a culpa não foi dos membros da casa, mas sim do entregador. A analogia como *Èṣù* se deu devido a própria personalidade do *Òriṣà*, que no terreiro se afirma: “*Èṣù* desorganiza para organizar”. Sendo *Èṣù*, ou incidente, o momento de fuga das galinhas me colocou em xeque o meu querer, porém insisti e cá estou relatando o acontecido nessa dissertação, enquanto *iaô*.

A atenção aos detalhes é de suma importância para que tudo possa ocorrer da melhor forma possível. Posteriormente a esse episódio, pude entender o que houve. O mercado do *àṣe* é bem movimentado, sobretudo por conta dos *àṣodún* em outras casas que podem coincidir. Em nosso caso, o que houve é que um terreiro de *candomblé* maior que o nosso comprou muitos bichos para serem imolados nos atos litúrgicos de suas casas. Isso gerou uma escassez, nesse sentido, a maioria das galinhas d’angolas foram pintadas foram adquiridas, sobrando somente as brancas, que tinham um custo maior. Quando o pai e a mãe-de-santo foram comprar com esse fornecedor, negociaram para que as brancas, o que tinha disponível no momento, fossem vendidas ao preço das pintadas, visto que para os fins litúrgicos pouco faria diferença entre brancas e pintadas. Para não perderem o negócio, aceitaram. Porém, ao chegar no *ilé*, eu e os meus irmãos percebemos que o fornecedor estava irritado, talvez por “perder” lucro por esse negócio. O saldo da irritação foi a fuga de angolas.

Outro grande desafio sobre o recolhimento e a iniciação é “pausar” a vida pessoal e profissional para que o processo aconteça. Sob a minha perspectiva enquanto uma pessoa adulta e que trabalha com a temática racial, foi relativamente fácil, uma vez que atuo como pesquisador e à época eu compunha a equipe do Centro de Referência Afro “Mestre Jorge”, equipamento de promoção da igualdade racial de Araraquara/SP. O culto aos *Òriṣà* num contexto capitalista e urbano, de uma forma geral, exige bastante organização dos filhos, sobretudo financeiramente. Segundo relatos dos irmãos, em seus empregos é necessário que a conversa sobre o afastamento seja realizada meses antes do recolhimento, nem sempre é revelado o real motivo da ausência em decorrência a possíveis violências raciais por conta do racismo religioso.

Realmente, a ansiedade é um sentimento muito presente na véspera da função, afinal, para quem está se iniciando, significará um renascimento com a fagulha do *Òrìṣà* dentro de si. Voltando as minhas memórias enquanto abian, quando estava sentado em frente da porta do *sabaji*, percebia que uma grande dificuldade dos recolhidos era se desligarem do mundo fora daquele espaço ancestral, uma vez que dentro do *roncó*, durante o processo de iniciação/obrigação, há o isolamento do mundo externo, pois isso faz parte do processo. Notei as preocupações com as tarefas pendentes do trabalhos, faculdade, de casa; como estariam os entes queridos? o cachorro?, etc. De uma forma geral, o *roncó* convida a esse momento único, de limpeza do pensamento para que se possa viver plenamente as experiências espirituais dentro desse espaço.

Como eu disse anteriormente, estar dentro do *roncó* coloca o recolhido na condição de “ser cuidado”. Ao olhar com mais atenção, percebi que o *roncó* pode ser associado ao útero, que durante um tempo determinado gesta o *iaô*. O processo de iniciação é um ponto final na vida anterior, e o início de uma nova com uma força que acompanhará o iniciado até o seu último dia de vida. Durante o processo de recolhimento, quem está lá dentro está protegido pelos ancestrais e por forças que não permitem que algo ruim adentre o cômodo. Como afirmei anteriormente, o *sabaji* está situado no terceiro andar da casa. Dentro dele, em uma mesa grande, estão dispostos os *Òrìṣà* de filhos e filhas da casa. Ao fundo do *roncó*, há uma sala que guarda fundamentos e segredos que não convém dizer aqui o que é. No quartinho-de-santo também estão guardados todos os materiais para a confecção das guias, que os recolhidos utilizam para fazer as suas.

O *roncó* proporciona experiências únicas, conforme se diz no terreiro. Durante o recolhimento, a *Iyá jìbònà* explica que dentro do quartinho quem está recolhido tem contato com os ancestrais, por ser um espaço com muitas energias. Esses ancestrais (eguns) vêm à noite para visitar quem está lá dentro. Alguns vêm em paz, somente para observar, já outros aparecem com o intuito de tentar prejudicar o processo de recolhimento. Porém, por estarem em um lugar protegido por fundamentos, eles não conseguem fazer nada, pois ali não tem esse poder. Nesse sentido, também fui alertado sobre essa possibilidade.

Quando entrei no quartinho, perdi contato com o mundo exterior, nem mesmo as horas eu podia ver, tudo isso para me resguardar e viver todo o processo que seria único na minha vida. Conforme os fundamentos, aqueles que estão dentro não podem pisar com calçados dentro deste espaço sagrado, pois ali estão os assentamentos dos *Òrìṣà*, a representação física desses ancestrais e forças da natureza. Uma das primeiras orientações que recebi foi que eu

utilizasse um caderno e lápis para registrar as experiências que viveria dentro do *roncó*, onde anotaria cada detalhe. É como o diário de campo do antropólogo, registros esses que podem ser revisitados posteriormente para que o sentimento de nostalgia retorne.

Quando sentei na minha *esteira de palha*, percebi que eu tinha livre visão do que acontecia na cozinha. Nesse momento, tive inquietações, porque fui deslocado da condição de *abian* e assumi um outro papel, do “ser cuidado”. Eu não podia estar lá fora ajudando a preparar as liturgias, porque eu estava recolhido. Naquele momento, pensei na dissertação e quão rica poderia ser as entrevistas. Sentado na *esteira de palha* vendo a mãe *Ekedji* de Ogun, me indaguei: o que será que está passando pela cabeça dela nesse momento? Perguntei-me isso porque ela estava expressando uma grande felicidade. Mais questões surgiram e foi aí que entendi que eu poderia, metodologicamente, fazer um movimento de comparar perspectivas por meio dos questionários, precisamente, olhar para os sentimentos e emoções, suas formas de expressões (Koury, 2009; Coelho; Rezende, 2010; Le Breton, 2019).

Ao ver a expressão de felicidade no rosto da mãe *Ekedji*, questionei-me sobre quais sentimentos ela estava nutrindo em relação a mim e minha irmã, que estávamos recolhidos. Quando olhei para o lado vi minha irmã de igual maneira, sorrindo e muito satisfeita com o momento, pensei: *O que ela está sentindo?* Percebi que a pergunta poderia ter algumas perspectivas. De dentro do *roncó* para fora: o que sentem e sentiram os recolhidos durante a estadia no *roncó*? Sob a perspectivas dos mais velhos, o que mudou de um barco para o outro quando foram recolhidos? De fora para dentro: o que sentem ao cuidar dos *iaô* recolhidos?

A felicidade dos membros para os que estão recolhidos, ao meu ver, a partir do lugar que ocupei, é proporcional ao grau de proximidade construído durante a sociabilidade. Nessa função, minha mãe-de-santo preferiu realizar o recolhimento em um formato fechado, com menos membros da casa trabalhando, pensando em nosso bem estar, meu e de minha irmã de barco. Sob o ponto de vista do cuidado, penso que essa foi a melhor estratégia para a condução do nosso processo iniciático, pois tanto *Òsumàrè* quanto *Naná* são *Òrìṣà* difíceis de serem tratados. O que ponho em discussão nesse texto também é o sentimento de ciúmes que se pode construir em meio às relações. Longe de romantizar as relações dentro do terreiro, acredito que nem todos os membros estariam plenamente satisfeitos com o meu recolhimento, uma vez que tanto a minha relação quanto a relação de minha irmã-de-santo com a nossa mãe era harmônica, também por sermos os seus primeiros filhos.

O terreiro é um lugar onde se movimenta muita energia, nesse sentido dosar a exposição dos recolhido também se configura em uma prática de cuidado. Algumas pessoas

quiseram estar nessa função ajudando, porém a minha mãe-de-santo recusou, dizendo que as pessoas que foram convocadas eram o suficiente. Nos dias em que a casa estava mais cheia, ela solicitava que a porta que dava acesso à cozinha de cima - e conseqüentemente - a nós no roncó estivesse sempre fechada.

O que penso é que quando se está recolhido, a ideia de desligamento do mundo externo é muito séria, alargo esse entendimento também para os possíveis conflitos e desordens durante a função, o quais não tivemos acesso enquanto estávamos no roncó. Nos preservar dos maus-sentimentos e também de qualquer acontecimento que pudesse atrapalhar o nosso contato com a espiritualidade foi a prioridade de nossa mãe-de-santo. Porém, pelo que pude perceber, essa escolha também teve conseqüências, pois a dinâmica de uma casa com dois recolhidos, os quais são filhos de Òriṣà exigentes, exigiu muito mais trabalho, uma vez que tinham menos pessoas disponíveis para desempenhar a função. Nesse sentido, compreendo que embora não fosse a estratégia mais eficiente, foi uma boa escolha reduzir os que estariam presentes pensando em nosso cuidado.

A *sassanha* que participei junto a minha irmã foi parecida com as já relatadas, porém eu dessa vez, eu estava sentado no apoti. Ao ver as folhas limpas e separadas na *esteira de palha* percebi mais uma vez que a organização é uma palavra fundamental dentro da casa. Embora eu não tivesse acompanhado a colheita das folhas, sabia como elas tinham sido apanhadas, porque *bàbá* de Èṣù, *Iyá* de *Nanà* e Madrinha de *Iyewa* são exigentes. A preparação dos elementos foi realizada pela minha madrinha, a *iyálàse*, sempre atenta aos detalhes, supervisionou todo o processo para que tudo ocorresse da melhor forma possível.

Com o início da *sassanha*, que ocorreu na cozinha do terceiro andar, a atmosfera mudou, a energia que emanava daquele lugar era diferente e não se assemelhava com as outras *sassanhas*, a sensação é que *Òṣùmàrè* estava bem perto, aguardando para aparecer e macerar as folhas, utilizando as minhas mãos.

Assim como as outras *sassanhas* que eu já participei, essa também seguiu os devidos fundamentos conforme os ensinamentos dos ancestrais e dos mais velhos da família *Maroketu*. Sendo assim, as folhas foram lavadas, separadas e organizadas em montes em uma *esteira de palha* seguindo a ordem do *siré* dos Òriṣà, iniciando-se por Èṣù e terminando com *Oṣàlúfón*. Os três conjuntos de *apotis*, bacias e vasos foram dispostos também seguindo essa ordem, da esquerda para a direita: o banho da casa, da minha *Nanà* e meu. À esquerda do banho da casa também estaria sentada em uma cadeira a minha mãe de santo com um alguidar pequeno e mão-de-pilão para pilar o sabão-da-costa, que posteriormente usamos para tomar

banho ao longo da função. Esse sabão faz parte da liturgia, sendo um importante elemento no recolhimento, assim como o banho de *agbó*, no processo da *sassanha* ele também recebe um punhado de cada folha para que seja pilado e contenha o *àṣẹ* dos Òrìṣà.

Quando *bàbá* e a minha *iyá* entoaram a cantiga da *sassanha* para *Òṣùmàrè*, lembro que o *àṣẹ* percorreu meu corpo e ele tomou conta de mim, mudando a minha expressão do rosto e fazendo com que meu corpo serpenteasse como uma cobra. Naquele momento, senti que eu não era “eu”, mas sim, que éramos “nós” dividindo a mesma matéria. Revisitando essa memória, lembrei de Santos (2012, p. 40) que trouxe a definição do que é o *àṣẹ*, afirmando: “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.” Antes da reza, todos os elementos que ali estavam não pulsavam o *àṣẹ*, porém com o elemento da cantiga, tudo se tornou vivo. Tanta vida havia ali, que a própria *Nanà* de minha irmã e meu pai *Òṣùmàrè* se manifestaram para celebrar. Nas funções, o *bàbá* sempre fala que com *èjẹ* certo, o *ofó* certo e a *ewe* certa as coisas acontecem, se movimenta o *àṣẹ* – essa energia da possibilidade. O resultado da *sassanha*, como dito anteriormente, é o banho de *agbó*.

