



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

VANESSA SILVA DOS SANTOS

MORTOS, ANCESTRALIDADE E EGUNS ENTRE OS VIVENTES
DOS CANDOMBLÉS DE MACEIÓ, ALAGOAS

Salvador

2021

VANESSA SILVA DOS SANTOS

**MORTOS, ANCESTRALIDADE E EGUNS ENTRE OS VIVENTES DOS
CANDOMBLÉS DE MACEIÓ, ALAGOAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello

Salvador

2021

Santos, Vanessa Silva dos
S299 Mortos, ancestralidade e eguns entre os viventes dos candomblés de Maceió,
Alagoas. / Vanessa Silva dos Santos. – 2021.
211 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Candomblé. 2. Maceió, Alagoas. 3. Morte. 4. Ancestralidade. 5. Egum. I.
Mello, Marcelo Moura. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.8

MORTOS, ANCESTRALIDADE E EGUNS ENTRE OS VIVENTES DOS CANDOMBLÉS DE MACEIÓ, ALAGOAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Moura Mello
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Vera Regina Rodrigues da Silva
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Prof.^a Dr.^a Alline Torres Dias da Cruz
Colégio Pedro II (CPII)

Prof. Pós-Dr. Vilson Caetano de Sousa Junior
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Dr. Cauê Fraga Machado
Museu Nacional (MN/UFRJ)



Universidade Federal da Bahia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

ATA Nº 8

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 26/07/2021 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA no. 8, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) VANESSA SILVA DOS SANTOS, de matrícula 216121140, intitulada Mortos, ancestralidade e eguns entre os viventes dos candomblés de Maceió, Alagoas. Às 08:30 do citado dia, "por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. MARCELO MOURA MELLO que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, Prof. Dr. CAUÊ FRAGA MACHADO, Prof. Dra. ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ e Prof. Dra. VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(ã) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pela candidata, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. CAUÊ FRAGA MACHADO, UFRGS

Examinador Externo à Instituição

Dra. ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ

Examinadora Externa à Instituição

Dra. VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA, UNILAB

Examinadora Externa à Instituição

Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, UFBA

Examinador Interno

Dr. MARCELO MOURA MELLO, UFBA

Presidente

VANESSA SILVA DOS SANTOS

Doutorando(a)



Universidade Federal da Bahia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 8

Autor(a): VANESSA SILVA DOS SANTOS

Título: Mortos, ancestralidade e eguns entre os viventes dos candomblés de Maceió, Alagoas

Banca examinadora:

Prof(a). CAUÊ FRAGA MACHADO Examinador Externo à Instituição

Prof(a). ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ Examinadora Externa à Instituição

Prof(a). VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA Examinadora Externa à Instituição

Prof(a). VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR Examinador Interno

Prof(a). MARCELO MOURA MELLO Presidente

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. INTRODUÇÃO
2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. METODOLOGIA
4. RESULTADOS OBTIDOS
5. CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

O trabalho apresenta uma contribuição etnográfica original sobre a morte, a transformação dos mortos e os ritos funerários nos candomblés de Alagoas. A banca sugere a redação de artigos, nos quais as justaposições entre teoria e material empírico sejam melhor trabalhadas. Para a versão final, sugere-se a inserção de glossário.

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof(a). MARCELO MOURA MELLO

Orientador(a)

Rua Augusto Viana, s/n - Canela - Salvador/BA - CEP 40110-909 Telefax: • fattavaro@ufba.br

Aos meus pais, **Maria Vicência** e **Manoel Giló**,
pela coragem e os esforços.

Às minhas tias maternas: **Helena**, por ter me
apresentado à macumba; **tia Cícera**, por ser mãe,
avó, tia e a melhor pessoa da minha vida e **tia**
Branca, pelo apoio incondicional e o
companheirismo na vida.

À minha filha, Letícia. Lelinha, você é a minha
melhor criação!

AGRADECIMENTOS

Agô aos mortos, antepassados, ancestrais e eguns, para saudar quem abriu os caminhos, para as entidades e seres que permitiram a tese “se fazer”, acontecer e ser finalizada. Sem Exu e Oxum não teria sido possível começar nem caminhar. Agradeço à mãe Mirian (Yá Binan) e ao Pai Célio (Babá Omitoloji) por me permitirem entrar em seus terreiros e me ensinarem tanto, pacientemente.

Esta tese não teria acontecido se não fosse pelo afeto e a paciência de todos os filhos e as filhas de santo com quem convivi no Posú Betá e na Casa de Iemanjá, no decurso desses últimos anos, especialmente durante todo o ano de 2018, quando voltei a morar em Maceió com a Leti. Mãe Oyá, Mãe Nailza, Zete, Dé, Omó, Arô Ogum, professor Rosalvo, Fabson, Rangel, Peterson, Luciano, Thiago, obrigada por serem tão bons e amorosos comigo. Com certeza a tese não faria sentido se não fossem todos esses encontros. Agradeço a Luh, Paulo, Pedro, Thauane e Amaurício, por ensinar tanto e serem pacientes.

Obrigada aos meus pais, que vão espalhar geral que sou Doutora, aos meus irmãos (Maurício e Mirabel) e às tias maternas que são as melhores pessoas do mundo. Aos colegas das universidades públicas do Brasil que tornaram esse duradouro processo alegre, leve e potencializador: Emili, Tati, Ranna, Isa (Profana), Ju (kerida) e a Alonso e Aline que, além de querides, fizeram a revisão. Às pessoas que estavam no grupo de pesquisa GeAfro da UFRGS em 2017, obrigada pela acolhida, conversas, cervejas, churrasco e trocas intelectuais.

Ao Cauê, que foi o encontro mais surpreendente no Sul, agradeço o incentivo, a escuta e as trocas. Ao meu cunhado, Alexandre, que foi a minha companhia querida e me recebeu em seu apartamento em Porto Alegre (RS) como mereço, cedendo o seu quarto aconchegante para mim (risos).

As garotas (queridas) da turma de doutorado de 2016: Nane, amiga de outros tempos que reencontrei, Tati e Iacy, obrigada pelas demonstrações de afeto e apoio, em especial a Adriana, uma amiga para a vida inteira e a Sarah, pelo exemplo de inteligência, luta e força materna. Mas, sem dúvidas, foram os querides do Coletivo de Antropologues Negres do Brasil um dos maiores impulsionadores para que a tese se fizesse nessa na reta final de escrita. Obrigada por me apresentarem tantas e tantos intelectuais negros: Gilson e Lari, obrigada pela década de amizade, apoio e bem querer.

À Fapesb, pelo apoio indispensável, através da bolsa de doutorado durante toda a duração do curso e ao Professor Marcelo, orientador desta tese, agradeço pelo retorno rápido

na resolução das demandas burocráticas ao longo do curso, assim como as várias leituras e a revisão minuciosa deste texto. E agradeço igualmente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, na pessoa do secretário Lucas, sempre disponível e paciente para o melhor andamento e as resoluções burocráticas do Programa.

Agradeço às Professoras Vera Rodrigues e Alline Torres e aos Professores Vilson Caetano e Cauê Machado por aceitarem e se disponibilizarem a participar da banca de defesa desta tese. Obrigada, ainda, à Professora Vera por ser uma referência de antropóloga e incentivar as antropólogas negras que estão chegando e se formando.

CONVENÇÕES

Ao longo do texto, optei por grafar os nomes dos orixás com a inicial maiúscula, conforme as regras ortográficas da língua portuguesa para a escrita de nomes próprios. Essa opção se justifica pela tentativa de tomar esses seres no sentido de sua relevância e potencialidade nos dois terreiros e mesmo no mundo externo.

As palavras em iorubá serão sempre apresentadas em itálico quando aparecerem pela primeira vez, e os seus significados serão explicados em notas de rodapé ou no próprio corpo do próprio texto. Suas grafias procuram, mais ou menos, reproduzir como as ouvi em campo, numa sonoridade abasileirada. Ou seja, houve a justaposição das grafias iorubanas e outras com as reelaborações brasileiras – o que, me parece, as levam a ser melhor compreendidas e faladas. Outras palavras e expressões em itálico são conceitos importantes, destacados quando da sua primeira aparição no texto, e /ou ideias sublinhadas no diálogo. Essas últimas, quando se tratar de conceitos ou importantes noções, sejam dos meus interlocutores, sejam do referencial bibliográfico, são explicadas no próprio corpo do texto ou em notas de rodapé.

As referências aos meus interlocutores principais aparecem no texto destacando sua posição ou cargo dentro do terreiro. Dessa forma, optei por não publicizar os nomes de registro oficial, ainda que não tenham tido posição contrárias a isso. As exceções são o pai e a mãe de santo com quem conversei sobre a morte, os cuidados aos mortos e a forma como as trajetórias dessas duas figuras públicas afro-religiosas estão implicadas no modo de se relacionar com a morte. Cabe sublinhar que Pai Célio, em especial, é um babalorixá bastante habituado a receber estudantes e pesquisadores em seu terreiro.

RESUMO

Nos candomblés brasileiros, mortos, eguns e ancestrais são seres potenciais que, continuamente, se presentificam e agenciam (novas) relações diversas com as pessoas do terreiro e mesmo com pessoas de fora da comunidade. Procurei apresentar eventos nos quais a morte, o morto e os eguns não apenas se mostram delicados e perigosos, mas também – e essa é uma das questões centrais – destacam-se como seres protetores e aconselhadores. A partir da pesquisa de campo, desenvolvida com dois candomblés de Maceió, Alagoas, descrevo a importância do morto ao promover novos encontros, associações e demandas nos terreiros. Tomo esses seres como pluripotencialidades (SANTOS, 2015) que, junto a outros seres, elementos e pessoas, fundamentam a dinâmica, o cotidiano, a vida em comunidade e o axé dos candomblés. Assim, noções como herança e famílias de santo, herança carnal, herança de orixá, ancestralidade e outras, elaboradas no encontro com o campo, são fundamentais para entender como a morte nos terreiros viabiliza a continuidade e salvaguarda de experiências que extrapolam o aspecto religioso.

Palavras-chave: Candomblé; Morte; Ancestralidade; Egum; Maceió, Alagoas.

ABSTRACT

In Brazilian Candomblés, dead people, eguns and ancestors are potential beings that continually make themselves present and arrange (new) diverse relationships with people from the terreiro and even with people outside the community. In this thesis, I've tried to present events in which the death, dead and the eguns, are not only delicate and dangerous, but also – and this is one of the central issues – protective and counseling beings. From field research, developed with two candomblés from Maceió, Alagoas, I've describe the importance of the dead when promoting new encounters, associations and demands in the terreiros. I've take these beings as pluripotentialities (SANTOS, 2015) that, together with other beings, elements and people, underlie the dynamics, daily life, community life and axé of Candomblé. Thus, notions such as inheritance and saint families, carnal inheritance, orixá inheritance, ancestry and others, developed in the encounter with the countryside, are fundamental to understand how death in terreiros enables the continuity and safeguard of experiences that go beyond the religious aspect.