Sob a perspectiva do cuidado, a *sassanha* significa uma ação material do próprio Òrìṣà que, com o seu *àṣẹ*, junto as folhas e cantigas fazem com que o banho feito seja um importante elemento de proteção e limpeza. Afinal, naquele momento, foi acionado pelo *bàbá*, *Iyá jìbòṅà* e *iyálàṣe* o poder de *Òsányin*, foi um grande manipulador das energias da cura. Nesse sentido, ao tomar banho com o *agbó*, durante a função, se fortalece o *asé* de proteção, e se aproxima do próprio Òrìṣà, no meu caso *Òṣùmàrè*.

O *borí* é sempre muito interessante de se observar, pois toda aquela comida posta em *esteiras* mostra a fartura que são as festas dentro do *candomblé*. A abundância e a prosperidade é ali representada por cada alimento posto nos *alguidares*. A presença viva de cada um dos Òrìṣà estava naqueles alimentos oferecidos, tais como *amalá* de *Sangó*, cobra de batata-doce de *Òṣùmàrè*, o *acará* de *Oya*. É como cada uma das divindades dessem a sua contribuição para fortalecer a cabeça dos recolhidos ou dos *borizados*<sup>82</sup> que ali estão. Mais uma vez, eu sentado na *esteira de palha*, pude contemplar todo aquele alimento à minha frente, emocionei-me profundamente. O *borí*, como dito anteriormente, é uma forma de alimentar a consciência astral para que ela possa dar boa sorte ao “borizado”, fazendo que o *àṣẹ* que é depositado possa possibilitar a sua prosperidade.

---

<sup>82</sup> Categoria nativa que designa pessoas que já passaram pelo *borí*.

Eu, enquanto um homem preto e criado pela minha família materna e filho de mãe solo, pude refletir bastante sobre as emoções provenientes do *borí*. Precisamente, a minha perspectiva estava privilegiada naquele momento, pois ao lado da minha *dofona*<sup>83</sup>, eu estava em frente a todos os meus irmãos e irmãs para celebrar a minha individualidade, como supracitado, individualidade que se estrutura pelo cuidado proporcionado pela comunidade. Na condição de um homem negro com consciência racial tenho dimensão das problemáticas do racismo sob a perspectiva do ser-cuidado, pois compreendo que o racismo deixou inúmeras marcas nos corpos negros, sobretudo no âmbito psicológico, nas formas de socialização e na expressão das emoções.

Conforme as discussões sobre racismo e animalização - percebo que a categoria homem negro é um importante elemento para se pensar as emoções. Os estigmas que colocam pessoas negras como animais, atribuiu ao homem negro a alcunha de animal reprodutor: por um lado hiperssexualizando seu corpo, por outro destituindo da capacidade de expressar emoções afetuosas.

A princípio, tratar de masculinidade em meio à temática do *borí* parece distante da proposta etnográfica, porém quem fala em primeira pessoa nesse texto é um homem negro, que foi submetido à experiências psíquicas atravessadas pelo racismo. O *status* da condição de ser homem coloca uma forma de agir que talvez mascare o expressar, mas não o sentir. Conforme Coelho e Rezende, (2010), o sentir e o expressar obedecem a lógicas que são orientadas socialmente, no caso dos homens, convencionou-se que chorar é sinônimo de demonstrar fraqueza. Sob a minha perspectiva, ao sentir o princípio de lágrima que caía do meu rosto, penso o quão potente é essa expressão de sentimento. Nem fui o primeiro e nem serei o último a sentir esse espaço aquilombado do terreiro, de maioria negra, a acessar sentimentos e expressá-los sem medo do julgamento.

O *borí* realmente é um momento de alimentação e nutrição, não só espiritual, mas também dos afetos e laços com a comunidade. Durante a obrigação, a comunidade propôs uma forma de cuidado, por meio dessa tecnologia ancestral que é o *borí*. Enquanto homem negro, fui ensinado que expressar sentimentos, sobretudo os que envolvem as lágrimas, diminuía a minha “masculinidade”. No *borí*, pude compreender que tudo que foi feito passou pelas mãos da comunidade, para além do trabalho desempenhado, também ali em cada comida existia *àçê* dos meus irmãos e irmãs. Portanto, para além das palavras no discurso, nas

---

<sup>83</sup> Significa a mais velha do barco e eu sendo o dofonitinho (segundo mais velho).

esteiras também estava materializado o afeto por meio da reciprocidade - pois na função passada eu estava auxiliando nos preparativos do *borí* dos obrigacionados e iniciandos.

Muitas vezes no terreiro durante as funções, meu pai-pequeno, também um homem negro, convidou-me a refletir sobre os aspectos da masculinidade negra, expressão dos sentimentos e, principalmente, sobre os afetos que nos são negados, justamente por conta do racismo. As nossas conversas versavam sobre a potência do amor em comunidade e como nós, individualmente, não conseguiremos dar conta de tudo e que é muito importante que não lidemos sozinhos com as angústias. Penso que o racismo foi muito eficaz em destituir os homens, principalmente os negros, dos sentimentos ditos “humanos”, afinal o que sempre nos é dito é que homem não chora. Portanto, entendo que esse terreiro é um espaço de aquilombamento porque tanto os homens quanto as mulheres negras entendem a complexidade das violências raciais e com o cuidado e escuta são ferramentas de cura, nutrição e fortalecimento das existências negras.

Salvo o momento íntimo do nascimento do Òrìṣà, o *borí* foi o mais significativo das minhas experiências pessoais. O *borí* objetiva o cuidado espiritual individual, a organização da consciência para que o Òrìṣà possa estar presente em harmonia com o filho. Como dito anteriormente, a cabeça é como uma casa, o lar do Òrìṣà. Após, as rezas e cantigas e procedimentos da liturgia, as quais já falei anteriormente, houve o brinde e discurso dos que estavam presentes.

Os discursos proferidos pelos irmãos mostram o quão potente pode ser a palavra, conforme diz Bâ (2010), quando afirma que a tradição é viva. Realmente, a palavra possui uma potência criadora e transformadora, não obstante, no candomblé para se acionar o *àṣẹ* precisa-se também do *ofô*. A sensação das palavras ditas me causou o sentimento de pertença à comunidade. Como toda família, no terreiro também há as desavenças e conflitos, porém no *borí*, conforme as lideranças da casa disseram, devemos nos concentrar nas palavras positivas proferidas e não se são verdadeiras ou não.

Se o racismo animaliza pessoas negras e as destituem da noção de humanidade (Munanga, 2020; Nogueira, 2014), em minha casa percebi que o movimento é oposto, justamente porque mostrou-me que dentro da comunidade, por meio da manutenção dos laços familiares e com os Òrìṣà, busca-se a humanização dos corpos negros. Ao celebrar os Òrìṣà e a vida dos seus filhos - os próprios membros do terreiro proporcionam a possibilidade de se defender do racismo que se propaga fora da sociedade, por meio das tecnologias que são ancestrais. Sendo assim, enquanto uma pessoa negra, compreendi o quão importante são os

vínculos com a casa, principalmente no que diz respeito ao aprendizado proporcionado que me permite a humanização do meu corpo através da dimensão afetiva do cuidado.

Portanto, durante o meu borí pude constatar que o terreiro proporciona muito mais que o zelo e cuidado espiritual, mas sim se configura em um espaço escola que ensina, por meio da oralidade e de suas filosofias, os exemplos de como humanizar o meu irmão negro e como ele me humaniza. Nesse sentido, retorno a *Oya* para dizer que todos têm muito a ensinar e também tem muito a aprender, sobretudo para que possamos sobreviver às violências raciais e também passar adiante tais conhecimentos para que os nossos também possam sobreviver.

Figura 20 - Quitutes do àjodún *Nanà* 2022<sup>84</sup>



Fonte: Rodrigo Zaim

O *àjodún*, ou a saída do Òriṣà, é um dia muito esperado por todos que ajudaram na organização e desempenho da função e para comunidade externa que vem prestigiar o dia. De fato, é nesse momento que a casa abre as suas portas para que as pessoas conheçam, mesmo que pontualmente sobre a religião. Nessa função por eu estar na condição de recolhido, não pude preparar a garagem como de costume, na realidade, nem pude observar o trabalho em decorrência disso, por estar focado em outras funções específicas que a mim cabia, como passar as miçangas nos fios encerados, dar *osé* nos meus assentamentos e viver o *roncó*.

A última atualização sobre o mundo externo ao quartinho ocorreu antes do recolhimento. Convidei para festa poucas pessoas, justamente porque entendi que a minha iniciação seria uma experiência muito particular e espiritualizada. De fato, foram somente uma prima e uma amiga. A Figura 20 é muito significativa, esse registro do fotógrafo Rodrigo Zaim, meu irmão de santo, conseguiu captar muito bem o simbolismo desse dia -

<sup>84</sup> Acervo pessoal, registro de Rodrigo Zaim.

precisamente os biscoitos de polvilho localizados à direita das empadas. O racismo conseguiu negatar muitos aspectos das culturas negras, sobretudo as religiões de matrizes africanas, o que chamo aqui de racismo religioso. Oliveira (2017, p. 48) destaca que

É por isso que se trata de racismo religioso e não de intolerância, pois não se trata de um simples ato de não concordar com o outro, mas sim de moldar uma sociedade em que as práticas não eurocentradas, a que incluem as religiões afrobrasileiras, mas não só, são discriminadas, criminalizadas e perseguidas seja de forma normativa, como os artigos que criminalizavam as práticas afro-religiosas no código penal até 1940 [...]. Não se trata de intolerância, se trata de racismo religioso!.

No dia de minha iniciação, minha família de sangue, com exceção da minha prima, não esteve presente à minha saída por sentirem medo de ver o que aconteceria ritualmente. Afinal, tem-se a crença que nas umbandas e candomblés se cultua o mal ou até mesmo o diabo. Neste capítulo inteiro me propus a falar sobre o cuidado, e os biscoitos retratam isso. Mesmo com receio de vir, a minha família pediu para que uma amiga trouxesse os biscoitos para compor as mesas dos quitutes. Nesse ato, vi semelhança com o que observei no terreiro, o cuidado sob a forma de nutrição. Embora na casa de minha mãe não se saiba precisamente o que é *asé*, ela com as suas mãos manipulou essa energia de forma a demonstrar o afeto familiar por meio desse ato. Portanto, essa fotografia evidencia a própria dimensão afetiva do cuidado.

No senso comum, as religiões de matrizes africanas são colocadas no rol de preconceito de discriminação onde está o negro e sua cultura. Assim como ao seu corpo foi atribuído significados negativos, as suas culturas, principalmente as suas crenças e cultos. Muito desse racismo religioso está calcado na violência, mas parte dele também se configura em medo. Afinal, num lugar onde se diz que cultuam o mal, não teriam nada de bom a oferecer, a não ser uma possível maldição. Penso que esse seja um impeditivo para que muitas pessoas não queiram conhecer o culto, o medo de que algum mal a acometa. Nesse sentido, conhecendo a minha família, não tenho dúvidas que esse foi o motivo para que não comparecessem.

Como uma pessoa que trabalhou com políticas públicas voltadas à população negra e também atendendo e acompanhando casos de racismo, confesso que rememorar como essa violência é perversa. Enquanto pessoa negra que está no processo de conhecer sobre o candomblé e sua tradição, muito me incomoda a conclusões distorcidas que se constroem fora do espaço litúrgico. O imaginário coletivo quando se pensa que a religião se alicerça na maioria das vezes no *ouvi falar* de quem nunca pisou em uma roça. Lembro-me de uma das

palestras que ministrei sobre racismo religioso na Fundação Casa<sup>85</sup> para os jovens internos. A ideia que eles tinham sobre o candomblé era justamente baseada nas imagens de controle que a população negra e suas culturas são vítimas. Em poucas horas de explicação, compreenderam minimamente o que era a religião e ficaram interessados em conhecer, justamente pela surpresa de que dentro do terreiro não havia diabo.

A ideologia dominante na era da escravidão estimulou a criação de várias imagens de controle inter-relacionadas e socialmente construídas da condição de mulher negra que refletiam o interesse do grupo dominante em manter a subordinação das mulheres negras. (Collins, 2019, s/p.).

Quando aciono Collins (2019) para pensar o racismo, penso que essas imagens de controle também afetam a população de forma ampla. O racismo cria discursos que contribuem para a construção de um imaginário social em que o negro e as culturas de matrizes africanas são negativas (hooks, 2019). No caso de minha mãe, que embora eu a leia como negra, ela mesma não se identifica como tal. Pelo contrário, procura distanciar a sua identidade da negritude, por entender que ser negro está associado as qualidades negativas. Digo que do mesmo modo que não se compreende enquanto negra, também carrega consigo os preconceitos criados por essas imagens de controle. Em minha infância ela dizia que eu era moreno e não negro. Compreendo que fugir de sua negritude foi uma forma de tentar se esconder do racismo que ela vive no dia-a-dia, embora não reconheça. O racismo como fruto desse processo de escravização e violências produz discursos que buscam distanciar a pessoa negra de sua negritude, de sua história e também de sua cultura.

bell hooks (2019) afirma que a forma de superação desses discursos que nos inferiorizam como pessoas negras é amar a nossa negritude e nos autorecuperar. Entendo, porém, que tal amor seja um processo difícil de estabelecer, sobretudo, quando falta a consciência racial.

No último dia de função, da festa propriamente dita, os recolhidos têm um pouco mais liberdade para poder auxiliar em algumas atividades pontuais. Nesse mesmo dia, no período da manhã, eu e minha irmã acordamos, e nossa mãe de santo nos falou como seria o dia, assim como o *odu* informado no jogo. Por conhecermos a dinâmica da casa, eu e minha irmã nos organizamos para limparmos o *sabaji*, afinal de contas utilizamos o espaço e quando nos recolhemos o encontramos limpo e organizado.

---

<sup>85</sup> A matéria está disponível em <https://jornaldeararaquara.com.br/palestra-na-fundacao-casa-de-araraquara-aborda-religoes-de-matriz-africana/>. Acesso em 12 dez. 2023.

A casa nesse dia estava como todos os outros, com muitas tarefas a serem desempenhadas. O terreiro é um espaço que movimenta muitas energias, logo, a casa se organiza para que possa amparar as pessoas que eventualmente possam se precisar. Como mostrado na Figura 21, uma moringa de barro, copos de ágata e um *adjá* foram postos em cima de uma esteira. Durante o *siré*, é nesse espaço que os mais velhos “desviram” os filhos e adeptos da casa. Todas as vezes que presenciei esse momento, sempre há uma conversa rápida com o Òriṣà, perguntando se ele está satisfeito com a festa e agradecendo pelas bênçãos que eles têm concedido ao filho em questão e a comunidade.

Figura 21 - esteira embaixo da jabuticabeira<sup>86</sup>



Fonte: Rodrigo Zaim

Na cozinha, os quitutes estavam sendo preparados para que pudessem compor a festa, sempre feitos com muito zelo e também levando em consideração a quantidade de pessoas que consumiram as comidas. Nesse sentido, a casa tem regras bastante pertinentes para evitar o desperdício de alimento, ou pior, que falte comida durante a festa. As lideranças sempre pedem para que todos que pretendem ir a saída possam confirmar presença com alguns dias de antecedência para que haja organização nos preparos.

A garagem já estava limpa e decorada para receber os convidados da festa, os talheres e pratos estavam limpos e organizados e as comidas quase prontas em cima do fogão. Exatamente às 11h do dia 25 de setembro de 2022 se iniciou o *àjodún*. Como na tradição, a festa se iniciou com a avamunha para que os filhos entrassem dançando na festa, dando sequência a ordem do *siré*.

---

<sup>86</sup> Acervo pessoal, registro de Rodrigo Zaim.

Como eu estava na condição de recolhido, não participei da roda. Sobre a minha primeira entrada junto a minha irmã, posso dizer que foi uma experiência ímpar. O candomblé é marcado pelo respeito, e ir até a portão, ao centro da garagem, aos atabaques e *Ògá* e posteriormente até os tronos onde estavam a minha mãe-de-santo, meu pai-pequeno e minha madrinha para saudá-los e batermos *pàṣ* deitados na *esteira de palha* reverberou em mim um sentimento de gratidão, por tudo que a casa, as lideranças, os irmãos, entidades e *Òrìṣà* fizeram por mim durante o recolhimento. Sobre as outras duas entradas, não tenho muitas recordações por estar incorporado, mas segundo relatos dos meus irmãos, o discurso de minha mãe foi caloroso e cheio de afeto, afinal eu e a minha irmã somos os primeiros filhos iniciados dela. Assim como nas festas, na segunda entrada há apadrinhamento e minha “dinda” é a *iyálàse* da casa, Dienani e *Iyewa*. Nos itans, é evidenciado que *Òṣùmàrè* e *Iyewa* são irmãos, sendo ela o horizonte no pôr-do-sol e ele o próprio arco-íris. Nesse sentido, a escolha foi muito simbólica, sobretudo pelo carinho que tenho pela minha madrinha. A cerimônia se seguiu, *Iyá* Dienani perguntou as três vezes sobre o Orunkó, e na terceira meu pai respondeu, no qual segundo relatos os filhos rodantes viraram e de igual maneira, ocorreu com a minha irmã.

Sobre a terceira entrada, *Òṣùmàrè* adentrou a festa conduzido pelo meu pai-pequeno e dançou ao som das suas cantigas e dos atabaques. Dizem em casa que quando nos incorporamos, os *Òrìṣà* decidem o que veremos ou não. Desse momento, como eu disse anteriormente, recordo-me muito pouco, mas a sensação era como se meu pai *Òṣùmàrè* me mostrasse que estava contente como tudo se sucedeu. Dentre os momentos que me recordo, lembro que de quando o *bàbá* pediu para que meu *Òrìṣà* se ajoelhasse em frente a um alguidar com água para que pudesse apanhá-la com a boca e esguixar no público, como uma forma de compartilhar o seu *àṣẹ*. Esse momento foi capturado pelo Rodrigo Zaim, pela Figura 15.

Figura 22 - Òsùmàrè no *siré*<sup>87</sup>

Fonte: Rodrigo Zaim

Estar recolhido sob o cuidado da comunidade me fez compreender que o roncó me colocou junto ao meu *Òrìṣà* como protagonistas do meu processo iniciático. Como disse anteriormente, o terreiro é um espaço de cuidado que se opera fundamentalmente pela troca. Quem está fora do quartinho-de-santo, trabalha para que os recolhidos e os seus *Òrìṣà* tenham a melhor experiência no processo de recolhimento. Trabalham para que as liturgias possam ser realizadas, os fundamentos sejam organizados e tudo no que tange à função seja feita da melhor forma possível. Portanto, abians, iaô, egbomis e lideranças da casa fazem com que o cuidado seja eficiente.

O papel do recolhido é se entregar aos cuidados da comunidade, é operar o outro lado da troca, que *Èṣù* exige que seja equilibrado, o receber o cuidado da comunidade. Estar recolhido também se coloca na condição também do autocuidado. Afinal, mesmo que por necessidade, quem entra no roncó está lá também para se autocuidar, a promoção da individualidade. O autocuidado é perceber que por ser um momento único é se entregar o máximo possível ao processo. O *roncó*, como já dito, convida que o recolhido se desligue do mundo externo, até mesmo das desavenças que existem na comunidade, pois estando ali dentro, nada disso deve importar. Dentro do *roncó*, não existe grande responsabilidade sobre o que ocorre do outro lado da porta, pois a gestação de uma nova vida implica como o maior papel o se entregar e confiar.

Tais recomendações fazem com que a experiência de se iniciar sejam únicas, porque conduzem o recolhido a prestar atenção em cada nuance dos sentimentos que o quartinho proporciona. Eu por exemplo, por vezes, sentia que o tempo não passava, pois estava sem

<sup>87</sup> Acervo Pessoal, registro do Rodrigo Zaim.

referência de hora. O fato de estar sem celular também me pôs a pensar sobre minha dependência da tecnologia digital para viver. Ao me desligar do mundo exterior, principalmente do meu principal meio de comunicação que era o celular, fez-me conectar com a minha espiritualidade e com a minha irmã de santo.

A estadia do no quartinho não foi confortável, muito porque eu estava deitado em uma esteira de palha sem acolchoamento, o que me fazia ter dificuldade para dormir e ter dores no corpo. Porém, compreendo que esse é um fundamento que precisa ser seguido, afinal de contas isso faz parte do processo iniciático. Confesso que a curiosidade em saber o que se passava fora do quartinho também era grande.

Portanto, a experiência do cuidado e do autocuidado no roncó foram importantes para compor o meu entendimento sobre o que é o cuidado no roncó. Principalmente, auxiliou-me a pensar nas trocas que processam dentro da comunidade e as construções das relações de confiança, que são fundamentais no âmbito do recolhimento. Compreendi que fui protagonista junto ao meu pai no processo de iniciação foi fundamental para compreender que existe o tempo do cuidado, hora cuidando e hora sendo cuidado.

#### 4.2 Comunidade e a Tentativa de Reciprocidade

*Então, eu acredito que ser um Bábálórísá dentro de um ilê, é essa responsabilidade de manter tradições e adaptar o quanto for necessário pra que isso seja de uma forma quase que vitalícia. Porque é... se candomblé é o conhecimento, o conhecimento ele é mutável, o conhecimento ele não consegue ficar numa forma, né? Então, eu acredito que a adaptação também seja uma qualidade. E adaptação no sentido de assim, conseguir fazer, né?.. É... essa condição de equilibrar, né? Entre o que é tradicional, o que não dá pra mudar porque senão a gente perde a essência e aquilo que dá pra gente adaptar, melhorar e qualificar. Então é essa a acho que é a minha função maior como o Bábálórísá. (Bábálórísáde Esu, 2023).*

Com exceção daqueles e daquelas que já nasceram no seio do candomblé, os motivos para se iniciar para o Òrişà são muito particulares, mas conforme verifiquei por meio da pesquisa de campo, giram em torno da seguinte frase que circula no terreiro: *ou se inicia por amor ou pela dor*. Pelo amor, como foi o meu caso, penso que sempre ocorre de uma forma parecida segundo o que ouvi em campo: ocorre-se o contato com a casa, prestigia-se a festa, participa-se das funções e depois conclui-se se a casa é o lugar certo para realizar a iniciação, não necessariamente nessa ordem. A princípio essa frase, fora do contexto do terreiro, expressa uma espécie de imposição, pois se o Òrişà quer ser feito e os filhos se recusem, ele

irá puni-los. Entretanto, nunca há imposição, o sentido de “dor” muitas vezes se relaciona com a necessidade de se iniciar e receber a $\tilde{s}$ e para resolver o problema que aflige o filho.

O candomblé é um espaço de cuidado e orientação, logo, quando é um dos caminhos da pessoa, por meio do jogo de búzios, o Òri $\tilde{s}$ a orienta o que é melhor a se fazer, caso seja se iniciar, ele informará. Em entrevista, uma das lideranças da casa me explicou como ocorreu o seu processo de iniciação para o Òri $\tilde{s}$ a, no caso dele a iniciação se mostrou o melhor caminho para a cura de uma doença.

Mas se deu com catorze anos meu vô morreu. E quando ele morreu, acendeu em mim uma doença muito rara chamada leucopenia e essa leucopenia me deixou muito mal da saúde mesmo, né? E nada me curava e enfim... não tinha muito o que fazer. E aí, nesse de nada me curar... parece que eu tinha um sentimento muito grande na minha vida que eu iria morrer. Mas, eu queria muito é... mexer com Òri $\tilde{s}$ a, mas a minha mãe não deixava muito com medo de eu me tornar meu avô e essa coisa toda. E aí, eu me lembro que houve uma época em que eu estava muito doente, muito doente. E aí, uma época de Carnaval em dois mil e cinco, né? No Carnaval de dois mil e cinco. E eu estava prestes a completar então quinze anos e eu fui e entrei... em é completar dezasseis anos. E aí, eu fui é... falei pra minha mãe que eu queria passar um carnaval aqui em São Paulo. Pedi pra ela um dinheiro pra eu passar esse carnaval vim pra São Paulo aqui eu tinha meus primos né? Primos é... da minha mãe, na realidade, né? Que eu não tenho primo. E é... eu fui pra uma casa de candomblé, né? Meu primo era Ogã de uma casa, eu joguei com ele como pai de santo né? O meu pai-de-santo de fato, *Odébi*, né? É... que era um homem, é... ele se dizia travesti, mas é... para os parentes, né? Para os filhos de santo, ele gostava de ser chamado Renato. Então, tinha essa coisa toda ali já colocada. E ele jogou pra mim e disse que eu tinha que iniciar no candomblé, porque o candomblé ia trazer uma vida pra mim. E aí eu me iniciei no Candomblé, meio que sem minha mãe saber e sabendo, né? Veio, correu, tentou dizer não, mas foi assim, minha iniciação ela se deu uma necessidade, né? (*Bábálórisáde Esu*, 2023).