Keywords: Candomblé; Maceió, Alagoas; Death; Ancestry; Egum.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Croqui antigo do terreiro feito pelo pai de santo antes da reforma	37
Figura 2 – Iaô de Iyewa e filha de pai Célio entre ele e babá Raminho	64
Figura 3 – Banner com a imagem de Maria Garanhuns, pendurado na parede do antigo endereço do terreiro	67
Figura 4 – Sessão de Jurema na Casa de Iemanjá	71
Figura 5 – Quarto da Jurema sagrada e das entidades cultuadas	71
Figura 6 – Genealogia dos parentescos carnavais	75
Figura 7 – Apolinário, em pé, no centro do grupo de religiosos	76
Figura 8 – Genealogia das relações de santo	77
Figura 9 – Relações de iniciação	78
Figura 10 – Iemanjá Ogun-té de babá Omitoloji, Carlucho fotografias	80
Figura 11 – Babá Omitoloji, herdeiro da Casa de Iemanjá.....	82
Figura 12 – Raminho de Oxóssi na festa em comemoração a um ano da inauguração do Axé Pratagy	83
Figura 13 – Festa de Jurema no Axé Pratagy	84
Figura 14 – Orixás no antigo endereço da Casa de Iemanjá.....	86
Figura 15 – Entrada da Casa de Iemanjá	88
Figura 16 – Croqui da casa de Iemanjá, desenhado por Paulo Oliveira	89
Figura 17 – Salão do antigo endereço da Casa de Iemanjá, ornamentado para festas públicas	90
Figura 18 – O babalorixá Raminho liderando a inauguração do Axé Pratagy em 2020	92
Figura 19 – Planta do Axé Pratagy , feita pelo arquiteto e filho de santo Lucas de Oxaguiã	103
Figura 20 – Mãe Mirian cumprimentando Raminho de Oxóssi	114
Figura 21 – Atagede herdado pelo ojé, fotografia de Amaurício de Jesus	126
Figura 22 – Croqui do atual espaço do terreiro após a reforma, feito pelo babalorixá.....	140

Figura 23 – Salão onde acontecem as festas dos orixás, depois da reforma	141
Figura 24 – Mensagem na entrada da Serra, fotografia de Sandreana Melo	149
Figura 25 – Religiosos da Casa de Iemanjá na cerimônia para os ancestrais.....	154
Figura 26 – Alimentos arriados no pé de uma árvore, fotografia de Sandreana Melo	159
Figura 27 – Babá Omitoloji e seus filhos de santo na segunda parte do ritual.....	160
Figura 28 – Mãe Mirian quando recebeu o prêmio Tia Marcelina em 2019.....	169
Figura 29 – Nanã de mãe Mirian dançando em uma festa pública.....	181

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – CAMINHOS DE LÁGRIMAS AO ME BANHAR EM RIOS DE COSMOSENTIDOS.....	23
1.1 CHEGANDO PELA PRIMEIRA VEZ AO TERREIRO	25
1.2 RETORNANDO AO CAMPO, ME APROXIMANDO DE OXUM.....	32
1.3 ARRIANDO O EBÓ PARA OXUM.....	35
1.4 UMA ANTROPÓLOGA NEGRA FAZENDO PESQUISA COM CANDOMBLÉ: SOBRE A (RE) POTENCIALIZAÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE AFRODIASPÓRICA	41
1.5 A MORTE ENREDANDO, A ANTROPÓLOGA ENREDADA	50
1.6 DA MORTE À ANCESTRALIDADE	59
CAPÍTULO 2 – MORTE, HERANÇA E ANCESTRALIDADE.....	63
2.1 MARIA AGÔ E A DESCENDÊNCIA INDÍGENA	66
2.2 A FUNDAÇÃO DA CASA DE IEMANJÁ: FLUXOS, CONTINUIDADES E RUPTURAS	73
2.3 PARENTESCO CARNAL E HERANÇA: BABÁ OMITOLOJI COMO CONTINUIDADE DA CASA DE IEMANJÁ	79
2.4 “NA CASA DE IEMANJÁ NINGUÉM MORRE”: A PRESENÇA DE IKÚ	93
2.5 A HERANÇA DE SANTO E AS NOVAS ASSOCIAÇÕES NO TERREIRO	98
CAPÍTULO 3 – O BALÉ, OS SEUS MORADORES E OS OJÉS ESCOLHIDOS.....	103
3.1 O QUARTO DE BALÉ	105
3.2 ANCESTRAL, EGUM OU O NOVO MORTO	113
3.4 A BELEZA E O ENCANTAMENTO NOS RITOS PARA OS EGUNS	118
3.5 SER OJÉ E CUIDAR DOS ANCESTRAIS	122
3.6 EXU E O BALÉ.....	132

CAPÍTULO 4 – HOMENAGENS E CHEGADA NA TERRA: OUTRAS MODALIDADES DE CONEXÕES COM OS EGUNS E OS MORTOS	136
4.1 A FESTA DE LUZIARA	137
4.2 O GRANDE EBÓ PARA OS ANCESTRAIS NO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.....	149
4.3 SUBINDO A SERRA NA MADRUGADA DO 20 DE NOVEMBRO	155
CAPÍTULO 5 – ENTRE FISSURAS E LIMITES: A RELAÇÃO ENTRE MULHERES E OS MORTOS NO CANDOMBLÉ	167
5.1 CHEGANDO E SE APRONTANDO NO JÊJE	169
5.2 VIDA E MORTE NO POSÚ BETÁ.....	174
5.3 MORTO, SIM; EGUM, NÃO.....	180
5.4 O CASO DE DACUÍ	19090
DESPEDINDO-ME (TEMPORARIAMENTE) DO MORTO.....	195
REFERÊNCIAS	203
GLOSSÁRIO	209

INTRODUÇÃO

O meu interesse em pesquisar o tema da morte nos terreiros de Maceió, em Alagoas, se deu quando ainda estava no mestrado, em 2011. Durante uma das idas ao meu campo de pesquisa do mestrado, no candomblé de Manoel Xoroquê, encontrei o antropólogo Siloé Amorim,¹ com quem comentei sobre esse desejo. Naquele período, sem conhecer ainda as complexidades, dinâmicas e os tabus que circundam a morte no candomblé, me senti desafiada e encorajada pelo entusiasmo do professor ao me ouvir falar sobre o futuro projeto. Contudo, naquele encontro, me justificava em razão da inexistência de estudos que tratassem desse aspecto entre os terreiros em Alagoas e a importância de uma pesquisa que buscasse conhecer e se aprofundar no modo como as pessoas e outros seres múltiplos no candomblé são afetados (mobilizados) pela morte e os mortos.

Muitos anos se passaram até compreender, durante a construção do meu pré-projeto de tese em 2015, que a realidade que observei em Alagoas não se estendia a outros terreiros no Brasil. A questão da morte entre os religiosos afro-brasileiros² tem sido uma temática relevante e de grande interesse para a antropologia brasileira faz algum tempo. Etnografias fascinantes e instigantes foram escritas nas últimas décadas sobre como as pessoas de terreiro ritualizam a mudança de modalidade existencial de pessoas ligadas às suas comunidades.

É certamente uma área que muito deve a Reginaldo Prandi (2000), que contribuiu com pesquisas posteriores, como a de Norton Corrêa (2006) sobre o batuque no Rio Grande do Sul. Nessa obra, um dos capítulos enfoca especificamente os ritos funerários, trazendo aos leitores detalhes sobre a morte e o enterro, assim como os eguns³ e o balé na religião denominada batuque (BASTIDE, 2001).

Ainda sobre a temática, cabe citar a obra de Juana Elbein dos Santos (2008), dedicada aos rituais funerários e ao culto dos eguns nos candomblés da Bahia. Por fim, mas não menos importante, as pesquisas de Robson Cruz (1995) no candomblé do Rio de Janeiro e os estudos

¹ Siloé Amorim é professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e roteirista e diretor do documentário *1912, O quebra de Xangô*, que traça uma linha histórica da perseguição violenta aos terreiros de Maceió em 1912. Na oportunidade de produção do documentário, o antropólogo entrevistou pais e mães de santo da capital e interior de Alagoas, além de ter entrado em contato com os mais velhos e as mais velhas da religião no estado.

² Ao longo desta tese utilizo as nomenclaturas religiosos afro-brasileiros, afro-religiosos e religiosos como sinônimos sempre me referindo às pessoas que fazem parte de algum terreiro ou casa religiosa. No mesmo sentido, terreiro, casa de religião e candomblé se referem ao espaço físico no qual essas religiões afro-brasileiras acontecem.

³ Egum é uma “entidade” ou um tipo de energia resultante da pessoa que morre. Existem ainda o ancestral, ancestral divinizado e o morto que resultam igualmente da morte, mas com distinções. Tratarei demoradamente sobre esses termos nos capítulos 2, 3 e 4.

mais recentes de Cauê Machado (2013a, 2013b, 2014), também acerca dos ritos funerários no batuque. É importante destacar que outros antropólogos que pesquisaram religiões afro-brasileiras acabaram observando e refletindo sobre a morte ou sua ritualização, mesmo que esse tema, a priori, não estivesse no horizonte inicial de pesquisa. Esse foi o caso de Gabriel Banaggia (2013; 2018), que pesquisou o jarê da Chapada Diamantina, na Bahia, e mais recentemente publicou um artigo sobre como os *brincantes*⁴ do jarê lidam com a morte.

Respeitadas as multiplicidades de ser e fazer das religiões afro-brasileiras, segundo os seus territórios e as suas histórias de formação, verifico entre esses estudos acerca da morte uma atenção maior: 1) às energias delicadas e às precauções decorrentes do momento da morte e 2) uma ênfase na necessidade de desligar, desfazer os laços ou afastar aquele que morreu da vida, dos espaços e do mundo dos vivos. É também nesse sentido que todas as obras acabaram por me conduzir à questão da qual me ocupo nesta tese.

Antes de adentrar mais detalhadamente no meu interesse de pesquisa, quero recuperar algumas noções e argumentos dos autores para demonstrar aos meus leitores e às minhas leitoras como cheguei, em partes, às questões que me inquietaram e, que conseqüentemente, denomino como a minha contribuição para esse campo de pesquisa.

Desde o argumento de Prandi (2000), verificou-se que a concepção de morte nas religiões afro-brasileiras está não apenas contida na própria noção de vida como também não pode ser dissociada dela. Isso porque “os mortos voltam ao mundo dos vivos, reencarnando num novo membro da própria família” (PRANDI, 2000, p. 174). Nesse sentido, percebemos como os mortos continuam sendo parte da comunidade, agora em outra modalidade de ser e estar, pois atravessaram ou viajaram do *aiyé* – terra, mundo dos vivos – ao *orum* – outra dimensão do mundo, segundo Oyèrónké Oyewùmí (2004).

A importância dessas figuras dentro dos terreiros é demonstrada, como verificamos em Roger Bastide (2001), quando mesmo no padê de Exu⁵ se apresentam reverências e homenagens aos mortos, momento que é descrito como “também oração aos mortos ou antepassados”, sendo alguns deles “designados pelos seus títulos sacerdotais” (BASTIDE, 2001, p. 23). Essa relação entre Exu e os mortos ou entre Exu e os ancestrais é retomada no

⁴ Termo utilizado pelos religiosos do jarê para se referir às pessoas que pertencem ou frequentam a religiosidade.

⁵ Ipadê é o ritual que significa encontro. A água e a farofa são os principais elementos do ebó. A farinha pode ser feita a partir do milho ou mandioca com azeite ou dendê, podendo variar outros ingredientes, segundo me explicou Paulo, egbome na Casa de Iemanjá. Muito conhecido como o padê de Exu, a cerimônia antecede as festas públicas e privadas no candomblé, tendo como um dos objetivos trazer proteção ao ritual ou a festa que se dará naquele momento.

capítulo 3, ao se abordar o papel do quarto de balé na Casa de Iemanjá e os cuidados com os moradores do quarto.

Tanto o argumento de Prandi sobre a estreita relação entre morte e vida quanto a concepção do padê para Bastide contribuem para conhecer e compreender quais os efeitos da morte e sua contínua relação com o mundo dos vivos. Contrariando a ideia do primeiro autor, para quem o papel do ancestral egungum no controle da moralidade do grupo e na manutenção do equilíbrio social não se reproduziu no Brasil, procuro demonstrar a morte e o morto como produtores contínuos de axé e vida nos terreiros. Eles constituem formas ou contornos que apontam não apenas para a possibilidade do egum atuar como orientador das moralidades e uma entidade essencial no equilíbrio dos terreiros, mas também como proteção indispensável na vida da comunidade.

Sugiro que as pesquisas citadas acima estão mais focadas, ao menos em geral, na ritualização da morte logo após a ocorrência deste evento e em seu caráter delicado e amedrontador, porque, normalmente, mortos e eguns costumam ser descritos como entidades que sempre promovem perigo, doenças e desequilíbrios. Contudo, as obras também me levaram a desenvolver uma maior atenção a respeito de como a indispensabilidade dos rituais funerários no candomblé está diretamente ligada à produção consequente de uma nova modalidade de relacionamento entre o morto e a sua comunidade religiosa.

Contudo, não estou alegando que a morte, o morto e os eguns, no contexto das religiões afro-brasileiras não sejam energias que ensejam perigo, repulsa, medo e que, por isso, exigem cuidados e atenção quando se relacionam com as pessoas, mesmo muito tempo após seus rituais funerários. Mas, ao longo desta tese, meus leitores e minhas leitoras perceberão uma ênfase em outras funções, modalidades e relações que são desenvolvidas continuamente a partir da morte, pois, estou interessada em demonstrar as ambiguidades desse evento e a multiplicidade de modos existenciais do morto e do egum.

Assim, o escopo foi menos descrever ou me deter nos ritos do axexê⁶ e mais seguir os rastros da morte, do morto e do egum através das indicações dos pais, mães, filhas e filhos de santo com os quais convivi durante a pesquisa de campo – afinal, para compreender a concepção de morte vivenciada nos dois terreiros de Maceió (AL) com os quais desenvolvi esta pesquisa, é preciso perceber as implicações da incessante presença do morto no cotidiano dos terreiros.

⁶ O axexê é o nome para designar o conjunto de rituais funerários destinados às pessoas pertencentes ao candomblé.

A minha justificativa em não focalizar o axexê se dá: 1) pelo caráter de segredo e o difícil acesso aos ritos que ocorrem no momento da morte de alguém, o que demandaria, inclusive, contar com a coincidência de presenciar este fato entre os dois terreiros durante o período de realização da pesquisa de campo – o que, sinceramente, não desejo! 2) já existem competentes pesquisas que dão conta de descrever e refletir sobre os ritos funerários do candomblé, como é caso das referências já citadas anteriormente.

Dessa forma, ainda que esta pesquisa seja a primeira a se ocupar da questão da morte nos candomblés alagoanos, não me interessei pela separação entre as pessoas e o morto, uma das situações produzidas pela morte no terreiro, e nem pela distância segura e necessária nas relações com os eguns. Antes, ao direcionar meu olhar para outras temporalidades no terreiro quando da ocorrência da morte e a constante presentificação do morto, fui apresentada à categoria ancestralidade como preceito que viabiliza, contribui e potencializa a dinâmica da vida nos terreiros em contato com os seus mortos, eguns e ancestrais.

A questão acima citada se descortinou quando lancei mão de uma percepção mais sensível e observação demorada sobre como atuam a morte e/ou o morto no recolhimento de *iaô*,⁷ nos momentos de obrigação de sete anos, durante os trabalhos de *ebó*⁸ de cliente e outros momentos do cotidiano dos dois terreiros. Ou, ainda, conhecendo outros ritos e mesmo percebendo outras significações, sempre explicitados pelas pessoas dos terreiros, diante de ações indispensáveis que acontecem e são destinadas aos mortos.

Desse modo, me interessei igualmente em pensar os efeitos desse evento para além dos momentos pontuais nos quais se realizam o axexê. O que significa que esta não é uma tese sobre axexê ou rituais funerários, mas a respeito das articulações constantes entre a morte, os eguns e os ancestrais na promoção de vida, axé e (novas) conexões dentro dos terreiros de candomblé. Descrevendo em uma pergunta: por quais meios a morte produz vida, agência e pulsação no cotidiano, podendo vir a extrapolar os limites físicos dos terreiros e das pessoas vinculadas a essas comunidades?

Nesse sentido, duas questões iniciais nortearam a pesquisa: 1) o que se faz ou como se faz com as filhas e os filhos de santo que morrem? Quais dinâmicas e mudanças cotidianas esse acontecimento dramático promove no terreiro do qual o morto é parte? 2) A que fins se destinam os seus objetos sagrados, roupas rituais, o assentamento de seu orixá e outros

⁷ Recolhimento é o momento no qual o filho ou filha de santo candidata à iniciação permanece no terreiro cerca de 21 dias para se submeter aos processos rituais que faz um *iaô* no candomblé. O *iaô* é o próprio noviço ou iniciado.

⁸ *Ebó* são comidas sagradas oferecidas aos orixás ou outras entidades em agradecimento ou como homenagem/presente para solicitar proteção e outras coisas boas.

objetos que, apesar de não humanos, constituem parte importante do culto e do terreiro, porque são a extensão do orixá e do próprio religioso morto? A centralidade desses objetos interessa aqui, sobretudo, por serem elementos de relação direta na construção da pessoa no candomblé (GOLDMAN, 2005, p. 9). Assim, esses materiais sagrados são pensados e manipulados enquanto materialização e extensão do corpo do morto e de seu orixá.

Paralelamente, tentei alcançar possíveis tensionamentos que se desenrolam na relação entre a comunidade e aquele que morre, o que tentei perceber através da obrigatoriedade de dar de comer aos eguns e outras obrigações religiosas que se fazem primeiramente, e constantemente, aos mortos do terreiro. Sendo o objetivo da tese seguir os “rastros da morte”, procurei mapear, acompanhar e, ao mesmo tempo, conhecer e pensar outras temporalidades no candomblé nas quais a morte e o morto estão continuamente vinculados e “presentes” no mundo dos vivos.

Assim, para seguir e chegar aos “rastros da morte” aos quais me referi acima, os candomblés com os quais realizei esta pesquisa foram o Ilê Nifé Omi Omo Posú Betá, que tem como liderança a yalorixá Mirian, também chamada de Yá Binan, de 87 anos e 74 de candomblé; e o Ilê Axé Iyá Ogunté⁹, mais conhecido como a Casa de Iemanjá, terreiro liderado pelo babalorixá Célio Rodrigues, Omitoloji, atualmente com 60 anos de idade.

Antecipo aqui as razões que me levaram a realizar a pesquisa de campo com os dois candomblés e não somente com um, e especialmente porque a escolha por esses dois terreiros e não outros: essa decisão se deu pelas indicações do próprio campo.

Primeiramente, planejei realizar a pesquisa com a Casa de Iemanjá, tendo em vista o tempo de convívio que tenho com o babalorixá e a relação de proximidade. Tal decisão foi acertada a partir de abril de 2017, quando estive no terreiro para jogar os búzios¹⁰ e solicitar autorização do pai de santo e das entidades para a pesquisa acontecer com aquele terreiro. Após ter autorizada a minha entrada e permanência em campo para iniciar a pesquisa, soube da existência de balé plantado¹¹ na casa, assim como fui orientada pelo babalorixá a procurar Mãe Mirian, indicada como uma especialista no saber dos ritos de morte.

⁹ Ao longo do texto sempre que me referir ao Posú Betá estarei tratando da casa religiosa de mãe Mirian e sempre que precisar falar do terreiro de Omitoloji, o farei pelo nome Casa de Iemanjá. Contudo, às vezes uso a nomenclaturas mãe Mirian, outras vezes Yá Binan, mas ambas concernem à grande matriarca alagoana. Já com pai Célio Rodrigues optei pelo nome religioso Omitoloji.

¹⁰ O jogo de búzios é um dos jogos divinatórios usados nos candomblés e serve como ferramenta sagrada na comunicação entre o mundo dos vivos e dos orixás ou o mundo de outras entidades.

¹¹ Nas palavras de Babá Omitoloji, o balé é “mais como um peji”. É um espaço onde acontecem variados ritos que se destinam aos eguns. Maiores explicações sobre o quarto de balé da Casa de Iemanjá podem ser lidas no capítulo 3.

Dessa forma, a relação de proximidade construída com a Casa de Iemanjá desde o ano de 2008 facilitaria o retorno ao campo de pesquisa em Maceió, além de me apresentar a oportunidade de conhecer o modo como mulheres, nesse caso uma yalorixá, lida com a morte e se relaciona com mortos e ancestrais, a despeito de ser um espaço de acesso restrito para as mulheres de terreiro. Assim, o Posú Betá foi se apresentado como outra possibilidade para se realizar a pesquisa em reconhecimento à autoridade religiosa da matriarca alagoana, não apenas pela acertada indicação de Omitoloji, como citado acima, mas também por intermédio de um pretense neto de santo de mãe Mirian, um amigo sociólogo, que me possibilitou acessar muitas pessoas do terreiro e construir grandes amizades através da inserção no campo.

Nesse sentido, foram decisivas a proximidade e as afinidades estabelecidas durante a pesquisa de campo com os filhos e as filhas de santo de cada terreiro. Dentre estas, em especial uma das primeiras filhas de santo de mãe Mirian, uma senhora com 87 anos, e a sua filha carnal, equede no terreiro. E por último, mas não menos importante, a relação de mãe Mirian com Nanã¹², sua orixá de cabeça, me sugeria uma forte relação de Yá Binan com o tema de meu interesse, sendo ela uma yalorixá e certamente conhecedora dos cultos para cuidar dos mortos de sua casa.

Antes de descrever como esta tese se organiza, compartilho algumas reflexões sobre as escolhas metodológicas que tentei perseguir e, na sequência, desenvolvo o que estou nomeando por ancestral e ancestralidade, procurando fazer um diálogo e alcançar os entendimentos de meus interlocutores a respeito do tema. Nesse sentido, parto do pressuposto de que as pessoas com as quais fazemos pesquisa, mais que apenas nossos “informantes”, são sujeitos dotados de reflexividade própria, ou, como ensinado por Goldman (2009, p. 130), são teóricos com quem não apenas podemos, mas devemos dialogar e aprender.

Desse modo, me pareceu produtiva a sugestão metodológica da antropologia simétrica, enquanto conjunto de pressupostos que nos auxilia a fazer dialogar, horizontalmente, epistemologias como as do candomblé e as epistememes acadêmicas. Ainda perseguindo as ideias de Goldman (2009, p. 130), “é a nossa capacidade de suportar a palavra nativa”, tomando como efetivamente verdadeiro e real o que ouvimos das pessoas, o que constitui um dos critérios de qualidade da antropologia. Todavia, não podemos esquecer, tratam-se de conhecimentos que são infinitos e constantemente aperfeiçoáveis na disciplina antropológica, mas que só são possíveis de elaborar em razão do contato e diálogo com os múltiplos

¹² Essa orixá foi sempre descrita, tanto por Mãe Mirian quanto por pai Célio, como uma das poucas, ao lado de Iansã, que pode adentrar os espaços da morte.

intelectuais com quem aprendemos ao nos dispormos a desestabilizar as nossas ideias e sentimentos (GOLDMAN, 2009).

Nessa perspectiva, é importante que nós antropólogos sejamos capazes de suportar a conceituação do outro sobre si e o mundo, fato que se efetiva quando os levamos a sério e conduzimos ao máximo a reflexão antropológica. Ou, conforme os argumentos de Latour (1994), disseminador da antropologia simétrica, ao tratar da rede que constrói o conhecimento antropológico: o esforço visa à desestabilização dos modelos teóricos dominantes, ao passo que questiona a neutralidade de quem elabora esse conhecimento. Contudo, essa inclinação em tentar conduzir uma antropologia simétrica significa mais uma alternativa possível a certos modelos clássicos de se fazer antropologia e menos um modelo imperativo de anular todas as assimetrias nesse tipo de encontro e tentativa de diálogo.

Seria ingenuidade argumentar que temos totais condições de realizar uma pesquisa antropológica, mesmo na atualidade, anulando todas as assimetrias desse contato com os povos com os quais construímos nossas teorias e nossos textos. Pelo contrário, sugiro que as diversidades, e não exatamente as assimetrias, promovidas pela pesquisa de campo são os “territórios” nos quais se desenvolvem nossas criatividade etnográficas. E, mais profundamente, são os “palcos” de reencontro subjetivos de possibilidades de nossa existência no mundo.

Assim, me empenhei em incluir as percepções das pessoas com as quais realizei a pesquisa de campo porque foram elas que me “guiaram” na compreensão dos fatos etnográficos, e é a partir delas que mantenho (ou tento manter) minhas análises ancoradas na prática, como orienta Rabelo (2014). Nessa perspectiva, procurei promover nesta tese uma comunicação entre as teorias êmicas e os conceitos antropológicos que me ajudaram na compreensão e problematização de inúmeras questões que emergiram nos dois terreiros.

Um dos primeiros desafios que se colocaram foi o de compreender os aspectos subjacentes à gramática utilizada nos dois terreiros e empreender uma compreensão dela para proceder à sua acentuação ao longo do texto, ao tratar das questões relacionadas à morte. Esse nível de dificuldade em compreender, traduzir e escrever sobre o múltiplo e complexo mundo das religiões afro-brasileiras foi percebido e justificado também por um dos filhos de santo do Gantois à antropóloga Clara Flacksman (2017, p. 159), quando argumenta: “os termos da língua portuguesa são insuficientes para descrever as relações no candomblé [...] Porque se for mergulhar demais, acaba se afogando”.

Contudo, o que justifica tal dificuldade de tradução seria menos o perigo em se “afogar” e mais o modelo intelectual tomado como legítimo de fazer ciência no país que

censura e reprova análises que (tentam) romper com a perspectiva hegemônica. Pois, como disse Latour (1995, p. 23), é preciso demolir as muralhas e autorizar outras passagens. Assim, não faltarão contatos entre os espíritos e o mundo, tendo em conta que as coisas da natureza são transcendentais como nós, históricas como nós e mescladas como nós, então vamos colocar as circunstâncias em redes.

Em outros termos, nas ocorrências da vida e do mundo devem ser consideradas, quando do nosso fazer científico, as entidades, os objetos e seres não humanos e da natureza que na encruzilhada são igualmente produtores da vida humana. Aqui, tomo essas potências de devir por sua transcendência e criatividade, mas, ao alcançarmos os fenômenos empíricos que buscamos, teremos de admitir as incumbências dos não humanos em nossas vidas. Nessa passagem, Latour está se referindo à necessidade de conferirmos potência, existência e papel aos seres e objetos não humanos na rede de relações que se imbricam na vida e no mundo.

Com isso, desestabiliza-se um modelo de produzir ciência substancialista, no qual o homem é o descobridor racional. Eu proponho averiguar uma “base” ou cabaça/útero (NOGUEIRA, 2000) — estas últimas são noções que dialogam melhor com meu campo — que, vinculadas às redes diversas no candomblé, possam ser determinadas pela ancestralidade. Dito mais diretamente, trata-se de determinar qual o chão ou axé no qual se assentam as redes nas encruzilhadas e os elos da sociedade dos vivos e dos seus mortos.