Muitas vezes as pessoas chegam até o candomblé pela necessidade de mudança, a respeito de uma situação no âmbito da vida que já está insustentavelmente ruim: seja financeira, de saúde, espiritual, ou até mesmo legado ancestral. O que os mais velhos do terreiro falam é que Òri $\tilde{s}$ a não pune ninguém, pelo contrário, Òri $\tilde{s}$ a representa a energia de vida, o que significa que trabalham para o bem do seu filho. Analogamente, a necessidade de se iniciar, quando pela dor, assemelha-se à situação de uma pessoa doente que precisa de medicamentos para se curar. Por exemplo, não se trata de uma doença causada por um vírus utilizando antibiótico, pois seria ineficaz. De mesmo modo, o remédio para um determinado problema pode ser a iniciação para o Òri $\tilde{s}$ a. Igualmente na área da saúde, o jogo de búzios funciona como uma ferramenta de consulta, o qual orienta, por meio do diagnóstico, a melhor solução para o problema, seja um banho, ebó, bori ou iniciação.

Conforme Knauth (2014, p. 91) “A doença e a cura aparecem como os principais fatores responsáveis pelo grande número de fiéis que as religiões afro-brasileiras congregam. A cura, além de ser a demanda mais frequente, é também um dos motivos principais de

conversão dos fiéis.” Um Dado interessante do campo é que quando conversei com pessoas que se iniciaram para o Òriṣà por conta de questões de saúde, a maioria disse que procuraram médicos, fizeram tratamentos e tomaram remédios, mas que nada disso foi capaz de curar o problema e que somente curou ou se tornou possível de remediação após seguir a recomendação do jogo de búzios.

[...] falou que eu tinha caminhos abertos para a mãe-de-santo e que quando eu voltasse pro terreiro dele eu ia voltar grávida e que essa... e que eu ia ter uma filha, não menti pra mim, ele falou que eu ia ter uma filha e aí eu já estou contando a história da Dienani, né? E que essa filha ia ser especial, eu ia ter muitos problemas com a sua filha se eu não raspasse ela. Que o melhor era nascer e eu e eu já tivesse raspado. Eu muito rebelde ignorei ele. Falei: “Ah que o quê? Não vou nada, sabe? É muito dinheiro, muito tempo pra ficar”. Porque naquela época eu ficava vinte e um dias recolhido, né? Ficava vinte e um dias lá recolhido. É... eu falei não, não vou ficar e teimei. E aí começa a história da Dienani. Ela nasceu surda bilateral profunda. É... ela tinha muitos, muitas apneias, ela tinha um sopro no coração importante... que ela respirava você ouvia (o chiado da respiração) desde bebezinha. Então, a médica dela pediu pra mim prestar muita atenção nela, que era perigoso ela morrer. Então desde pequena ela dormia comigo e assim foi. Então ela nasceu com o irmão já raspado.

[...] E aí, com doze anos ela falou pra mim: “Eu quero de presente fazer o santo.” E aí meu filho já era ifaista. E aí, eu liguei pra ele, pedi: “Joga u opelê aí pra mim que a sua irmã quer fazer santo e eu não quero.” E tudo, com essa peleja de novo, nem, nem, não quero, não quero, não quero. Ele jogou, falou que ia fazer o nosso ori. mas que não ia resolver o problema não, que precisava raspar. E que o Òriṣà estava dando um ano pra nós duas nos organizarmos em termos de dinheiro, e pra raspar o santo. Isso foi em dezembro. Então, nós começamos... Eu aceitei né? E logo em seguida a gente achou um pai-de-santo, porque Nanã não respondia qualquer pessoa. Aí respondeu, durante esse um ano a gente se organizou financeiramente e de vida porque é um um transtorno, né? E aí, ele se organizou pra ir fazer, né? Na época o Diego era casado com uma mulher de Nanã também... era casado com a mulher de Nanã. Então, nós nos organizamos pra nós quatro fazermos. O Diego dá obrigação de sete anos, porque aí ele se transformaria em um pai-de-santo, que estava com as obrigações dele todas atrasadas. Ele não queria mais saber de candomblé e nesse um ano todas as vezes que eu pensava que eu não queria, a Dienani falava pra mim: “Oh cuidado, eu vou morrer, se eu não raspar só eu vou morrer, é isso que você quer?” Então eu resolvi por pressão mesmo que eu ia fazer o porque imagina minha filha morrer de jeito nenhum e aí fizemos o santo. (*Iyá jibòná* de Nanã, 2023).

Nos relatos acima, percebe-se que as principais lideranças do terreiro encontraram o caminho do àṣe no candomblé como a possibilidade de mudança de vida, procurando solucionar problemas graves de saúde. Em conversas com a minha mãe-de-santo, quem eu trago acima contanto um pouco da sua história de vida, conta que Òriṣà sempre adotará a melhor estratégia para que possa cuidar do seu filho. Muitas vezes, mesmo as pessoas tendo caminho, os Òriṣà tem a paciência necessária para fazer com que o filho chegue onde precisa chegar. Quando se chega no limite o qual se evidencia um risco de vida, certamente, o recado será direto e explícito.

Porém, como dito, tudo se trata de escolhas, não existindo uma relação de causa e efeito entre o recusar a se iniciar e o problema que acomete o filho, pois justamente o problema é anterior e a solução é posterior. Mesmo que a iniciação seja uma opção e não uma imposição, quando se chega no limite e uma grande perda possa ser iminente (como a vida), penso na completa ansiedade que é receber essa orientação. Independente da época, a iniciação para Òrìṣà exige um custo muito alto, para além de que antigamente era comum que os filhos ficassem recolhidos por vinte e um dias. No caso das lideranças, a sorte estava lançada, porque pessoas mal intencionadas existem e o pai que orientou a iniciação poderia ser uma dessas. Muito se discute em comunidade sobre pais e mães de santo que buscam viver do àṣẹ à caça de filhos de santo, a fim de extorquir o dinheiro. De uma modo geral, se recolher ao roncó exige que o filho abra mão de tempo e dinheiro, o que torna essa decisão mais difícil de ser feita. Quando algum problema, sobretudo os mais complexos e delicados tais como da saúde, está em jogo, penso que a chance de se cair em ciladas seja maior.

Fora do contexto da urgência, os discursos que ouvi dos membros quando consultaram o jogo de búzios, é que o Òrìṣà escolhe a casa em que ele quer ser feito e tratado. Independentemente dos motivos para a aproximação com a casa, o que há é a solicitação de cuidado dessas ancestralidades - uma vez que muitas delas estão presentes em algum segmento da família. O que ocorre é que os ancestrais abrem caminhos e possibilitam que o seu filho ou filha chegue onde precisa. Quando conversei com uma mais velha durante os afazeres na cozinha, ela me contou que os Òrìṣà sempre tecem caminhos que somos capazes de seguir - muitas das vezes - caminhos difíceis, mas que realmente levam onde precisamos e seremos felizes ou onde nos tornaremos pessoas melhores.

Nessa situação, o filho tem a possibilidade de viver o abianato e analisar se a comunidade em questão atende as suas expectativas, tanto é assim, que no *Ilé Maroketu Asé Ominarè* aconselha-se que os filhos vivam um tempo como abians.

O processo de iniciação e obrigações impõe muitos desafios aos recolhidos. Tanto por amor quanto pela dor, ao dizer que se quer iniciar deve-se pedir a Èṣù a possibilidade de organização. Em conversas no dia-a-dia do terreiro, percebi que a maior preocupação dos filhos é com as questões financeiras, afinal de contas, iniciar-se para os Òrìṣà exigem dinheiro, tanto para a compra dos fundamentos, quanto para pagar a dafa da mãe ou pai-de-santo, porque Èṣù exige sempre o preço justo pelas trocas, dafa (sacrifício financeiro) de manutenção e compras dos alimentos e fundamentos. No caso do Ilé, a maioria das pessoas são trabalhadores, portanto, a questão financeira se transforma em uma preocupação sob a

pergunta: *será que darei conta financeiramente de fazer a iniciação/obrigação?* Nesse sentido, a ansiedade se configura em um sentimento muito recorrente nos filhos e filhas que escolheram se submeter ao processo iniciático, como se evidencia no relato abaixo.

“Ah, ansiedade! Ah, é isso! Eu sou uma pessoa muito, muito, muito ansiosa. Então, tanto na iniciação, quanto na obrigação, é... a minha ansiedade já começa antes com o dinheiro, mas é quando eu consigo resolver isso. A minha ansiedade vem e eu só me sinto em paz depois do siré.” (Iaô de Otin, 2023).

Para além da ansiedade, outro fator é muito importante no processo de recolhimento, justamente a relação de confiança com o sacerdote ou sacerdotisa que será responsável por cuidar do *ori* do recolhido. Todos os preparativos ficam sob a responsabilidade do zelador, o que gera uma grande expectativa no filho-de-santo, tanto na gestão financeira dos recursos despendidos para tal, como nos quesitos de organização pré, durante e pós recolhimento. O que ouvi da comunidade em conversas corriqueiras é que existem zeladores que não são confiáveis e/ou organizados e por isso, é preciso tomar cuidado a quem se entrega a cabeça para cuidar. O que notei, é que o universo do candomblé, o nome do sacerdote ou sacerdotisa é muito importante, não é incomum entrar discursos dos tipo: *sabe pai fulano, ele é marmoteiro! Não confie nele!* Marmoteiro seriam os pais e mães-de-santo que não honram as tradições e se afastam das liturgias dos fundamentos obrigatórios no culto.

O que pude perceber é que as saídas públicas dos filhos, no último ato do recolhimento, é comum encontrar sacerdotes de outras casas que vem prestigiar o evento. Esse também é um momento que essas pessoas de fora observam e também avaliam as dinâmicas da casa, com um aspecto de curiosidade. Eu diria que a saída de santo também é discursiva, pois diz muito sobre a organização da casa. Se a palavra é importante no candomblé, o nome que se carrega e é conhecido nas interrelações entre os terreiros também é.

Estar recolhido significa experienciar o contato com a ancestralidade e também promover o afastamento com o mundo externo ao terreiro. Não se tem notícias do que acontece lá fora, perde-se a referência de horas, afasta-se de aparelhos eletrônicos e de comunicação, portanto se entrega inteiramente ao processo. Dentro do roncó deve-se entregar-se aos cuidados da comunidade. Nesse terreiro, os recolhimentos não passam de uma semana, pensando justamente na vida dos filhos de santo. Tal decisão leva em conta as dinâmicas da vida em um país capitalista e racista, as pessoas, sobretudo as negras, não podem e não tem condições de se afastarem vinte e um dias de suas vidas, pois as

consequências podem ser pesadas, como perda do emprego no caso dos assalariados, a redução da renda dos autônomos ou até mesmo a perda de aulas dos estudantes. Em muitas casas, tais atitudes podem ser vistas como quebra das tradições, porém na comunidade isso é visto como uma adaptação necessária aos tempos em que estamos inseridos.

O ronco e o recolhimento sempre gera uma grande expectativa no filho, sobretudo porque é o momento em que se entrega aos cuidados da comunidade. Quando se trata de iniciação, a expectativa é ainda maior, uma vez que não iniciados não podem adentrar o quartinho de santo. O que se espera é que nesse momento de contato com a ancestralidade e conexão com o Òriṣà saia-se renovado, cheio de àṣe e com os caminhos abertos à prosperidade. Pode-se constatar o sentimento de cuidado pela fala de uma das filhas de santo quando se iniciou e qual foi a sua impressão sobre o ronco.