Talvez seja a ancestralidade, como muitas vezes me apontaram as pessoas no terreiro, a noção que melhor fundamenta como e porque, nos terreiros, é possível e necessário continuar incessantemente se relacionando com o morto, pois é a ancestralidade e o ancestral quem orienta ações, determina as regras e a ética em comunidade. Assim, a morte pode se apresentar como cuidados aos ancestrais ou, ainda, como a possibilidade de encontros constantes entre as pessoas do candomblé e os seus ancestrais.

Já a ancestralidade é como um território e uma comunidade longínqua (continente africano), sobre cujas histórias e povos muitas dessas pessoas de axé ainda pouco sabem, mas nas quais confiam se assentar muitas de suas práticas e conhecimentos do candomblé. Paralelamente, o ancestral e a ancestralidade se apresentam também naquele pai de santo que iniciou a sua filha de santo no candomblé jêje, como é o caso de mãe Mirian, ou a avó de sangue que possibilitou a infância de seu neto no cotidiano do terreiro e a posterior herança dessa casa, fatos que compõem a trajetória de babá Omitoloji.

Nesse sentido, sugiro que a ancestralidade destacada por meus interlocutores ampara em momentos de doença, crises e outras dificuldades, legítimas práticas e conceitos manipulados nos terreiros, pode aproximar as pessoas do terreiro de alguns pais e mães de

santo enquanto precisa distinguir-se de outros, segundo seus modos de fazer nessas religiões. Assim, a ideia de ancestralidade pretende ainda autorizar pessoas na religião, comprovar seus conhecimentos e, especialmente, demonstrar as trajetórias, suas famílias de santo e outras relações que vão sendo costuradas no tempo e com a ocorrência da morte nos terreiros e fora deles.

Por fim, arrisco a hipótese de que a ancestralidade, entre meus interlocutores, é o “composto” discursivo e prático que situa, localiza e posiciona potencialmente as pessoas de axé entre suas famílias de santo e nas relações com outras famílias de santo, mesmo com os pesquisadores e simpatizantes do candomblé e o mundo externo, porque esse conceito comunica uma rede de pessoas, entidades e outros seres que se vinculam aos ancestrais de quem fala. Todavia, pode ocorrer de se ter que assumir igualmente os equívocos, intrigas e conflitos que os ancestrais da pessoa possuíam (ou possuem) em relação a outras pessoas ou famílias de santo, tendo em vista que os ancestrais podem ser pessoas próximas falecidas, temporalmente mais recentes, e não um ancestral africano, por exemplo, com quem não conviveram ou mantiveram relações próximas em vida.

A seguir, depois de ter tratado do tema da tese e do caminho metodológico que procurei perseguir, as leitoras e os leitores poderão conhecer esta pesquisa na íntegra, que está dividida em cinco capítulos. No capítulo 1, faço uma intensa imersão no caminho de chegada aos terreiros de Maceió (AL) e as trajetórias percorridas por afetação a cada retorno ao campo – inserção que me levou, paulatinamente, a uma maior intimidade com as pessoas no terreiro, implicando numa associação da pesquisadora para além do interesse da pesquisa.

Nesse capítulo, costuro meu método, algumas teorias que me auxiliam, a história de formação da ciência antropológica em tensão/relação/conexão com o fato de ser um corpo negro de mulher cis pesquisando com terreiros. Uma pesquisadora negra procurando pelos “rastros da morte” e que acaba por se conectar com a ancestralidade – de si e das comunidades de terreiro – a partir da indicação de meus interlocutores em campo.

Procuo descrever com detalhes como meu corpo racializado foi afetado a cada encontro com os terreiros e quais as implicações antropológicas desse fato. Aponto as negociações e caminhos para pesquisar a morte. E, através do exemplo de uma colega antropóloga, demonstro como a morte e o candomblé estiveram próximos a mim mesmo antes de iniciar a pesquisa de campo.

Certamente, alguns não enxergarão sentido, outros talvez acharão demasiado, mas, como explicou em sua autobiografia a antropóloga Zora Neale Hurston (1996, [1942], p.132-133) “a jornada de Kossola a afetou de maneira incontornável”. Kossola, seu amigo e

informante em uma de suas pesquisas, era na época um dos últimos sobreviventes do navio negreiro Clotilde (BASQUES, 2019, p. 318). Dessa forma, Kossola esteve para Hurston como a morte e os seus especialistas dos terreiros estão para mim.

No capítulo 2, entro no tema central da tese, a saber, a morte e suas repercussões contínuas nos terreiros. Começo apresentando tanto as trajetórias do pai de santo quanto suas concepções sobre a morte e os efeitos do morrer no candomblé. Partindo das noções de herança e ancestralidade, discorro sobre a cosmovisão¹³ das pessoas da Casa de Iemanjá sobre a morte e trato da trajetória do terreiro com base na herança carnal da casa herdada pelo atual babalorixá.

Nesse sentido, o parentesco aparece em duas categorias, tal como é entendido nos dois terreiros. Parentesco de santo são aqueles estabelecidos a partir da família de santo e das relações dentro das religiões afro-brasileiras. Essa modalidade de parentesco extrapola a casa na qual a pessoa é iniciada, porque se refere igualmente a parentes que são de outras casas e terreiros, por exemplo, um primo e tio de santo ou outro parente no santo. Por fim, destaco também como a ancestralidade me aparece em campo e como é mobilizada de diferentes formas pelas pessoas dos dois terreiros.

Já no capítulo 3, apresento o balé da Casa de Iemanjá, seus cuidados e os tabus decorrentes. Dou atenção aos seus moradores e aos *ojés*, especialistas que precisam ser formados para entrar e realizar todos os procedimentos rituais dentro do balé. O capítulo 4 trata da chegada de um egum numa festa e sua solicitação para realizar uma reunião familiar. Soma-se a esse episódio o relato do grande ebó arriado anualmente para Zumbi, evento que antecede o 20 de novembro na Serra da Barriga, em Alagoas. Nesse capítulo, dedico-me a descrever situações nas quais o egum se apresenta em outras perspectivas e não apenas como perigoso e indesejável.

O capítulo 5 apresenta a trajetória religiosa de mãe Mirian, a grande matriarca alagoana, em ligação com seus conhecimentos e tabus sobre a morte. Nesse tópico, compreendo a possibilidade de mulheres de candomblé lidarem com a morte a partir das perspectivas de Oyěwùmí (2016) sobre as mulheres, o matriarcado e a matripotência nas sociedades africanas iorubá. Procurei entender a aparente tensão entre os níveis de

¹³ Duas razões me levaram a adotar essa noção: 1) é um termo utilizado por alguns dos meus interlocutores, inclusive por babá Omitoloji, quando em diálogo com intelectuais e 2) emprego a noção em algumas passagens do texto para definir o modo como as pessoas de axé pensam e definem certas noções imbricadas na complexidade das religiões afro-brasileiras da qual são parte. Ou mais diretamente, quando me refiro à cosmovisão de pessoas do candomblé, quero alcançar suas epistemologias diversas implicadas na vida no terreiro.

responsabilidades que lhes cabem enquanto filha de Nanã em paralelo ao fato de ser mulher, tradicionalmente proibida de presenciar e participar desses ritos e dos espaços nos quais acontecem (CONCEIÇÃO, 2011, BARROS, 2020).

O meu argumento concorda ainda com a proposta de Barros (2020, p. 20-26), quando, ao pesquisar as relações entre as mulheres praticantes do culto de babá egum e os espíritos ancestrais, nos terreiros da ilha de Itaparica, na Bahia, a autora chama atenção para como a bibliografia especializada negligencia outras ordens de participação das mulheres e suas relações com os espíritos ancestrais. É o caso do terreiro no qual Barros desenvolveu sua pesquisa, onde cabe aos homens e mulheres os cuidados com os espíritos ancestrais, apesar das divisões e hierarquias nos terreiros de egum. E, por último, ainda nesse capítulo, discorro sobre outros contextos nos quais a morte foi analisada por outros pesquisadores.

Finalizo esta introdução evidenciando os desafios de fazer pesquisa com os mortos. Com isso, chamo atenção para os limites do meu entendimento e acesso às agências promovidas pelos mortos no mundo dos vivos. Ao mesmo tempo, tensiono até que ponto é possível compreender a pluripotência dessas entidades espirituais por meio de diálogos com os vivos e da observação das atividades cotidianas dos terreiros e das conversas que os afazeres diários promovem.

Não obstante, minha reflexão se orienta pelo ponto de que mortos, espíritos e demais seres intangíveis não devem, nem podem, ser tomados como entidades isoladas e contrárias ao mundo palpável; ao contrário, se situam em diferentes modalidades existenciais, participando e agenciando fatos e atos na atmosfera dos humanos, seja nos ritos e nas cerimônias, seja no cotidiano da vida ordinária. Pois, como já fomos advertidos desde Malinowski (1988), na sua pesquisa sobre o Baloma, nem todos têm a capacidade de perceber os espíritos dos mortos, e não seria diferente conosco, pesquisadoras e pesquisadores.

Ainda que os contextos nos quais essas “matérias fantasmagóricas” (CARDOSO; HEAD, 2015, p. 178) apareçam não possam nos oferecer uma moldura conceitual na qual se tenha completude totalizante de sua significação e o controle de sua qualidade de espectro, me interessa considerar as implicações dos termos definidos no meu campo por herança e ancestralidade, na chave do que os interlocutores de Aline Torres D. Cruz (2016, p. 96) apontaram, no contexto de sua pesquisa na República Dominicana, acerca do fato de que “os mistérios, ou espíritos, passam dos antepassados familiares”. Novamente, seguindo as linhas de Cruz, procurei conhecer os significados produzidos incessantemente pelo engajamento dos mortos e da morte na existência, experiência e potência dos candomblés com os quais fiz esta pesquisa.

CAPÍTULO 1

CAMINHOS DE LÁGRIMAS AO ME BANHAR EM RIOS DE COSMOSENTIDOS

Neste capítulo, trago às leitoras¹⁴ detalhes de 1) como se deu a minha inserção em campo e a definição em fazer a pesquisa com a Casa de Iemanjá; 2) quais foram os dispositivos que precisei acionar para ser autorizada a ouvir e perguntar sobre a morte e 3) como fui levada ao Posú Betá, casa religiosa de Mãe Mirian, a grande matriarca do candomblé alagoano. Com isso, pretendo explicitar minha *afetação* (FAVRET-SAADA, 2005) em campo e como esse processo foi fundamental no entendimento de que havia saturado o campo, ao mesmo tempo em que resolvi marcar um jogo de búzios para saber como agradecer por toda proteção e abundância sempre recebidas em muitas áreas da vida. Entretanto, o que realmente buscava saber no *ifá*¹⁵ naquele momento era meu orixá de cabeça. Eu ansiava ouvir do jovem babalorixá¹⁶ (a quem solicitei o jogo) o que o mundo oculto do candomblé preparava para mim.

Nesse sentido, antes de iniciar minha descrição a respeito do processo de abertura pessoal para o campo, o que se deu por meio do jogo de búzios e, tempos depois, da recomendação de *arriação de ebó*¹⁷, destaco três questões tratadas neste capítulo. Em primeiro lugar, a crítica aos métodos tradicionais de construir conhecimentos pela ciência antropológica, autorizados pela perspectiva de cientistas masculinistas brancos¹⁸ que, supondo-se imparciais, não pensam seus corpos na elaboração textual, beneficiando a si e a seus pares e trabalhando para a manutenção das ordenações hierárquicas e positivistas do que pode ser validado como ciência, em oposição ao que definem por “militância identitária” (HARAWAY, 1995; RIBEIRO, 2017; MEDEIROS, 2017).

Em segundo lugar, os limites e as implicações nas relações e acordos com o campo, quando se é uma antropóloga negra fazendo pesquisa. Nesse ínterim, destaco como o entendimento crítico do lugar ocupado — socialmente e no imaginário coletivo — do corpo

¹⁴ A partir de agora, sempre que for me comunicar ou chamar atenção aos leitores e às leitoras, vou utilizar apenas o termo “leitoras”, tendo como intenção me referir, de forma menos sexista, a todes que entrarão em contato com este texto.

¹⁵ Ifá é um sistema divinatório africano presente nos terreiros de candomblé. Uma de suas funções é servir de porta voz dos orixás ou outras entidades e os humanos.

¹⁶ O mesmo que pai de santo, sendo aquele que ocupa o mais alto posto na hierarquia dos terreiros.

¹⁷ “Arriar o ebó” diz respeito ao momento no qual ele é oferecido e quando ocorrem todos os procedimentos rituais, segundo orientação do pai ou mãe de santo.