Eu via as luzes assim na parede, da vela, sabe? A luz da vela na parede, aquilo me dava um medo, assim, que eu não sabia explicar. Eu tava... tinha momentos que eu me sentia um pouco assombrada. Mas eu também me senti muito cuidada, sabe, assim? É... eu senti que receber minha comida no prato, sabe? Receber... as pessoas perguntarem se eu estava com vontade de comer alguma coisa. Foi um momento muito bacana. Eu me senti muito cuidada, né? Então... é muito legal, porque na vida do dia a dia, né? A gente tem que se virar, a gente tem que fazer as coisas por a gente mesmo, né? E aí quando a gente entra no Sabaji, é... as pessoas estão ali pra cuidar da gente, sabe? Eu senti também que a espiritualidade também estava cuidando de mim. E... essa palavra, ela marca muito né? Cuidado tem tudo a ver também com o candoblé, né? Além de família, né? Então, eu me senti muito cuidada em todo momento. Muito muito, muito cuidada por todos os lados e todos os sentidos. (Iaô de Nanã, 2023).

Estar dentro do ronco também significa perder boa parte autonomia, por se entregar aos cuidados da comunidade, principalmente aos do zelador. Não se tem permissão para buscar a comida, a água para beber ou sair com frequência desse espaço sagrado. Normalmente, sempre há um filho ou filha-de-santo disponível para que essas necessidades sejam sanadas.

O que se diz é que após se iniciar o filho se torna um altar do Òriṣà, onde se acende uma fagulha dessa força em seu corpo. A partir desse momento, Òriṣà e filho caminham juntos se tornando um. *Mas o que muda diante disso?* Segundo os mais velhos é a agência do corpo - o que implica em deixar-se ser cuidado pelo santo. Ao que me parece, a relação entre o filho e o Òriṣà é construída, ambos se conhecendo, entendendo os limites, como uma dança que se inicia descompassada e conforme se compreende o ritmo um do outro se adequa em harmonia. O desafio é compreender que o Òriṣà tem uma visão ampla das situações, que por vezes não é entendida pelo próprio filho. É nesse ponto que se criam os primeiros conflitos,

no âmbito da fé. *Como confiar se pela racionalidade tal orientação não parece certa olhando para o agora?* Esse é o descompasso da dança, deixar-se ser cuidado, confiar no cuidado dessa força que divide o corpo com o filho. Quando a entrevistada fala sobre o cuidado que parte da espiritualidade é desafiador acolher o que foi proposto, principalmente no exato momento da orientação, não faz nenhum sentido. Ao se iniciarem, os filhos no *Ilé Maroketu Asé Ominarè* recebem um jogo exclusivo de quatro búzios, que responde perguntas que o filho faz sobre a sua própria vida. Ouvi diversas vezes de alguns filhos que ao jogar e pedir orientação não ficaram satisfeitos com a resposta, e fizeram o exato contrário do que saiu no jogo, em resumo as consequências foram realmente negativas - e descobriram que realmente não tinham a real dimensão das situações em questão.

Nessa mesma entrevista, obtive um dado importante sobre o sentimento de se entregar aos cuidados de alguém sob a perspectiva de uma mulher negra.

No momento que eu gostei, gostei muito. Foi provocador porque eu tenho uma sensação, né? Eu acho que é uma coisa que socialmente as mulheres negras e principalmente retintas como eu tem muito essa demarcação social de cuidar do outro, né? As mulheres negras de pele escura, principalmente, são aquelas que estão sempre cuidando, é aquela tia, aquela vó que tem que saber fazer uma comida muito boa, que tem que servir uma experiência muito boa pro outro, né? E é essa criação que eu tive. Mas em contrapartida, É... ali recolhida eu não podia fazer nada por ninguém, eu não podia cuidar de ninguém a não ser de mim mesma. E é essa a proposta do Candomblé. Candomblé fala, primeiro você cuida de você. “Está tudo bem com você? Sua cabeça está boa? Está bem alimentado? Tudo bem? Beleza.” Depois você pensa no outro. E aí foi muito bacana nascer de novo dentro deste contexto... dentro do contexto que eu primeiro cuidei de mim e depois eu penso no outro. Porque seria muito incoerente eu nascer de novo tendo que cuidar de todo mundo e não podendo cuidar de mim, porque não é essa a proposta, né? Então foi provocador, mas pra mim trabalhou dentro da coerência assim, sabe? Foi ótimo. Adorei, mas um acúmulo geralmente eu estou cuidando. (Iaô de Nanã, 2023).

Passos (2020), como já citado, entende que o cuidado é uma necessidade do ser social, portanto, uma necessidade humana. Entretanto, quando se aciona raça e gênero essa definição toma outros sentidos, os quais são problemáticos. O cuidado como necessidade humana, configura-se como uma marca colonial de subalternização de pessoas negras, sobretudo mulheres negras. Tenho convicção que uma das profundas marcas do racismo que desumanizou pessoas negras ainda reverbera em seus psicológicos - o que talvez não estabeleça os limites entre o cuidado e a subserviência. Uma discussão interessante que Passos (2020) traz é a discussão sobre o cuidado e a mulher negra, sobretudo quando se intersecciona com as questões de classe. “No caso das mulheres negras, a intersecção entre gênero, raça e classe vai levá-las a permanecer na execução do trabalho doméstico e de cuidados, não só como uma relação de extensão da esfera reprodutiva, mas estabelecida e

demarcada pela colonialidade.” (Passos, 2020, p. 118).

Com base em Collins (2019) e hooks (2019) pensando o cuidado, o ronco se transforma em um elemento e cedia a possibilidade de uma experiência de combater as imagens de controle impostas às pessoas negras, as quais as colocam no lugar da subserviência e com exclusivamente operadora do cuidado, mas nunca como um corpo digno de recebê-lo. Como dito pela entrevistada, naturalizou-se que mulheres negras ocupam o lugar da realização do cuidado, mas nunca no lugar de serem cuidadas. O *ronco*, para entrevistada, subverte essa lógica, sendo que para ela houve um deslocamento e a desses lugares sociais, porque deslocou o lugar de pessoa que cuida para pessoa cuidada, desnaturalizando o que está posto como inerente. Entendo que tal experiência se encontra no âmbito das trocas justas que Èsù propõe, afinal, mesmo que momentaneamente, recebe-se o pagamento por essa subversão à estrutura racista e misógina.

A ideia de que tem-se que dar conta de tudo sozinho foi um dado interessante que observei em campo, principalmente na figura do Bábálórisá. Como expus no capítulo em que trago a história de fundação do terreiro, em sua narrativa, percebe-se que ele sempre foi uma liderança reconhecida em todos os espaços religiosos que frequentou. Tal como uma liderança, assumiu responsabilidades muito jovens, e cuidou de muita gente, seja na religião ou em sua profissão enquanto enfermeiro. Cuidar se tornou algo recorrente em sua vida, mas, por outro lado, ser cuidado, não. Constata-se isso em suas palavras descritas abaixo.

Quando eu me abro pra ser cuidado, é uma abertura muito difícil. Mas eu sempre me coloco como uma pessoa que estou, não só pra aprender, mas pra tentar ver o que eu quero pra mim e o que eu não quero. Então sempre fui colocado nesse lugar: “Se eu faria diferente? Se eu faria daquele outro jeito?” Então eu acho que eu nunca consegui me deixar ser cuidado realmente, sabe? Apesar da iniciação... só foi isso que aconteceu, porque eu não sabia o que estava *rolando*. não tinha parâmetro de comparação. Agora tem muito parâmetro de comparação, né? Então, eu acho que cada dia está mais difícil de me deixar sempre cuidado. Tanto que eu já estou pensando na minha obrigação de vinte e um anos e estou querendo aqui arquitetar o que cada pessoa vai fazer... O que eu acho que dá conta de fazer bem feito. Então, eu estou querendo dominar todo o processo, apesar de ir em terapia eu estou tentando trabalhar essa coisa de não tentar dominar tudo, não tentar ser mandão e tal. Mas, é... eu acho... cada vez que o tempo passa, eu estou sendo menos cuidado, né? Deixando-me cuidar menos. E eu acho muitos clientes quando eu tenho que cuidar porque pra mim isso é muito fácil. Não só por eu ser um profissional do cuidado, é... eu sou enfermeiro de formação com mestrado, doutorado e muita experiência prática. Então pra mim cuidar é muito bom, muito gostoso, muito fácil, faço isso sozinho, tranquilo e feliz. É... mas, cuidar dentro do axé é muito mais fácil ainda. Pra mim é muito confortável. (*Bábálórisá de Esu*, 2023).

Aprigio (2022) aponta para muitas problemáticas a respeito da construção das masculinidades negras, pois essas também são perpassadas pela violência racial. Pergunto-me

se essa dificuldade de ser cuidado é proveniente do racismo. Um traço dessa masculinidade é se colocar no lugar da pessoa provedora, como arrimo. Tal postura aparece em discussões no terreiro no cotidiano pelas atitudes do próprio Bábálórisá. Em uma casa alugada com três andares, ele não solicitava ajuda financeira dos filhos para ajudar a pagar as contas, sob a afirmativa de que compreendia a situação financeira dos filhos, sobretudo por conta da pandemia, que desestabilizou financeiramente muitas pessoas. Entendo que isso seja uma postura problemática dentro do terreiro que se constitui e se estabelece pela troca de cuidados.

A facilidade em cuidar e a dificuldade de ser cuidado também aparece nos discursos de outras pessoas negras os quais ouvi durante a pesquisa de campo. Ao que me parece, o racismo perpetua comportamentos que vão na linha oposta do que dizem as sociabilidades comunitárias.

Entendo nesse sentido, com base nesses relatos, que pessoas negras têm ônus nessas trocas afetivas. Primeiro porque a colonização roubou até mesmo a sua dignidade e humanidade (Noguera, 2014; Munanga, 2020) e segundo, porque o racismo ainda introjeta que somos indignos de receber cuidados, justamente porque essa prática é o que nos humaniza. Em espaços aquilombados que tem o compromisso de cultuar a ancestralidade e divindades milenares, entendo que é necessário equilibrar essa troca, cedendo aos cuidados. A experiência de pessoas negras por serem atravessadas pela violência, impõe um sentido de força e resistência que pauta as relações e entende a prática de receber cuidado como algo menor.

Não ponho em pauta o autocuidado, pois esse também é importante, mas o receber o cuidado do próximo. Receber cuidado da comunidade, significa se expor e confiar. Mas como confiar verdadeiramente, se o racismo antinegro coloca a sociedade como um forte inimigo, onde pessoas negras precisam o tempo todo estar de guarda. O racismo impõe um discurso de completa desumanização, e conforme aponta Passos (2020), o cuidado humaniza. Portanto, quando se é negro, deixar-se ser cuidado também é uma forma de combate ao racismo, pois subverte o lugar de doação sem retorno e também cobra pelo que é oferecido. Cuidar é nutrir a comunidade e ser cuidado é ser nutrido por ela.

*A dificuldade de ser cuidado seria uma dívida para com Esú?* Na minha perspectiva parece que sim. Afinal, conforme discuti anteriormente, cuidado é trabalho e quando operado na lógica de Somé (2009) sobre a comunidade e também sobre o que nos conta Esú sobre as trocas justas, parece-me que a comunidade ainda não deu a devida importância dessa filosofia no que diz respeito a divisão do cuidado no terreiro.