¹⁸ Às minhas leitoras que talvez ainda se questionem quem são e que ideias correspondem ao que estou nomeando de “antropologia feita por brancos”, adianto que no terceiro tópico deste capítulo pretendo trazer demoradamente a questão e quais são as implicações de tais perspectivas hegemônicas para o conhecimento e a propagação de epistemologias negras no campo da antropologia.

da pesquisadora se reflete na produção textual e tem como consequência, menos acidental e mais planejada, a busca em fazer escolhas por determinado caminho metodológico, em detrimento de outros (ALBUQUERQUE, 2017). Ou seja, partir do meu corpo é o próprio método, uma vez que não há separação rígida entre meu ser, o que escrevo, o que defendo e os limites de minhas interpretações; ao contrário, o meu corpo e minhas experiências são os únicos meios possíveis de proceder ao encantamento do mundo para transcrevê-lo em fundamentos antropológicos, responsabilizando-me e ponderando, inclusive, possíveis erros, agravos e interpretações equivocadas (RODRIGUES JÚNIOR, 2019b).

Em terceiro lugar, na esteira do tópico anterior, ressalto a percepção da relação histórica desse corpo racializado em contato com o mundo dos candomblés, lançando luz à condução e determinação da escrita desta tese. O corpo ancestral ao qual me refiro, quando pedagogizado racialmente, assenta sua compreensão crítica na história colonial do Brasil que perdura até hoje e tem como consequência, dentre outros aspectos, a dificuldade na produção e no acesso de tais corpos às ciências institucionalizadas, das quais estou também tratando aqui.

Essas três questões perpassam cada leitura e interpretação do que foi vivenciado em campo, e atravessam igualmente os diálogos que fui levada a empreender, à exemplo do termo *Mulherismo Africana* ou *Mulherismo Preto*, conceito teórico cunhado em 1987 por Clenora Hudson-Weems (2000)¹⁹ e que se refere a todas as mulheres afrodescendentes. De modo análogo, a perspectiva da afrocentricidade também se mostra central para o argumento teórico da indissociabilidade de raça para pensar a produção acadêmica, a defesa e a celebração das pesquisas de mulheres negras. O termo “Africana” identifica a origem étnica da mulher que está sendo considerada, relacionando-a diretamente com sua ancestralidade e terra-base África. Já a palavra *Mulherismo* leva de volta ao rico legado da feminilidade africana e lembra o poderoso discurso de Sojourner Truth²⁰, intitulado “E eu não sou uma mulher?”.

Nesse sentido, sem proceder a uma crítica enfadonha, apenas reafirmo a necessidade, já apontada historicamente por outros intelectuais negros (HURSTON, 2006; MUNANGA;

¹⁹ Sempre que me refiro a esta obra de Clenora Hudson-Weems, parto da leitura do texto traduzido para o português disponibilizado no *Insurreição CGPP*. Esse blog é um espaço virtual que aglutina pensamentos e ações do grupo de rap de mesmo nome da página, além de textos traduzidos. O ano de 2000 ao qual faço referência acima é a data de publicação da obra original em língua inglesa, no qual o texto citado se encontra no capítulo 14.

²⁰ Mulher afro-americana militante abolicionista e pioneira na luta pelos direitos civis dos negros e das mulheres nos Estados Unidos. Em seu livro *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis (2016) reflete demoradamente sobre o famoso discurso de Sojourner.

GOMES, 2004; GONZALEZ, 1982; RATTS, 2006), de pensar e produzir teorias antropológicas a partir da racialidade e de demais marcadores dos nossos corpos negros, tendo em vista o contexto de formação política, econômica e étnico-racial do Brasil que compromete historicamente o desenvolvimento das capacidades negras, sendo uma das consequências o epistemicídio sistemático de nossas narrativas (RIBEIRO, 2019).

Ao final deste capítulo, apresento nas duas sessões uma introdução aos temas desta tese. Analiso uma das definições centrais que contribuem no meu argumento sobre as variadas ligações que a morte desperta nos terreiros. Exemplifico como a morte ou o egum são capazes de se conectar com pessoas de fora dos terreiros, resultando num vínculo contínuo com o candomblé e suas entidades. Já na última sessão, descrevo como o campo de pesquisa me levou da morte à ancestralidade e como a indissociabilidade da morte na produção do ancestral se vincula a uma salvaguarda dos terreiros.

Porém, antes de lhes encaminhar para as repercussões contínuas da morte no candomblé, explicarei a seguir como encontrei com o terreiro pela primeira vez, e o quanto o enquadramento da janela foi suficiente para despertar comunicações entre meu corpo e o universo que mais tarde se abriria.

1.1 CHEGANDO PELA PRIMEIRA VEZ AO TERREIRO

Vou pedir licença às minhas leitoras para voltar rapidamente ao ano de 2008, a primeira vez em que assisti a uma festa pública completa em um terreiro de umbanda. Tratava-se de uma aula de campo promovida pela disciplina de Antropologia da Universidade Federal de Alagoas. Antes desse momento, lembro de uma tia materna, Helena, com quem convivia bastante, me levar algumas vezes para assistir festas no terreiro numa das grotas do bairro da Chã da Jaqueira ²¹.

Segundo a minha parca e falha memória, eu certamente tinha menos de 10 anos, a gente assistia à festa apenas observando pela janela, do lado de fora do terreiro. Não me recordo de passar da porta de entrada do terreiro, mas lembro-me de minha tia argumentando que “gostava de uma macumba”. Desse período as recordações são apenas nós duas descendo

²¹ Grotas são as regiões acentuadamente mais periféricas dentro dos bairros da periferia de Maceió. Normalmente, são acessadas por meio de escadarias ou morros com estradas de barro que demonstram a precarização dos espaços. Suas casas costumam sofrer e até ficam soterradas em períodos de muitas chuvas. As casas, normalmente, são em terrenos pequenos, em ladeiras e próximos a barreiras. Chã da jaqueira é um bairro da periferia de Maceió, situado na parte alta da cidade, onde passei toda a minha infância, adolescência e parte da vida adulta, e onde meus pais continuam morando.

e subindo escadarias, minha tia segurando minha mão e a gente andando rapidamente para chegar ao destino e depois voltar à casa dos meus pais. E lembro ainda de ser orientada por tia Lena de não comentar sobre nosso passeio.

Já em 2008, a minha turma de graduação do curso de Ciências Sociais foi levada pelos docentes e antropólogos Rachel Rocha e Bruno Cavalcanti para uma festa na casa do Sr. Zequinha, pai de santo na umbanda. Agora sim, entrei no grande salão onde acontecia a festa. Observei de perto cada roupa, as entidades dançando e a bela ornamentação do barracão. Como parte das orientações recebidas antes de chegarmos à festa, fomos alertados pelos docentes sobre a importância de comer e beber o que nos oferecessem, o que era parte da etiqueta naquelas comunidades religiosas.

Enquanto alguns colegas passaram mal, uma grande amiga ficou assustada e foi para casa, eu bebi e comi sem sentir qualquer constrangimento ou estranheza. Pelo contrário, o sentimento de bem-estar e familiaridade com o qual me mantive durante toda a festa foi decisivo na inclinação em pesquisar sobre as indumentárias sagradas usadas no candomblé, tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

Eu “noviça” e sem muita dimensão desse encontro, enquanto, acredito, a minha ancestralidade negra fazia ebó. Cuidando em “limpar” os rios pelos quais a fertilidade maternal de Oxum conduziria meu *orí*²² às epistemologias sagradas desta religião. Quiçá, orixá sabe, será sem fim! Pois não se morre no candomblé, ensinam os mais velhos enquanto os mais novos no culto batem cabeça²³.

Enfatizo essa trajetória particular, pois compreendo que “o conhecimento [...] advém de relações que a subjetividade da experiência da percepção não está desengajada dos fenômenos que a suscitam” (KOSBY, 2017, p. 13). Ou, seguindo as indicações de Ingold (2015), a escrita etnográfica por mim empreendida parte dos modos de engajar e estar engajado no mundo, ao passo que se afasta de uma compreensão a partir de representações. Nesse sentido, as reflexões fenomenológicas apontadas por Rabelo (2014) me encaminham ao alargamento existencial que vai do humano ao mundo natural, possibilitando a diagramação das múltiplas malhas de comunicação que são empreendidas no conhecimento prático do mundo.

²² Orí, palavra iorubá, significa cabeça. A cabeça de uma pessoa de candomblé é parte essencial porque é nela que se realizam procedimentos rituais e se encontram os fundamentos religiosos. Canal primordial de ligação da pessoa e seu orixá.

²³ Bater cabeça ou bater paô são expressões que dizem respeito ao ato da pessoa saudar os mais velhos e os orixás. Movimento no qual a pessoa encosta a cabeça no chão, terra, solo sagrado para a religiosidade, em sinal de respeito, reverência e obediência ao orixá.

Assim, “a ideia é seguir as pistas do ambiente” (KOSBY, 2017, p.13), sobretudo no nível de percepção que meu corpo vai tomando essas orí-entações. Quando me refiro ao corpo negro encontrando terreiros e as orí-entações que daí decorrem, trato dos impactos causados pelo “mergulho” irrefletido no íntimo do candomblé. De quando somos capturados através de melhor compreensão dos nossos corpos envolvidos em modos de vida com histórias (história do Brasil, história colonial, questões raciais, negação e apagamento das religiões afro-brasileiras, etc.) que de muitos modos nos tocam. Trata-se de estar envolvida com as narrativas, sons, cheiros e estéticas, sejam dessas religiões sejam das pessoas que as compõem. Mas trata-se, principalmente, de assumir a trilha individual designada ao orí.

Nessa perspectiva, a cabeça se coloca como cabaça a ser cortada ou preenchida pelos conhecimentos da ciência universitária, aqui a antropológica, mas também pode vir a ser orí-entada pela ciência dos terreiros, quando atraída a absorver seus fundamentos. Sugiro que foi o que aconteceu comigo e demonstrarei na próxima sessão como se deu esse processo através do ebó arriado para Oxum. A reflexão anterior se ampara em orí como noção central na cosmopercepção iorubana, para quem o orí é a sede do destino ou sina individual, além de assumir a importância de mediar as relações entre o indivíduo e as divindades (OYEWUMÍ, 2016, p. 59-60).

Dessa forma, imaginei a princípio que estivesse construindo um projeto de qualificação profissional, enquanto antropóloga procurando realizar uma pesquisa de campo, à la Malinowski (1976). Como nos orientou este autor — e penso continuar sendo indispensável — é preciso conviver com os “nativos” o mais próximo possível e o máximo de tempo que nos permitirem; anotar tudo sobre suas vidas, o que inclui os “tais imponderáveis” da vida em sociedade. Esses últimos, por serem ações cotidianas que parecem corriqueiras ou sem grande importância, podem levar ao conhecimento de questões novas e essenciais à pesquisa. Contudo, como alcançar os dados etnográficos relevantes subjacentes aos tais imponderáveis? Era preciso, minimamente, conviver, estar junto, obviamente ficar sempre atenta, perguntar. Se inclinar a viver!

Argumento que pensei, achei, planejei, porque, desde a faísca de uma (quase) irradiação que sofri numa festa no Posú Beta, que passei a questionar: qual é esse “projeto”? Ou mais explicitamente: quais são os enredos com humanos e não humanos que me levaram e permanentemente têm me feito continuar no campo de estudo afro-brasileiro? Certamente são esses os responsáveis pelo tipo de envolvimento e a sensibilidade que tenho logrado a pesquisa nos últimos meses, especialmente no acionamento e na melhor percepção do termo ancestralidade.

Como tratarei com detalhes mais adiante, esse movimento de conceber a ancestralidade se intensificou quando passei a sentir, perceber, pensar e escrever sobre o meu corpo racializado em campo, compreendendo sua reação ao experienciar mais intimamente o mundo do candomblé, resultado do descortinamento e das intimidades com esferas do divino e perspectivas outras de um corpo negro em território afro-diaspórico.

Mas até chegar a esta intimidade, sobretudo, nesta pesquisa, precisei insistir no tema e solicitar algumas autorizações dentro do sistema do terreiro. Em 2015, em uma das minhas visitas na Casa de Iemanjá, contei ao babalorixá o meu desejo de pesquisar o tema da morte, ainda que naquele momento não tivesse uma ideia do aspecto ao qual me dedicaria. Já nesse primeiro momento, ele enfatizou os limites no compartilhamento de informações sobre o axexê entre as pessoas da comunidade em razão da constante circulação dos filhos de santo para outros terreiros.

Esse trânsito entre terreiros não ocorre apenas antes da iniciação. Mesmo após iniciado, o filho de santo não raramente pode mudar de terreiro e era exatamente sobre tais permutas que se queixava o pai de santo na experiência do candomblé de Iemanjá. Desse modo, a dinâmica e a ruptura dos filhos e filhas em relação ao terreiro era apontado como um dos impedimentos no compartilhamento de informações, o que poderia se tornar ainda mais limitado em se tratando de uma pesquisadora não iniciada.

Desse modo, cabe aqui apresentar os caminhos para ser autorizada a realizar a pesquisa sobre a morte. Era abril de 2017, eu havia ido até a Casa de Iemanjá para fazer um jogo (de búzios), previamente solicitado e agendado por telefone com babá Omitoloji. Minha intenção principal era saber, ainda que bastante ansiosa e amedrontada pela possibilidade de recusa, se as entidades me autorizavam a realizar a pesquisa com o tema da morte. Em um encontro descontraído e animado, o babalorixá me comunicou a resposta das entidades, autorizando minha permanência em alguns dos espaços e momentos do cotidiano do terreiro. O comunicado veio através dos búzios e trouxe o alerta de que eu “deveria pisar devagar, [...]com calma e muito cuidado”, pois se trata de um tema delicado, restrito ao conhecimento de poucos e envolvido por segredos.

Em outros momentos, o pai de santo evitava que eu insistisse no assunto, ainda que falasse com gargalhadas e risos que acompanhavam suas frases de questionamentos. Ele me lançava perguntas do tipo: “menina, mas por que você quer pesquisar morte?”. Não sei se por vaidade ou ingenuidade minha, acreditei que sua aceitação se deveu a minha seguinte afirmação: “O senhor me disse que talvez eu fosse de Iansã, ela tem estreita relação com o

tema e a única autorizada a adentrar em certos espaços relacionados à morte”. Este argumento o fez silenciar.

Mas, além da autorização das entidades, as relações de maior proximidade estabelecidas no convívio, durante a pesquisa de campo em 2018, foram imprescindíveis para acessar determinados ritos e ouvir algumas histórias relacionadas à morte. Minha rotina de campo durante o ano de 2018 foi quase diária, repleta de oportunidades de preparação para as festas públicas ou eventos que agregavam não apenas pessoas da comunidade. Um exemplo disso se deu na Lavagem do Bomfim em 2018, ocasião em que me solicitaram fazer um texto para compor o flyer de divulgação do evento.

Eu costumava encaminhar minha filha para a escola após nosso almoço e seguia para um dos terreiros. Aconteceu algumas vezes de decidir com muita dificuldade para qual terreiro iria, porque os dois estavam com atividades no mesmo dia e horário. Era o caso, especialmente, de quando aconteciam festas que coincidiam no calendário e me impossibilitavam de participar de uma delas. De todo modo, eu procurava ficar nos eventos e ritos até o final, ainda que nem sempre conseguisse ter energia e atenção suficiente para estar atenta a tudo que acontecia ao redor.

Todavia, a minha memória poderia ser reativada e questões pendentes iam sendo retomadas quando recebia o meu amigo, agora iaô do Posú Betá, em quase todos os finais de semana de 2018 na minha casa. Outras vezes recebi o jovem pai de santo, seu companheiro na época e um de seus filhos de santo para um almoço na minha casa. Esses encontros me possibilitaram não apenas aprofundar o meu conhecimento sobre alguns temas que aparecerão ao longo desta tese, mas também consolidar minha afetação pelo campo.

Nesses momentos preparávamos o almoço, tomávamos cervejas — menos o pai de santo que apenas ingere bebidas alcoólicas quando recebe entidades que o solicitam, como foi o caso em uma das festas em seu terreiro, quando presenciei sua pomba gira tomar cervejas e champagne. Sobre essa festa de Luziara, a Pomba Gira do jovem pai de santo, eu discorro no capítulo 4. O curso de iorubá oferecido pela casa de mãe Mirian, no qual frequentei como aluna por cerca de três meses, foi também um dos espaços que possibilitou mais proximidade com alguns filhos de santo antigos, netos de santo da casa e um dos mais antigos filhos de santo da yalorixá.

Foi durante esse curso, assim como nos momentos de limpeza, ornamentação e de preparo das comidas, que procurei promover diálogos sobre o tema da morte e do morto para o centro das conversas com as pessoas do terreiro. Inclusive, foram as histórias que ouvi nesses momentos que me confirmaram a importância e continuidade dos mortos no

candomblé. As aulas aconteciam todos os sábados, à tarde, entre 15h e 17h e se apresentaram como uma abertura para conhecer e me aproximar, por exemplo, de outro filho de santo antigo da casa, o professor do curso que se mostrou profundo conhecedor do candomblé.

Como minha aproximação com mãe Mirian somente aconteceu em 2018 e tendo ela se mostrado segura guardiã dos fundamentos do candomblé jêje de Alagoas, minha compreensão e acesso aos modos de cuidar dos mortos se deu muito através dos filhos e das filhas de santo, assim como dos netos de santo da yalorixá. Tanto que, antes mesmo de ter o primeiro encontro com mãe Mirian, eu já havia estado na casa de uma das suas filhas de santo mais antiga, a yaquequerê do terreiro. Entrei em contato e marquei de conversar com a equede da casa por intermédio do meu amigo, filho de santo da casa.

Dessa forma, a pesquisa de campo desenvolvida na casa de mãe Mirian, apesar de meu texto muitas vezes se centrar nas explicações e falas da matriarca, começou por uma das principais equedes da casa. Por intermédio do meu colega e iaô do terreiro, liguei para essa antiga filha de santo, que me convidou para ir até sua casa para conversarmos, o que fiz duas ou três vezes. Mas, já no primeiro dia, conheci a mãe carnal dessa equede, uma das primeiras filhas de santo de mãe Mirian e a yaquequerê do terreiro.

Nesse primeiro dia, tentei conversar com a yaquequerê, contudo, ela estava cansada, tinha acabado de voltar do terreiro após vários dias de obrigações, e foi preparar sua janta e depois descansar. Todavia, passei a tarde inteira conversando com a equede, falamos sobre filhos, casamento, depois perguntei sobre como ela chegou ao terreiro, levantei o tema da morte e dos rituais funerários e, por fim, ela elogiou a inteligência e os esforços profissionais do meu amigo e seu irmão de santo. Em confiança ao amigo comum e em razão de sua simpatia, passamos a tarde inteira conversando e a proximidade foi crescendo a cada encontro no terreiro, quando conversávamos durante o intervalo dos toques e, principalmente, durante as atividades diárias da casa, além de termos sido colegas durante o curso de iorubá.

Mesmo antes de me apresentar a mãe Mirian, passei a frequentar o terreiro durante as tardes da semana, oportunidade em que conheci e me aproximei de mãe yaquequerê. Comecei perguntando sobre como ela fazia para deixar as roupas de santo tão branquinhas, depois me ofereci para ajudar na cozinha e, ao final, passei a ir comprar o pão do final da tarde para acompanhar nosso cafezinho. Porém, ela só me permitiu entrar na cozinha e lavar as louças algumas vezes, depois de muitas tardes de conversa e melhor conhecimento de onde eu era, o que estava fazendo no terreiro e como havia chegado até lá.

Já com mãe Mirian, quase todas as vezes que passamos horas conversando foi antecedida por agendamento, exceto uma ou outra vez em que tive a sorte de encontrá-la com

tempo livre para sentar conosco na área que antecede o salão do terreiro e conversar demoradamente. Na verdade, como eu já estava ciente dos dias e horários que ela costumava estar no terreiro, eu sempre estava lá nesses horários, mas na maior parte das vezes não tinha contato com ela por conta dos clientes e filhos de santo que aguardavam atendimento. Penso que a minha participação em um dos ensaios do samba de roda do terreiro contribuiu para a proximidade com a yalorixá e outras mulheres do terreiro, porque nesse momento passamos a tarde dançando samba de roda, sorrindo e nos divertindo.

Assim, mesmo que a minha maior aproximação e intimidade tenha se dado com o jovem pai de santo e outros iaôs e abiãs ligados à casa, é certo que as primeiras explicações acerca da cosmovisão da morte e os limites na relação com os mortos e os eguns se deram dessa relação com as mulheres com mais tempo de santo no Posu Betá. Durante o curso de iorubá procurei me aproximar de outras filhas de santo mais jovens do terreiro, mas algumas me diziam para conversar com a mãe de santo.

Todavia, mesmo com a reconhecida autoridade religiosa da matriarca alagoana, o aprendizado que me foi permitido usufruir foi restrito e pontual da abertura no campo, o que se deveu também aos seus inúmeros compromissos e à idade avançada dela, me levando a conviver mais tempo em seu terreiro com integrantes com cargo na hierarquia e menos com ela. Esse foi o caso da minha aproximação pessoal com o terreiro do jovem pai de santo, que se tornou meu amigo e onde arriei o ebó para Oxum, que tratarei detalhadamente mais tarde.

A sacerdotisa, diferentemente da minha experiência na Casa de Iemanjá, se mostrava sempre reticente às minhas perguntas e questões. Ela demonstrou isso desde o nosso primeiro encontro, quando, ao invés de eu lançar perguntas, ela me sentou ao seu lado e fez uma listagem de perguntas antes de me deixar falar. Queria saber onde nasci, se eu já era do santo, se sim, a qual terreiro eu pertencia. E seu marido, perguntava a yalorixá, ele sabe que você anda em candomblé? Você tem filhos? Essas foram algumas das primeiras perguntas dela.

Sua desconfiança, aliada a um cuidado e preocupação com uma nova mulher que chegava em sua casa, corroboraram para que nossas conversas sobre o tema da morte não fossem aprofundadas. E, por último, mas não menos importante, o fato de mãe Mirian ser de Nanã, como já dito o seu orixá de cabeça, me levava a refletir se haviam limites ou tensões nos fundamentos recebidos por uma yalorixá sobre os mortos e a morte.

Contrariando minha pergunta, argumentava sempre que o modo de fazer candomblé que lhe foi ensinado pelo seu pai de santo, caracterizado por seriedade e rigidez nos ensinamentos, eram as garantias de não ingerência de seu gênero nas competências e nos códigos aos quais ela fora submetida na tradição. Em outros termos, os conhecimentos rituais

que ela não realiza se devem aos ensinamentos do que ela deve fazer ou não e não se justificam pelo fato de ser mulher.

Depois de descrever como esta antropóloga negra e mãe chegou aos terreiros e foi autorizada a estudar a morte, passo agora a outra experiência que aprofundou minhas relações com o campo. Para mim, descrever minha trajetória como pesquisadora e tratar das experiências pelas quais passei até chegar aos acordos para pesquisar a morte são minúcias do caminho percorrido que explicitam de onde parto e quais as bases epistemológicas do vivido que estão dialogando com determinados conceitos acadêmicos na construção deste texto.

No tópico seguinte, relato um dos eventos mais marcantes em campo, o momento no qual fui comunicada de meu orixá de cabeça e fui orientada a alimentar a força da natureza que me protege. Contudo, essa etapa não significou romper as barreiras entre pesquisador e campo, como exponho em algumas passagens, tampouco constituiu uma completa assimilação das experiências que me esforço em captar aqui. Mas, certamente, assumir a posição de cliente, ainda que momentânea, chegar ao terreiro para preparar e arriar um ebó, despertou intensamente meu corpo para o tipo de experiência de pesquisar com candomblé. Essas são as questões subjacentes nos relatos dos tópicos complementares 1.2 e 1.3.

1.2 RETORNANDO AO CAMPO, ME APROXIMANDO DE OXUM

Chegamos em Maceió (AL), eu e minha filha, às 23h do dia 11 de outubro de 2019. Era uma sexta-feira. No mesmo dia, às 6h40 da manhã tinha recebido uma mensagem do jovem pai de santo, descendente do Posú Betá, convidando para uma atividade no seu terreiro às 18h. Ele perguntava que horas eu chegaria, pois iria chamar o Marujo porque algumas pessoas queriam falar com esta entidade e eu seria bem-vinda se já estivesse na cidade.

No dia 9 da mesma semana eu já havia avisado que chegaria na próxima sexta e aproveitei para perguntar se ele poderia jogar para mim, adiantei que também precisava conversar com ele. Combinamos para a terça-feira, seguinte a minha chegada, pela manhã. Somente após combinar dia e horário dos dois atendimentos perguntei o valor, ao que ele respondeu: “50 reais, amiga. É apenas uma ajuda de custo para contribuir na construção do terreiro, preta”.

Eu planejava que ele jogasse para mim no mesmo dia ou no dia seguinte a minha chegada na cidade, mas em decorrência das obrigações no terreiro durante o final de semana só poderíamos fazê-lo na semana seguinte. Encontrei com a colega que me daria carona e também iria jogar. Primeiro fomos buscar nosso amigo — abiã naquele momento e,

posteriormente, iniciado nesse mesmo terreiro — e depois seguimos para o terreiro. Feito isso, nosso trajeto foi rápido e com muitas reflexões, pois fazia algum tempo que não nos encontrávamos e as conversas me fizeram anular qualquer ansiedade e quaisquer projeções de perspectivas acerca dos conteúdos que breve ouviria no jogo.