Conforme falei, pessoas negras tendem a cuidar mais do que serem cuidadas e quando se trata das lideranças da casa isso se torna mais evidente. A resistência do pai Diego em receber ajuda financeira para custear a casa é uma questão, porém o fato dos filhos e filhas não terem se mobilizado e se dispor a diluir os custos, tal como ocorre em outras casas também é uma questão que me chamou a atenção. Compreendo que a filosofia de Èṣù sobre a troca justa passa pela reciprocidade que trago neste texto, nesse caso, parece-me uma grande tensão: primeiro o pai-de-santo não onerar os filhos e segundo ser onerado devido ao crescimento e custos que um terreiro tem em ser sustentado na tentativa de cuidar da comunidade. *Mas quem cuida do pai-de-santo?* Enquanto homem negro, a visão de pai Diego seria a de não falhar perante a comunidade, porém Somé (2009) lembra que estar em comunidade significa dividir dons, onde todos devem contribuir e ser retribuído. No que diz respeito a comunidade para liderança, cuidado também significa se adaptar às condições especificidades dos membros da casa, tais como medidas que promovam os direitos humanos dentro da comunidade, afinal, como afirmado por Passos (2020) o cuidado é humano. Incluir pessoas com deficiência de uma forma efetiva também passa pelo universo de críticas que com toda certeza Èṣùfaria a sua morada. Num espaço de muitas pessoas, pouquíssimas sabem libras e se comunicam com a Ìyálàse da casa, o segundo cargo mais importante do terreiro. Portanto, o que pude compreender sobre o cuidado em comunidade é a tentativa de reciprocidade em relação à essas práticas, afinal recolhem-se pessoas ao sabaji e há pessoas fora do quarto cuidando dessas pessoas, ou seja, uma lógica circular de cuidado. Porém o que há problema é justamente o não alcance efetivo dessa reciprocidade, afinal problemas nesse ciclo, os que aponte ao longo da dissertação.

Outro ponto interessante sobre o cuidado no candomblé, é que ele, assim como as tradições, se atualiza. Vansina (2010, p. 140) ao abordar a tradição oral e sua metodologia diz “As tradições requerem um retorno contínuo à fonte.” Essa citação serve como ponto central para tensionar um dado que aparece frequentemente no campo de pesquisa, atualização do cuidado e também da tradição. *A tradição é transmitida, como aponta Rodrigué (2009), mas ela se atualiza? se sim, o que se atualiza e qual o limite dessa atualização?*

O que percebi ao longo dessa caminhada de pesquisa é que o ronco pode ser interpretado pela perspectiva de tempo. Na nação Ketu, todos e todas que querem se iniciar para o Òriṣà precisam, obrigatoriamente, passar pelo rito de passagem dentro desse útero. A minha grande inquietação sobre a experiência do recolhimento, ainda mais após o meu processo de iniciação, era se a experiência passada das lideranças da casa são e foram

referência para condução do recolhimento dos seus próprios filhos e filhas.

Ao que me parece o tema da atualização do cuidado e da tradição se justifica pelas experiências anteriores das lideranças da casa dentro do ronco e no dia-a-dia do próprio candomblé, sejam iniciando ou mesmo pagando as obrigações. De fato, esse é o parâmetro de comparação para a melhoria da experiência no processo de recolhimento e também das dinâmicas internas da casa. Em entrevistas uma filha de santo conta que

Uhuh. Eu acho que é super possível sim ter atualização. E eu acho que o Bábá segue nesse caminho, né? De ter as atualizações, de tirar ali algumas coisas que de fato, não fazem sentido, mas sem perder a tradição, né? Porque tem coisa ali, que de fato, é mais uma tradição. Igual é... Uma coisa que minha avó falava muito, é... “Não... Desvira o chinelo da pessoa que se não a pessoa passa mal.” É... Eu não podia abrir guarda-chuva dentro de casa, nem varrer a casa de noite. São coisas, assim... que não fazem... não fazem sentido, mas sempre não tem ali por uma tradição. Então, né, eu acho que pode sim ser essas atualizações. Eu acho que o Bábá faz isso bem e também entendo que tem coisas que podem se manter também só pela tradição ou como podem ser tiradas. Pra ter uma melhora das dinâmicas da comunidade, né? Eu acho que tudo o que pode agregar na melhor dinâmica, pode agregar na melhor experiência, que tem ali possibilidade de ser mudado e que o porquê de ser mantido não tem um embasamento, pode sim ser alterado. Mas algumas outras coisas, assim, pode ser mantidas ali pela tradição, né? Então é... eu acho que tem esses dois pontos... Eu também acredito que... quando a gente vai ali... adaptando essas adaptações, porque são, é... Vão surgindo novos problemas, por exemplo: “Aí, esse esquema aqui tem algumas coisas que podem ser adaptadas”. Aí, você faz uma adaptação, essa outra adaptação vai ter é... conflitos, ali Vão ter algumas outros problemas dessa situação, que você vai ter que equilibrando. Então, acho que é... possível sim, mas que é uma adaptação constante, porque sempre vai ter uma coisa ou outra que vai desalinhar, que vai precisar ser repensado. Na verdade, eu acho que é, até por isso que é mais fácil para as casas, não... Não é movimentarem muito nessa parte, porque acaba criando outras coisas. Você vai ter que reformular esse modelo. (Iaô de Otin, 2023).

O grande tabu dentro do candomblé é a respeito das tradições e sua perpetuação. Como eu disse anteriormente, muitos sacerdotes pedem a credibilidade perante as outras comunidades por fugirem demasiadamente das tradições e do se espera como adequado na condução das liturgias. Exemplo muito frequente, são casas que permitem que homens dancem para *Naná* no Siré, um interdito fortíssimo e visto por muitas casas como um grande desrespeito a essa *Òriṣà* tão antiga. Por outro lado, a não atualização do cuidado e tradição corre-se o risco realizar o culto de uma que não seja eficiente. A reprodução de práticas litúrgicas sem que se conheça o seu real seu fundamento incorre no desrespeito à tradição, por estar reproduzindo algo que seja inútil ao culto. Retomo Vansina (2010) para dizer que é preciso conhecer a fonte. Em um outro relato o Bábálorisá da casa tensiona a reprodução da tradição sem conhecê-la realmente, dizendo

Mas tem uma história que se conta, e está até na mídia sociais aí, de uma pessoa que pro filho: “Olha, você pra dar pra Oxum... você tem que dar um omolocô num... é num pote quadrado.” E aí, essa pessoa se questionou: “Poxa, pote quadrado pra Oxum? Meu deus?” Aí foi perguntar pro pai do santo: E aí, pai-de-santo, por quê?” (E ele responde) “É assim que é assim porque meu mais velho fez!” Aí ele foi lá no mais velho dele, que era e o avô-de-santo dele, né? (e perguntou) “E por que que você usou o pote quadrado? Por que usa pote quadrado pra Oxum?” (E ele responde) “É sim porque meu pai fez!” Aí, foi no pai que já era bisavô-de-santo: “É assim porque meu pai...! E foi indo até chegar no tataravô que ainda tava vivo, né. E lá, quase no leito de morte, (perguntou) “Mas eu falo assim por que quebrar só chuva tem que usar o pote quadrado? Fala assim: “Mas porque pra essa Oxum tem usar um pote quadrado?” (e respondeu) “Não, porque aquele dia eu tinha um pote quadrado.” Não tem fundamentação! Aquele dia, aquela necessidade, aquela condição que estava... então, eu acho que muita coisa no candomblé, é... acontece naquele dia, naquela condição, na necessidade que estava ali. Mas não tem uma fundamentação de fato. Tem uma fundamentação de fato. E aí a pessoa tem que entender, porque... enxergar o candomblé de uma forma nua e crua e sem usar o raciocínio lógico, faz que as pessoas criem é... fundamentos, criem é... verdades que são obsoletas. (*Bàbálórísáde Esu*, 2023).

Quando ouvi essa história que o pai-de-santo me contou em entrevista, pude perceber como operam as lógicas das adaptações dentro do culto. *O por quê das coisas?* Não se trata de uma subversão das tradições ou uma rebeldia infundada, mas sim um questionamento que precede a adaptação e proporciona a continuidade frente às condições que se apresentam na realidade. Ser liderança de candomblé também é desempenhar o papel de gestor da comunidade. Kalumba (2004) vai dizer que os sábios são muito inteligentes e que há um tipo que interpreta as tradições de uma forma também racional, trazendo questionamentos pertinentes sobre o que está sendo reproduzido. Penso o Bàbáe às liderança da casa a partir dessa perspectiva adaptam-se à realidade de condições e ao que precisa ser atualizado. Penso que a provocação do babá faz pensar sobre o que é tradição e o que não é, no sentido do fazer litúrgico e dos fundamentos. Ainda acrescenta:

Eu penso muito na coerência, viu? Porque é... Eu estou muito feliz por ser membro e ser um líder de uma cultura que ela é oral, mas a cultura pela ser oral ela requer uma coisa chamada verdade. E se tem um povo no planeta Terra que sempre cultuou a verdade, esse povo é o povo africano de uma forma ampliada, ampliada, sabe, assim? De sul ao norte, leste ao oeste da África, a verdade sempre foi cultivada. Evidentemente que houve é... durante a história várias diásporas africanos o que acabou influenciando a cultura. Então, a mentira... ela entrou pra nossa axé... eu tô dizendo isso tudo por quê? É... muita coisa no candomblé, que é feita até hoje, não tem fundamentação histórica, não tem social, não tem lógica litúrgica! Então se não tem lógica litúrgica, eu como um filho da lógica, da comunicação não tem o porquê eu fazer. Então, pra mim a adaptação, a evolução e essa coisa tudo tem a ver... sim, tem lógica litúrgica? Por que eu faria uma coisa dessa? Qual é a lógica disso, né? Então é.. eu acho que que está muito em cima disso e também estou muito aberto a mudar a ter percepções. (*Bàbálórísáde Esu*, 2023).

O que entendo sobre o que foi dito acima é que a busca pela verdade é também acionar

o àṣe de Exu, grande Òriṣà da comunicação. Se Èṣù é que faz esse intermédio, a presença do próprio Òriṣà nesse terreiro põe em cheque e abala as certezas sobre o que está sendo feito. A busca pela verdade também se alia à coerência da liturgia, afinal reproduzir sem realmente conhecer pode induzir ao distanciamento de Èṣù pela falta de comunicação entre o passado e o presente. Rufino (2019) versa que

[...]a palavra emerge como um ato de responsabilidade, já que, nos é concedida a partir da ação de Exu. Assim, a palavra deve estar comprometida com uma ética, pois, se usada de forma indevida, o seu poder comunicável pode gerar equívocos, confusões e turbulências. Como nos versa uma das máximas dos terreiros: Exu coloca e tira palavras da boca. Esse colocar e tirar refere-se às dinâmicas mobilizadas pelo poder de Exu. As palavras trocadas de boca em boca ou as narrativas não verbais, pontes de comunicação, são operadas sob a lógica das trocas, que são sempre mediadas pela intervenção de Exu. (Rufino, 2019, p. 285-286).

Quando meu informante aciona essas questões nodais para pensar a tradição, é em Èṣù que busca o seu subsídio para questionar o que está posto, uma vez que o próprio Òriṣà provoca, pela sua própria natureza, a questionar o que está posto. Afinal, Èṣù é movimento, àṣe também é movimento e tradição, embebida de àṣe e Exu, também deve se movimentar.

Uma discussão interessante que presenciei estando no terreiro é sobre o sofrimento dentro do àṣe. O que notei a respeito das experiências dos mais velhos quando foram recolhidos em outras casas é justamente essa questão. Lembro que eu dia em uma conversa na cozinha, o Bábá nos disse que um dos sinais uma lógica branca dentro do candomblé é justamente noção que para haver contato com a espiritualidade, precisa-se sofrer e usou o exemplo do banho, dizendo tendo chuveiro não há necessidade que todos os banhos sejam frios, somente quando é necessário. A mesma linha de pensamento se aplica dentro do sabaji durante o recolhimento, lembro que ele contou que em determinadas casas, as comidas oferecidas no bori permanecem no mesmo lugar sem serem guardadas para que os recolhidos comam. Porém, como se sabe, alimentos que ficam fora da geladeira tendem a estragar. Por isso, ele disse que jamais faria isso, pois já presenciou bori em outras casas que fazem esse tipo de coisa.

O àṣe de Èṣù expressa o dinamismo e provocação sobre o que está posto e questiona a própria fundamentação da tradição ou do que está mascarado como tal. Assim como também permite a atualização do que não faz mais sentido. Os recursos e condições disponíveis também possuem o seu grau de contextualidade, como explica abaixo no relato a seguir. Entretanto, compreendo que existe uma linha tênue entre atualizar o que é necessário e a “marmotagem”.

Então, assim... “Ah tem que fazer acarajé igual fazia nossos antepassados, né? No pilão” É sério? Mas nossos antepassados não tinha energia elétrica, não tinha sequer um liquidificador... não tinha as condições que temos hoje. Por que vamos fazer igual antigamente? Sendo que hoje nós já temos uma tecnologia, já temos, né?... Isso é uma coisa, então qual é o problema do acarajé ser de liquidificador? Desde que seja bem frito e seja feito de uma forma adequada? Eu eu Diego, não vejo nenhum problema. Pra mim, o maior problema é eu passar esse acarajé como é ebó ou oferecer para Oyá com mau sentimento, entende? Então acho que a balança que eu uso é a lógica litúrgica e a coerência. Então, eu tenho que ser mais coerente o mais lógico possível. É isso que eu tento, né? Se eu estou conseguindo ou não é outro B.O., mas eu é uma tentativa que sai em cima disso, entende? É óbvio que não faço sozinho. Eu converso com pessoas, entendo, busco, pergunto muito pra minha mãe de santo. (*Bàbálórísáde Esu*, 2023).

A própria mudança e a sua reprodução poderiam ou não ser adaptações, daí a importância dos mais velhos, acredito que eles possam ser o ponto de verificação, afinal como afirma Bâ (2010) são bibliotecas vivas. Como citado, esse é o papel da mãe e do pai-de-santo, como é a figura da mãe Juju. A sabedoria de um sacerdote ou sacerdotisa experiente media o processo de adaptação. No que tange ao sabaji e o recolhimento, os discursos dentro do terreiro me chamou bastante a atenção, às experiências anteriores em outras casas. Com base em dois parâmetros, eu percebo a atualização das práticas de cuidado, a primeira com as experiências de iniciação e obrigação das próprias lideranças, que embora sejam únicas, entenderam que poderia ter ocorrido de uma outra forma, menos sofrida e bem mais organizada; o segundo parâmetro são as funções do próprio terreiro.

Cada função dentro do *ilé* é única, possui seus desafios, suas nuances, sua organização e seu modo de realizar. Pensar a atualização dentro do espaço litúrgico, é interpretar e analisar o conjunto das funções anteriores e compreender o que deu certo e o que precisa de mudança para que tudo ocorra da melhor forma possível. Entendo que essa análise leva em conta muitos fatores, sobretudo, as sociabilidades que se constroem dentro do terreiro. Como toda família, o conflito sempre estará presente, porém o que percebo é que tais desentendimentos não podem e não são maiores que o culto aos Òrișà. As lideranças da casa, sobretudo o pai Diego, gestam o espaço de modo que se confortável a maioria, mas isso não significa a ausência de limites. Tanto que, nesse curto período em que faço parte da família, percebi que os que não se adequam ao espaço saem se desligam do ilé, sejam convidados a se retirar ou por eles mesmo perceberem que as dinâmicas da casa não atendem ao que estão buscando.

O que notei a respeito do cuidado, é que a casa entende o tempo e o espaço que ocupa, assim como também compreende a dimensão dos recursos que possui e que não possui. Em conversa com o Bábano dia-a-dia do terreiro, ele me disse que não poderia deixar um filho recolhido vinte e um dias, porque entende que a vida fora do espaço litúrgico é muito

complexa, sendo que a maioria são trabalhadores. Percebo que essa decisão leva em consideração muito mais que a questão econômica, sendo racialmente consciente, o Bábásabe que ser negro implica diversas dificuldades, incluindo o acesso e permanência no mercado de trabalho.

Atualizar aspectos das práticas litúrgicas significa pensar também no bem da comunidade e nos seus limites, fazer de uma forma em que seja inclusivo a maioria, porém sem perder a essência do candomblé ketu. Por isso, existem os mais velhos como as grandes bibliotecas vivas (Bâ, 2010). Não se cria algo sem que sua ancestralidade saiba e/ou autorize, afinal de contas, essa é a grande função dos mais velhos de santo, orientar as gerações futuras.

Embora haja a necessidade de mudança das tradições e das atividades desenvolvidas, percebo um outro problema recorrente dentro do terreiro, a compreensão do que é ensinado. Como falei anteriormente, o terreiro é um espaço onde todos os sentidos disponíveis são requisitados para que haja a aprendizagem, porém há uma grande dificuldade em relação a oralidade como transmissão de conhecimento. Uma grande questão trazida por Castillo (2010) é sobre os acessos e eu trago agora sobre a mensagem que não é entendida. Transmitir a tradição adiante parece algo linear e tranquilo de se fazer, porém o que há no meio do caminho é justamente a dificuldade de entendimento sobre o “fazer o candomblé”. Uma das situações mais frequentes que vi em campo é a dificuldade de se fazer o que é solicitado. Dado o tamanho da comunidade, as lideranças não podem acompanhar todos os processos e muitas das vezes saem de uma forma que não é esperada, justamente numa casa que fala muito sobre dar o seu melhor. Muitas vezes foram feitas reuniões sobre autonomia dentro do terreiro, pois muitos filhos e filhas ainda erravam muito sobre atividades que foram passadas diversas vezes. A palavra “autonomia” me chamou a atenção. Autonomia no terreiro significa pensar em resolver problemas sem que haja a necessidade da supervisão integral do pai-de-santo ou das lideranças. *Mas qual o tamanho dessa autonomia perante aos fundamentos e também perante a dificuldade de aprendizagem dos filhos e filhas de santo?* Talvez essa resposta esteja mais uma vez na reciprocidade, justamente lógica da circularidade do conhecimento dentro do espaço litúrgico onde os mais velhos ensinam os mais novos, muitas das vezes com mais atenção, paciência e tempo disponível justamente por terem menos obrigações que as lideranças. *Por que digo talvez?* Porque os problemas entre o que é dito e o que é entendido ainda são frequentes. Nesse sentido, o cuidado trazido nessa discussão também passa pela comunidade no que diz respeito à transmissão da tradição, que por vezes não ocorre de forma efetiva pelos mais velhos aos mais novos. Logo, entendo que o

cuidado se remete a atenção e proatividade ao que é aprendido para que seja transmitido de forma eficiente aos que chegaram agora, ou seja, que haja uma comunicação efetiva entre os pertencentes da comunidade para que o cuidado seja recíproco de forma justa.

Portanto, compreendo que as atualizações são orientadas, mesmo com dezoito anos de santo, babá Diego ainda responde a mãe Juju que possui mais de oitenta, assim como o pai Nezinho a orientou e assim pode diante. Como toda gestão, também está passível de erros, exageros e estratégias ineficientes. Tudo isso faz parte do processo de liderar. Gestar o cuidado é uma das garantias que a comunidade continuará sempre viva, enquanto houver a manutenção dos laços. A atualização do cuidado permite que a comunidade se mantenha viva, pois o ato cíclico de se fazer e verificar os pontos positivos e os negativos faz com o que a roda não pare, que o grupo sempre procure se desenvolver, buscando a melhor forma para que as liturgias possam ocorrer a fim de manter o așe circulando.

Portanto, o cuidado e as relações dentro do terreiro almejam constantemente a reciprocidade, porém devido às dinâmicas da própria comunidade, ela não corre de forma efetiva, onde o ciclo da dádiva e troca dos dons ocorra de forma equilibrada. Porém o que me chama a atenção dentro do contexto comunitário do terreiro, é que a constante tentativa para que as relações sejam recíprocas é o que mantém a comunidade viva, dinâmica e se adaptando às mudanças internas. Para que haja candomblé é necessário esforço da maioria em realizar tais trocas, mas não de todos. Tanto é verdade, que há dissidências nessa casa, porém se adaptou da melhor forma possível perante as dificuldades que a ausência de cargos vitalícios já ocupados impõe. Talvez, o grande elo que mantenha a comunidade viva é justamente o divino que também está assentado no terreiro e faz parte da comunidade, divino esse que mobiliza o espaço litúrgico.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa dissertação tive como intuito compreender como se organizam as práticas de cuidado dentro de um terreiro de candomblé. Para tanto, por meio de uma pesquisa qualitativa etnográfica fui a campo no *Ilé Maroketu Asé Ominarè* para estudar como se desenvolviam essas práticas. Em abril de 2021, contatei o *Bàbálórísá* da casa e iniciei as conversas em torno de uma futura visita. Finalmente em setembro do mesmo ano realizei a primeira visita à casa. Em janeiro de 2022, com o início do curso de mestrado, revisito as memórias da primeira visita e somadas às experiências etnográficas para realizar as interpretações sobre o cuidado dentro desse espaço de sociabilidade.

No capítulo um desta dissertação, eu trouxe as categorias e conceitos utilizados para poder desenvolver as discussões aqui propostas. Como percurso metodológico, fui a campo primeiro e a partir dos dados levantados, construí o arcabouço das referências bibliográficas utilizadas nesta dissertação de mestrado. Abordei sobre as questões do corpo no contexto do candomblé e como ele se torna um importante elemento de comunicação, onde a fala e expressões dizem muito, assim como ensinam, pois o corpo no contexto da comunidade também conta histórias. Eu trouxe as questões e problemáticas da oralidade como um dos elementos nodais do contexto dessa religião, assim como abordei sobre as tradições e a possibilidade de adaptação e atualizações. Abordei nessa dissertação, autores clássicos que pesquisaram sobre candomblé por me oferecerem as primeiras impressões sobre essa religião e a sua forma de organização, além também de abordarem em suas análises as casas que são relevantes neste estudo, tais como a Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois. A estratégia nesse primeiro capítulo foi utilizar as referências do próprio campo para decidir qual caminho eu seguiria. Na garagem do terreiro vi expostas seis fotografias das principais lideranças e antepassados daquela família e foi a partir delas que buscamos a histórias desses ancestrais que abriram caminhos para que o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* pudesse existir. Eu trouxe um breve relato histórico sobre a chegada dos iorubás (nagôs) em terras brasileiras, falei sobre a Casa Branca do Engenho Velho, sobre o Gantois, a Casa de Pai Nezinho e Mãe Juju, todos os presentes nas fotografias para explicar as origens dessa casa que vem dessa linhagem tão importante dentro do candomblé de nação ketu. Nesse sentido, de forma singela, esse trabalho foi a primeira sistematização dessa linhagem, sendo uma referência para que outros pesquisadores possam aprofundar as suas pesquisas, caso escolham este terreiro como campo.

No segundo capítulo, inicio os relatos etnográficos. Como primeira impressão, percebi que a casa lidava com os conhecimentos ancestrais de uma forma diferente ao que expressou a literatura especializada em candomblé. Eu esperava que o segredo em torno dos fundamentos fosse rígido e interdito a mim, que cheguei àquela casa como estranho. Desde a primeira função da festa, o *ajodun* de *Nanà*, fui instigado a aprender sobre o candomblé e suas liturgias. No decorrer das funções em que participei fui me integrando à casa e posteriormente, mas num período curto de tempo, tornei-me filho de santo da *Iyá jìbòṅà*. Neste segundo capítulo também trouxe discussões sobre a comunidade e sua forma de organização no culto aos *Òrìṣà*. Busquei trazer a minha perspectiva enquanto corpo que sente, que não somente observa, pois no candomblé, todos os sentidos disponíveis são requisitados e fazem parte do processo do ensino-aprendizagem. Pude perceber que candomblé e cuidado são indissociáveis, pois um não existe sem o outro. Foi a tentativa de cuidado junto à comunidade que fez com que essa religião se mantivesse viva e atuante perante às violências do racismo, sobretudo religioso. O candomblé é festa, é cuidado, é espiritualidade, é educação, é um espaço de sociabilidade que não ignora os conflitos e dissabores entre os membros, pois a própria comunidade entende que isso é intrínseco às relações sociais internas.

Como sempre se fala nessa casa de Exu, as trocas precisam ser justas para que haja equilíbrio. Porém, o que se constata observando a sociabilidade da casa é que Exu exige, entretanto o terreiro “tenta”. Concluo que a palavra “tentativa” seja mais adequada para expressar as práticas de cuidado, sempre se cuida, mas nem sempre se é cuidado de forma devida, justa perante Exu. Com base no que foi discutido, entendo que cuidado é trabalho, é energia despendida e axé que é movimentado. Sendo assim, um grande desequilíbrio, dentre outros que trago nesta dissertação, é a situação da ialaxé que desempenha muito trabalho para comunidade e nem mesmo é compreendida de forma adequada devido a inacessibilidade gerada pela maioria que não sabe Libras.