Lembro fortemente que uma das questões centrais era a crise econômica, a desvalorização do professor e o crescente sucateamento da educação pública no país. Isso decorria, e ainda decorre, do aprofundamento da crise financeira, econômica e política promovida pela ascensão de um governo de extrema direita, caracterizado por seu racismo, machismo e outras facetas do fascismo que temos vivenciado no cotidiano do país.

Faço questão de pontuar a questão acima tanto porque essa conversa me gerou ansiedade e nervosismo frente ao fato de ser eu naquele contexto uma doutoranda negra sem trabalho e sem perspectivas futuras de inserção profissional, quanto pelo fato daquele tema causar um afastamento momentâneo da minha pesquisa e das minhas buscas pessoais na ida ao terreiro naquela manhã.

Todavia, esse sentimento de preocupação logo se dissipou no momento em que entramos no terreiro e fomos cumprimentar o pai de santo que nos aguardava. Voltei minha atenção ao jogo, ao orixá e comecei a ficar tensa pelas notícias que estavam por vir. Entramos e, nesse momento, observei meu colega (iniciado nessa casa em janeiro de 2020) que foi saudar Exu no lado esquerdo da entrada.

Com olhos fixos no abiã, vendo seu comprometimento ético com o orixá e a tradição — sobre o que sempre falávamos muito —, em algum lugar recôndito do eu, acreditava que ouviria da necessidade de fazer santo, de pedidos variados de alguma entidade direcionados a mim. Esse sentimento era apenas meu, não sei se era ansiedade ou a minha completa falta de compreensão acerca de como e em que tempo as coisas dentro dos terreiros acontecem. Em um segundo esqueci de tudo que li, ouvi e aprendi sobre a dinâmica do chamado do orixá, ou seja, as coisas não acontecem em nosso tempo cronológico, mas no tempo dos deuses.

Já na sala, avistei a mesa “pronta” para o jogo: a mesa forrada com uma toalha branca, os búzios dispostos no centro da mesa, dentro de uma peneira de palha; e imagens de Oxalá e Iemanjá num dos cantos da mesa, acompanhadas por velas e um copo de vidro transparente com água quase até a borda dispostos em outros cantos da mesma mesa. Dada a organização do local, demonstrando que nos aguardava, me desculpei pelo atraso. O pai de santo perguntou se preferíamos um café ou uma água e quem gostaria de fazer a consulta primeiro. Sem dar tempo à colega, me antecipei. Todos riram e meu amigo disse: “Deixa ela ir, ela tá aperreada”.

Demoramos cerca de três horas na conversa, agora ele me perguntava e questionava, invertendo os papéis de quando eu frequentava a rotina de seu terreiro, as festas e ritos e nos encontrávamos no Posú Betá, momentos nos quais eu estava sempre ao seu lado conversando e pedindo explicações. Mas ali, também me orientava, ensinava e incentivada a “abrir os olhos”, o corpo e a ancestralidade para ouvir a respeito do mundo do axé.

Falamos da minha vida profissional, se a tese seria finalizada, da parte amorosa e, enquanto me desprendi completamente das expectativas de trabalhos para o futuro — o que atormentara minha mente no trajeto de ida ao terreiro —, ouvia e sentia Oxum. Permaneci todo o tempo sentada de costas para a porta de entrada, na sala da casa e espaço onde acontecem as giras nas festas públicas e são servidas comidas em cima de uma esteira, no chão, a exemplo da feijoada de Ogum, na qual estive presente.

Em razão do espaço pequeno do terreiro e o sol forte na área do pequeno quintal, que fica aos fundos do terreno, os colegas decidiram aguardar fora do terreiro. Permaneceram sentados na porta da vizinha, onde compraram pipocas, e flaus²⁴. Segura de que não havia ninguém ouvindo nossa conversa, fiz algumas perguntas, pedi orientações e senti o vento frio me arrepiar e meus olhos levados a desaguar enquanto ouvia da voz baixa e do corpo calmo do pai de santo: “Oxum é quem se apresentou aqui; Oxum é seu orixá, é ela quem encostou agora, aqui. Agora você pode dizer que você é filha de Oxum”. Enquanto continuava a falar sobre Oxum na minha vida, eu chorava, sorria. Mostrava-lhe meus braços com os pelos arrepiados e agradecia dizendo que eu sentia; no fundo sabia que era ela quem me banhava de amor e fertilidade no mundo.

Depois de recuperar o fôlego, respirando fundo e voltando minha mente para além do jogo, falei do meu desejo de retribuir à Oxum pela proteção sentida. Procurava com isso me tornar mais íntima dela, mas estava aliviada porque minhas aspirações de possíveis pedidos de Oxum e/outras entidades não se confirmaram naquele momento. O babalorixá respondeu que eu poderia arriar um ebó para Oxum e Oxóssi — este último se apresentara próximo de mim no momento do jogo, justificando a abundância da caça em minha vida.

Contudo, não haviam pedidos para me iniciar, fazer bori ou qualquer outro rito mais complexo que me vinculasse ao terreiro, ainda que talvez fosse esse meu desejo inconsciente e temeroso da responsabilidade que cercava minha mente, enquanto o pai de santo falava de

²⁴ Conhecido em outras regiões como sacolé ou geladinho, flau é um tipo de sorvete colocado num saquinho comprido e estreito.

como os *odús*²⁵ se apresentavam ali. Antes de finalizar suas orí-entações e eu levantar, o babalorixá pegou seu caderno que já estava em um dos cantos da mesa e começou a anotar tudo que eu precisaria comprar para a realização do ebó. Dentre os itens: feijão fradinho, milho branco, azeite, velas brancas, camarão etc. Depois de dobrar e guardar a lista na bolsa, fui ao encontro dos meus amigos que aguardavam fora do terreiro.

Agora, enquanto eu acompanhava meu amigo num dos cantos do quintal em que encontramos sombra, no terreiro minha amiga era atendida. Recordo que uma das primeiras perguntas do abiã era se a consulta me fez bem e como havia sido. Ele, na ânsia de quem estava preparando o enxoval para se recolher e fazer santo, indagava sobre quais pedidos, notícias ou novidades me foram anunciadas pelo ifá.

Respondi que me sentia mais calma e em paz. Ele argumentou: “Tá vendo, é importante cuidar da ancestralidade e se nutrir de axé”. E completou: “Você vai arriar as comidas, né?” Rapidamente respondi que o faria nos próximos dias, ou melhor, já estava agendado para o dia seguinte. E ele impressionado: “A senhora tá ligeira, né?”. Em menos de vinte minutos nossa amiga e carona estava de volta de sua consulta e decidimos ir almoçar juntos, momento em que o babalorixá nos acompanhou.

Abaixo relato como foi o meu dia de cliente no terreiro. Mesmo sem se cumprir a expectativa de ser tomada por Oxum, mergulhei num tremor de lágrimas e sensações inexplicáveis que foram acalentadoras no entendimento de quais caminhos deveria percorrer na construção da tese. Esse evento foi responsável por me levar ao aprofundamento das trajetórias do candomblé no Brasil e à implicação do meu corpo em contato com essa religião.

1.3 ARRIANDO O EBÓ PARA OXUM

Era uma quarta-feira ensolarada quando recebi a ligação do jovem babalorixá avisando que não precisávamos ir até o mercado da cidade, situado na parte baixa, ou seja, na parte contrária onde nós dois estávamos. Ao telefone confirmava que conseguiu comprar todos os itens necessários ao ebó no bairro onde mora, mas que precisava ir em outro supermercado procurar pelo camarão.

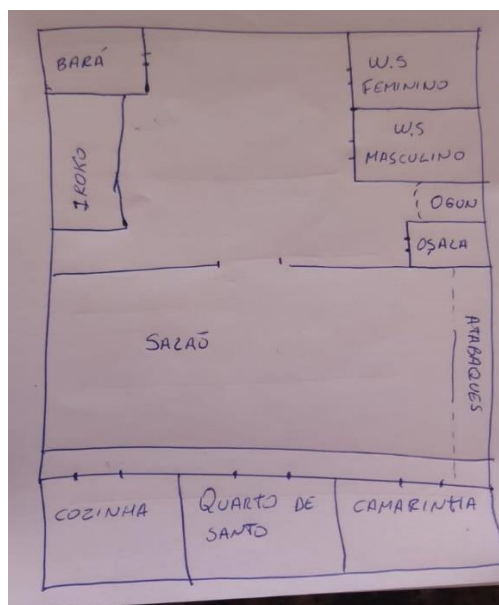
²⁵ Ao perguntar sobre os *odús*, ouvi certa vez de um babalorixá que estes seriam como bússolas através dos quais se fala do passado, presente e futuro, tendo como função aconselhar em qualquer aspecto de nossas vidas. Para o *egbome* da Casa de Iemanjá, o *odú* se coloca nesse mesmo sentido quando argumenta ser o *odú* a própria mensagem para uma pergunta colocada. Contudo, na sua família de santo, cada pessoa é regida por um *odú*, que não se relaciona com o comando do *orixá* dessa pessoa.

Demorei cerca de 35 minutos entre a casa dos meus pais e o terreiro. Durante esse tempo, me questionei como seria esse primeiro ebó arriado. Mas, uma das questões que me inquietavam agora era se a minha Oxum chegaria ou não durante o tempo que ficasse no terreiro. E quanto tempo eu precisaria para realização de todo o ritual? Ao longo de todo o trajeto temi a ocorrência de imprevistos que pudessem me exigir passar a noite no terreiro, pois minha filha estava com meus pais. Lembrei-me de uma história contada por mãe Mirian, quando me relatou da possibilidade de as pessoas serem “pegas” pelo orixá e precisar fazer o santo naquele momento, caso seja essa a vontade do orixá – história endossada pelo balanço da cabeça dos filhos de santo que estavam presentes, sinalizando acordo com o que era relatado pela matriarca.

Ao chegar no terreiro, percebi o portão de entrada aberto e dois rapazes negros carregando cimento da rua para dentro do local. Estavam construindo a camarinha, reformando a cozinha e fazendo outros cômodos para os primeiros recolhimentos que aconteceriam em janeiro de 2020. Seriam feitos um filho de santo de Xangô e outro de Omolú. Dei bom dia e logo reconheci os dois que frequentaram a casa em festas que estive presente.

Após me cumprimentar e perguntar se estava bem, o babalorixá me ofereceu água e foi até um dos quartos da casa, a segunda porta à esquerda de quem entra na sala. Ao voltar pediu que eu banho-me banhasse com o banho de ervas que já estava no banheiro e vestisse a roupa que carregava nas mãos. Era uma camiseta branca e uma saia branca que fazia as vezes da roupa de ração.

Figura 1 – Croqui antigo do terreiro feito pelo pai de santo antes da reforma



Fonte: cedido por pai Célio (2020).

Esse quarto tem um guarda-roupa com três portas, na cor cinza, onde são guardadas as roupas de ração, tecidos para turbantes, destinados para os filhos e as filhas de santo que chegam sem estes e precisam mudar de roupa para os ritos e/ou exercer as atividades cotidianas da casa. Eu mesma já recebi do pai de santo saia amarela e camisetas brancas para usar durante minha estadia ali, durante a pesquisa de campo. Usava essa roupa enquanto lavava louças, ajudava no preparo das comidas para os presentes, varria o chão e atendia a pedidos do pai de santo para pegar ou buscar algum objeto noutra cômodo diferente do qual ele se encontrava.

Esteiras, colchonetes, lençóis e travesseiros também são guardados nesse quarto que serve para a troca de roupa quando o banheiro está ocupado. É também o quarto para deixar as bolsas e mochilas de quem chega da rua e, por fim, é o espaço para os cochilos durante o dia ou para dormir de noite no caso daqueles que não voltam para casa, dada a distância do terreiro em relação à cidade e a dificuldade de chegar até a entrada do conjunto para pegar um ônibus ou uma van e sair do bairro.

A equede de Ogum que cuidou e ajudou a mim e ao pai de santo no preparo das comidas rituais que ofertaríamos ali mesmo à Oxum, Oxalá (orixá do babá) e a Oxóssi. Oxóssi é o orixá a quem o pai de santo responsabiliza pela farta caça sempre presente na minha vida profissional e pessoal. A equede também quem cuidou do primeiro agradecimento e da comida ofertada a Exu.

Ela costumava me tratar de forma amável e solícita, mas sempre tentava me impedir de preparar as comidas de santo. Ainda que já me conhecesse e tivesse dividido comigo atividades na cozinha e a pia de prato outras vezes, só com muita insistência ela permitiu que eu também participasse dos preparos naquele dia. Quando estive nesse terreiro outras vezes como pesquisadora, a equede sempre me tratava como uma visitante, demonstrando o meu não pertencimento.