Outro dado verificado em campo é que as atualizações realizadas nos procedimentos das práticas de cuidado foram estruturadas para proporcionar melhores vivências aos recolhidos e à comunidade. Essas adaptações e novos arranjos se deram a partir das experiências anteriores vivenciadas nos recolhimentos das próprias lideranças do *Ilê*, que pensaram no que seria interessante atualizar pensando nas experiências ruins e boas vivenciadas por eles mesmos dentro do *sabaji*. Por outro lado, aponto para o fato de que as atualizações implicam no risco de comprometer a tradição no candomblé, mas também trago

o parâmetro de limite, que são justamente estabelecidos pelos membros e membras mais velhos. Nesse sentido, adaptação é uma das energias que mais movimenta a comunidade e, com toda certeza, é o que a mantém viva, justamente a adaptação. Adaptar-se significa pensar ativamente as mudanças que são necessárias, entretanto tais mudanças estão na linha tênue entre o não reproduzir o que não faz sentido e o ferir a tradição e os fundamentos do *candomblé* e ser mal falado no mercado de Exu. Sem sombra de dúvidas, as lideranças da casa lidam a cada função com esse desafio, tentando operar na lógica daquilo que a filosofia da sagacidade entende como necessário, atualizar o conhecimento dada a necessidade.

No capítulo três, eu trouxe a minha perspectiva sobre o cuidado a partir da minha experiência enquanto recolhido no *roncó*. Entendo que o maior desafio desse trabalho foi assumir a postura de alguém que inicialmente fala de fora, mas que depois fala de dentro, como um dos membros. Foram quase dois anos de pesquisa, fevereiro de 2022<sup>88</sup> à setembro de 2023, participando das funções, trabalhando na organização das festas aos *Òrìṣà*, sempre sentindo as nuances das relações, buscando os pontos de tensões que fazem parte do dia-a-dia da realidade do *ilé*.

Também busquei trazer a vivência dentro do *sabaji* de uma forma íntima, enquanto recolhido. Senti, sob a perspectiva da primeira vez, como seria a experiência de ser cuidado pela comunidade. Para quem está recolhido, pouco se sabe o que ocorre fora desse útero sagrado, não saber também é uma forma de proteção para quem está recolhido. Justamente porque há a necessidade de entrega para que o renascimento ocorra da melhor forma possível, porém a melhor forma possível, pelo eu ouvi em comunidade é sempre a forma como se dá. Pois ninguém é capaz de se precaver de todos os imprevistos que ocorrem no terreiro durante a função. Enquanto pessoa negra, entendo que ser cuidado foi um grande desafio, pois estar em um lugar afrocentrado, sendo cuidado de forma integral foi uma das experiências pessoais mais impressionante que tive em vida. Sentido de forma menos romântica, percebo que estar no *sabaji* é contrair uma dívida para com a comunidade, ao mesmo tempo que se é pago pela própria comunidade, justamente pela troca de cuidado. Cuidar e ser cuidado movimenta o axé no espaço litúrgico, sempre haverá pessoas recolhidas e pessoas cuidando delas, como uma espiral que ruma sempre sem parar, como sangue que corre nas veias e mantém tudo vivo: pessoas, orixás e ancestrais. Portanto, estar recolhido me fez constatar que minha pergunta de pesquisa de que o axé celebra a troca é verdadeira, pelo menos nesse terreiro em questão.

---

<sup>88</sup> Eu frequento o *Ilé Maroketu Asé Ominarè* desde setembro de 2021, para compor essa pesquisa, rememorei as experiências anteriores ao início do curso de mestrado.

Verifiquei as experiências das lideranças e dos irmãos e irmãs de santo, através de entrevistas semiestruturadas e livres conversas para que eu pudesse refletir sobre a sociabilidade no terreiro. Sendo assim, eu trouxe a discussão do cuidado e das lógicas de sociabilidade sob a perspectivas dos próprios membros da comunidade, justapostas à minha própria percepção como pesquisador e como filho da casa. Percebi, por meio das falas, que a troca é um dos pontos centrais na comunidade e embora seja simples, também é extremamente complexa, uma vez que as relações não são equilibradas e muito menos coesas, por isso que o dom não é trocado de forma equilibrada. Mas, mesmo não ocorrendo de forma equilibrada, a comunidade, conforme Somé (2009) ainda busca esse ideal, ou seja, a busca pela troca de dons é o que realmente mantém a comunidade viva, numa busca contínua que nunca finda, como axé em movimento, como sangue nas veias.

Portanto, operar as práticas cuidado para com os indivíduos, para comunidade e/ou os *Òriṣà* e entidades é uma potência do terreiro. Por meio dos laços comunitários, o candomblé sobrevive ao racismo e as suas violências. Ao longo do tempo resistiu, adotou estratégias que permitiram a sua continuidade, abriu as suas portas para a comunidade externa, criou práticas que visavam o cuidado para com a comunidade e atualizou a tradição para que pudesse fazer sentido no tempo e no espaço em que os fundamentos e a energia do *asé* são operados. Em suma, não há candomblé sem as práticas de cuidado e suas relações de trocas.

Compreendo que toda pesquisa tem lacunas e nenhum projeto é perfeito, pois nenhum daria conta de ler a realidade como ela é em seu todo, sobretudo porque pesquisas são recortes. Nesse sentido, entendo que a abordagem utilizada nesta dissertação privilegiou os modos de fazer o candomblé, assim como as suas sociabilidades, o dia a dia, os conflitos, as nuances das relações como “observador” e membro da comunidade. Foi a partir desses dois lugares que fiz as leituras sobre como operam as dinâmicas de cuidado deste terreiro. Eu diria que a grande contribuição deste trabalho foi discutir as práticas de cuidado dentro do terreiro a partir da lógica das trocas e não como uma ação abnegada. O cuidado é interessado, como dizem os clássicos das ciências sociais, pois somente operando-o por meio dessa lógica que a comunidade sobrevive e se adapta às mudanças e quem cuida, tem a expectativa de receber a retribuição pelo cuidado quando este lhe for necessário. Nessa casa, entendi que exu exige sempre algo em troca, porque não exigir não seria exu, é essa sua filosofia e sua energia que movimenta o devir na comunidade.

Penso que a condução da pesquisa, para além do tempo do mestrado, poderia me revelar mais e outras questões, porém como todo projeto precisa ser findado, até o momento, são essas as contribuições que trago sobre a temática que me propus a dissertar.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- ALVARENGA, Marcos Junior Santos de. O Candomblé Começa na Cozinha: Alimentação, Aprendizado e Transformação. **Habitus**. Goiânia, v. 16, n.2, p. 275-292, jul./dez. 2018.
- APRÍGIO, Monica Francisco. nesse lugar de mae de meninos-homens pretos. Camilo, vandeli; Silva Junior, Paulo Melgaço da. in **masculinidades negras: novos debates ganhando formas**, são paulo: ciclo contínuo editorial, 2022.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. "No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. **Revista de Estudos da Religião** Nº 1 / 2005 / pp. 68-94.
- BARROS, Iuri Ricardo Passos de. **O Alabê: entre o terreiro e o mundo**. Universidade Federal da Bahia. (UFBA), 2017.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1961/2001.
- BENISTE, José. **Dicionário Yorubá Português**. Editora Bertrand Brasil, 2011.
- BENISTE, José. **Òrun Àiyé: O Encontro dos Dois Mundos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano compaixão pela terra**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.
- BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm). Acesso em: 15 jul. 2023.
- CARDOSO, Lourenço. A branquitude Acrítica revisitada e as críticas. MULLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. 1ed. Curitiba: Appris, 2017.
- CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), 2014.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, n. 176, 2017, p. 1-57.
- COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Claudia Barcellos. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2010.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo editorial, 2019.

DA SILVA SANTANA, Maiara Damasceno. Fofoca e relações entre parentes: um estudo etnográfico junto aos kariri-xocó. **Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia**, 2022.

*EGBÉ YPÒ ÒRUN* (EYO) - COMUNIDADE GIRASSOL. Estatuto Social do Egbé Ypò Òrun (EYO) - Comunidade Girassol. São Paulo, p. 1-10, 09 nov. 2019.

EUGÊNIO, Rodney William. **A bênção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé**. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), 2012.

EUGÊNIO, Rodney William. **Memória ancestral de pai Pércio de Xangô: expansão e consolidação do Candomblé Paulista**. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), 2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 13(13), 155-161. Tradução: Paula Siqueira, 2005.

FLAKSMAN, Clara. "De sangue" e "de santo": o parentesco no candomblé. **Mana**, v. 24, n. 3, p. 124–150, set. 2018.

FERENHOF, Helio Aisenberg; FERNANDES, Roberto Fabiano. Desmistificando a revisão de literatura como base para redação científica: Método SSF. **Revista ACB**, Florianópolis, SC: v. 21, n. 3, p. 550-563, ago/nov., 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **dasQuestões**, n.2. fev./maio, 2015.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **RAE - Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai./jun., 1995.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Feminina na Construção da Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Pallas: São Paulo: Educ, 2001.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

KALUMBA, Kibujjo M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados e significância e futuro. Tradução para uso didático de: KALUMBA, Kibujjo M. Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future. In: **WIREDU, Kwasi** (ed.). A companion to

African Philosophy. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281 por Renato Rocha Lima Marques.

KNAUTH, Daniela Riva. A doença e a cura nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: **ORO**, Ari Pedro (Org.). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise de emoções como objeto de investigação na sociologia.** Curitiba: Editora CRV, 2009.

LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções.** Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MACHADO, Elaine Roberta Silvestre. **No caminho de Tikorô, um lagarto Cartografias do percurso do cuidado na educação: aprendendo com o povo Dagara e a filosofia ubuntu.** Universidade de São Carlos (UFSCAr), 2016.

MATOS, Denis Alex Barboza de. **A Casa do Velho: o significado da Matéria no Candomblé.** Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MERCÊS, Geander Barbosa das. **De Ilê Ifé ao Ilê Aiyê: uma releitura do carnaval soteropolitano.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “crisofascistas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações.** São Paulo: Global, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, 2003. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em: 08 ago. 2023.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. **Bidetô: Redes de Sociabilidades Africanas na Formação Do Candomblé Jêje- Nagô no Recôncavo Baiano.** 1a. ed. Rio de Janeiro: CEAP - Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, 2010.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639.** 1. ed. Riponteso de Janeiro: Pallas, 2014.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio De. **Religiões Afro-Brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso.** Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília (UnB), 2017.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e Educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra.** Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo (USP), 2008.

PASSOS, Rachel Gouveia. Mulheres negras, sofrimento e cuidado colonial. **EM PAUTA**, Rio de Janeiro \_ - n. 45, v. 18, p. 116 - 129, 2020

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

QUEIROZ, Danielle Teixeira, *et. al.* Observação Participante na Pesquisa Qualitativa: Conceitos E Aplicações Na Área Da Saúde. **R Enferm UERJ**, Rio de Janeiro, 2007 abr/jun; 15(2):276-83.

RIBEIRO, Rafael Vidal Leite. **O habitar do candomblé: roça e egbé**. (Dissertação) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), 2023.

RODRIGUÉ, Maria das Graças Santana. **Ori, na Tradução dos Orixás: um estudo no rituais do Ilé Asé Ópó Afonjá**. Tese (Doutorado), Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2009.

RUFINO, Luiz. PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS Exu como Educação. **Revista Exitus**, Santarém/PA, Vol. 9, Nº 4, p. 262 - 289, Out/Dez 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a morte: pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANTOS, Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo (USP), 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. Tradições de matriz africana e saúde: o cuidar nos terreiros. **Identidade!** São Leopoldo, v. 19, n. 2, p. 75 -88, jul. - dez. 2014.

SOMÉ, Sobunfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. Tradução de Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2009.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Tatiane Pereira de. **Áfricas: Processos educacionais presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2012.

SOUZA, Tatiane Pereira de. **Permanências Africanas no Congado Brasileiro**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), 2018.

TALGA, Jaqueline Vilas Boas. **Linhagens em movimento: reflexões a partir das culturas iorubas**. Tese (Doutorado) Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), 2018.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

VEIGA, Edison. Quem foi Menininha do Gantois, a maior mãe de santo do Brasil, que assumiu o cargo há 100 anos. BBC News Brasil, Bled, 6 ago. 2022. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-62375929>>. Acesso em: 23 dez. 2023.