Do mesmo modo, coube a ela limitar meu envolvimento em todos os processos e as atividades nas quais me ofereci para participar e contribuir. Essa era sua forma de demarcar a minha não pertença àquele lugar/comunidade, pondo limites na participação dos meus olhos, ouvidos, boca e mãos nos diferentes espaços e afazeres que eu insistia em integrar no cotidiano da casa.

O pai de santo, ao contrário, logo de início, após eu sair do banho de ervas, apontou para as panelas no fogo, me dando ordens de ir à cozinha observar o cozimento do feijão fradinho. Depois, eu deveria sentar ao seu lado na mesa da sala para aprender a fazer o omolocum, prato tradicional dedicado à Oxum. Era comum a aceitação dele quando da minha iniciativa de lavar as louças, varrer a sala e organizar a mesa para o almoço, janta ou café da manhã. E mesmo em outras atividades ele costumava me chamar e orientar quando me via sentada por muito tempo.

Resolvi pedir ajuda à equede sobre o ponto do feijão, fiquei com receio de desligar o fogo e ela ou o pai de santo reclamar que o grão ainda estivesse duro ou sem o ponto adequado para fazer a comida de Oxum. Assim, somente desliguei depois da sinalização dela de que estava no momento. Escorri numa peneira e ela ao meu lado continuava com receio, alegando para tomar cuidado de não me queimar enquanto observava a panela de pressão na minha mão.

Enquanto escorri o feijão, o pai de santo chegou junto ao meu ombro, por trás de mim, e observando como eu fazia, disse para passar o feijão quente na água fria da torneira um pouco, isso o esfriaria mais rápido. Realizei o recomendado algumas vezes, mas sem saber o momento de parar, até que fui chamada para trazer o feijão até a mesa da sala.

Começamos então a amassar o feijão fradinho. Ele o amassou algumas vezes e disse: “Assim, você tem que fazer assim”, mostrando suas mãos onde lentamente os grãos se transformavam em uma massa lisa ao serem pressionados pela junção de seus dedos. Enquanto eu amassava o feijão, ele separava e cortava as folhas de bananeira para o preparo do acaçá, comida ritual do candomblé, feita com o milho branco naquela ocasião, mas que pode ser feita também a partir do milho vermelho.

Enquanto trabalhávamos, o pai de santo me explicou que o acaçá é um alimento presente em boa parte dos rituais do candomblé. É um dos alimentos mais importantes do culto, pois todos os orixás podem recebê-lo, assim como está presente na maior parte ou em todos os ritos que se realizam dentro de um terreiro. É o próprio corpo, um ser, e seu poder se caracteriza pela redistribuição e repotencialização do axé que dele provém.

Passaram algumas horas entre minha chegada, o banho que tomei para me limpar das energias da rua e minha participação coadjuvante no preparo de alguns pratos. Especialmente no prato de Oxum é que mais tive efetiva contribuição. Enquanto preparávamos as oferendas, o babalorixá me solicitou contribuição para comprar alimentos para o preparo do almoço de quem estava no terreiro. Contribuí com o troco do valor pago pelas compras feitas antes pelo pai de santo e assim foi comprado macarrão, molho de tomate pronto, carne moída e refrigerantes. Um dos rapazes foi orientado por ele a deixar o trabalho e ir comprar os alimentos, ao que obedeceu imediatamente. De volta, entregou o troco ao pai de santo e este último me repassou.

Minutos depois já estávamos almoçando: eu, o pai de santo, a equede e sua neta na mesa, os dois rapazes no chão. Percebi certo constrangimento dos rapazes no momento de servir seus pratos pela minha presença e talvez a pouca quantidade de comida com a qual me servi naquela vez, ao contrário de como costumava me servir com a feijoada de Ogum, momento que eu aceitava uma porção generosa quando era servida. Mas o silêncio e a vergonha foram quebrados por iniciativa da equede, que insistia na porção generosa que eles precisavam comer.

Já a garota, neta da equede e filha de um dos rapazes que trabalhava no terreiro, pedia refrigerante enquanto eu servia o seu prato, o que deixou o pai de santo aborrecido. Ele argumentou que ela só ganharia o refrigerante ao final e se comesse todo o almoço. A avó disse que ela era ruim de comer. Depois de ouvir a criança responder ao pai de santo, a avó justificou o jeito respondão da menina atribuindo ao fato dela ser de Iansã, “num é, pai?”. Ao que ele respondeu: “é, essa daí só pode ser de Iansã porque não para quieta, é uma energia, responde tudo e faz como quer”.

Depois de almoçarmos, as risadas ficaram calorosas porque passamos a conversar sobre a vida amorosa e desilusões dos dois rapazes, que foram relembrando os conselhos dados pelo pai de santo. Contudo, fomos interrompidos ligeiramente pela ordem do babalorixá que nos dizia: “Vamos cuidar, vamos organizar aqui para começar as rezas se não fica muito tarde, e o tempo tá passando”. A equede e eu recolhemos as louças e panelas da mesa enquanto os rapazes encostavam a mesa no canto da parede para que o salão ficasse

livre para a cerimônia, que eu não sabia exatamente como aconteceria. Em nenhum momento fui informada de cada processo pelo qual passaria ou a sequência dos ritos aos quais seria submetida. Tudo era apresentado no momento em que passava a acontecer, ainda que eu tivesse acompanhado anteriormente um ebó de cliente na Casa de Iemanjá.

Vi o pai de santo sentar no chão, a equede sentar e levantar rapidamente, pois havia esquecido de pegar seu adjá²⁶. Fui orientada pelo pai de santo a sentar no chão também. Dando início à reza, o pai de santo cantava, a equede tocava o adjá e eu tentava acompanhar os cânticos enquanto observava o filho carnal da equede cantar e o amigo dele também tentando acompanhar.

Comecei a bater palmas, depois que vi os rapazes fazendo, e continuei sentada enquanto observava cada um dos rapazes serem encaminhados a bater paô na entrada do quarto dos santos, localizado na primeira porta do lado esquerdo de quem entra na sala da casa. Levantei apenas quando fui orientada a pegar um dos pratos de barro cheio de comida de santo, pôr na cabeça e levar até o assentamento que corresponderia ao orixá. Se estou correta, primeiro Oxalá, na sequência Oxóssi e por fim Oxum. Antes, fui orientada a acender algumas velas na frente do assentamento de Oxalá, relacionadas a pedidos pessoais e proteção para outras pessoas das quais comentei no jogo.

Tudo transcorria de forma surpresa, mas tranquila. Até que sentei num banco próximo ao assentamento de Oxum enquanto o pai de santo cantava uma das canções da yalodê e eu segurava em meus braços seu omolocum. Este foi para mim o momento de maior emoção e profundidade, quando fechei os olhos e pude sentir Oxum escorrendo em meus olhos. Me fazendo tremer o corpo, pelos arrepiados e desalento do peito expurgado pela voz suave e o tom com que o babalorixá conduzia aquela cantiga me tocava desesperadamente.

Fui me entregando ao choro e um sentimento inexplicável, vagarosamente, surgiu em substituição a minha preocupação pelo que viria. Interessava apenas a entrega do aqui e agora e me inclinei a receber tudo aquilo que era permitido naquele momento. Vacilando entre o som de sua voz, a canção e os badalos do adjá, foi a primeira vez que não temi sentir e me entregar até onde fosse determinado pelo orixá. De repente, fui despertada do sossego e paz na qual mergulhava momentaneamente, para depositar a comida de Oxum junto ao seu assentamento. E como um corpo que desejava mais daquela experiência, fui surpreendida pelo aviso: “pronto, terminamos. Você pode vir pra cá e depois trocar de roupa”.

²⁶ Instrumento musical utilizado pelas mães e pais de santo, assim como pelas equedes do candomblé, durante as festas públicas e rituais para chamar os orixás e, por vezes, provocando o transe.

Enquanto eu, paralisada, tentava caminhar para buscar minha bolsa com minhas roupas, o pai de santo fiscalizava a obra do terreiro e passava a dar novas ordens aos rapazes que iriam voltar ao trabalho a partir daquele momento. Sem saber o que falar, porque continuava em êxtase pelas energias e presenças do ebó no meu orí e corpo, agradeci ao pai de santo pelos cuidados, dei um abraço de despedida e fui embora.

Como venho argumentando algumas vezes, reencontrar o candomblé alagoano para fazer uma tese sobre a morte implicou repensar e deslocar questões teóricas e metodológicas. Exigiu-me atentar para como as relações estabelecidas em campo são pontes determinantes no tipo de antropologia que nos propomos a tecer. Dialogar com outras áreas de conhecimento, como mostrarei a seguir, foi uma dessas pontes e perspectivas teóricas que melhor dão conta de apreender esse encontro. Na sessão seguinte, apresento quais noções e compreensões contribuíram na travessia de conhecer o sentido da morte na vida dos terreiros.

1.4 UMA ANTROPÓLOGA NEGRA FAZENDO PESQUISA COM CANDOMBLÉ: SOBRE A (RE) POTENCIALIZAÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE AFRODIASPÓRICA

Este tópico está intimamente vinculado aos anteriores nos quais tratava dos meus primeiros contatos com os terreiros e como eles foram moldados por certo tabu de manter distanciamento dessas práticas. A orientação dada por minha tia era não entrarmos no salão onde as pessoas dançavam nem nos aproximarmos das entidades. O limite era permanecer no lado de fora do terreiro em razão de sua ideia de que estávamos transgredindo a ordem religiosa católica de nossa família. Ao mesmo tempo, não deveríamos apreciar demoradamente aquela cerimônia “profana” porque era socialmente errado e moralmente condenável tal desejo e encantamento.

Dessa forma, impulsionada pelos relatos de experiências de racialização e marcadores de gênero nas pesquisas das antropólogas e dos antropólogos negros, como a de Flávia Medeiros (2017), Fabiane Albuquerque (2017), Bruno Domingues (2018) e Gilson Rodrigues Júnior (2019a, 2019b), sublinho a necessidade metodológica e a indispensabilidade de pensar interseccionalmente questões suscitadas por nossos corpos na nossa produção intelectual e na própria pesquisa de campo.

Nas últimas décadas, intelectuais negros e negras têm refletido crescentemente sobre seus campos de pesquisa a partir da racialização de seus corpos e como os modos de serem lidos socialmente em termos de outros marcadores, como gênero, classe, território, etc.,

impactam em suas produções intelectuais. Esse é um dos argumentos encontrados na tese de Gilson Rodrigues Júnior (2019a), que, embora verse sobre um contexto diferente do meu (ações humanitárias do Brasil à Dakar/Senegal), discorre demoradamente sobre a necessidade do levantamento e aprofundamento de questões como raça e gênero nas metodologias antropológicas. Com isso, o autor defende a impossibilidade de proceder a uma separação dos nossos corpos, que socialmente são racializados sem o direito à humanidade, e o conhecimento que resulta do encontro com pessoas e grupos com os quais fazemos nossas pesquisas.

Amparada no argumento de Rodrigues Júnior (2019b, p. 130) de que “este corpo racializado não pode mais ser ignorado na construção do conhecimento antropológico”, destaco a centralidade do meu corpo negro em relação com as religiões afro-brasileiras em diáspora. Entendo esse encontro como fundamento para uma (re) potencialização de estar no mundo, mas também de produção de conhecimentos, na medida em que situa as implicações de um corpo marcado socialmente com um dos aspectos (o religioso e não apenas) que compõem as trajetórias históricas dos negros e negras em diáspora nesse país.

Aqui também me guio pelo sentido gerador da escrevivência de Conceição Evaristo (2018), que se realiza na escrita de mulheres negras que pretendem borrar e desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão sob o controle de escravocratas homens, mulheres e até crianças. Assim, nos apropriamos do valor da escrita, mas sem esquecer da oralidade dos ancestrais porque nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de pessoa negra brasileira com origem africana (EVARISTO, 2020, p. 30).

Nesse sentido, o lugar de fala, noção retomada por Djamila Ribeiro (2017) na obra de mesmo título, se coloca como um dos pontos centrais no reconhecimento da humanidade de certos sujeitos e da valorização de suas epistemes. Simultaneamente, chama atenção para o fato de que toda produção e construção de ideias se relacionam a um corpo localizado num tempo e espaço determinado. Daí a importância de não apenas compreender nosso lugar de fala, mas fazer esta localização quando emitimos opiniões e elaboramos conceitos, especialmente acerca das experiências que meu corpo não vivencia. De modo radical, como equivocadamente, por vezes, tem se entendido, não se trata de desautorizar pessoas ou grupos no debate a respeito daquilo que não vivenciam, mas questionar a percepção que estas fazem do lugar que ocupam no momento em que emitem ou constroem seus discursos.

Em consequência, potencializada pela imersão no cotidiano dos terreiros com os quais convivi mais intensamente durante o ano de 2018, fui levada a pensar e refletir sobre minha

ancestralidade a partir das experiências dos terreiros, espaço social de fortalecimento e proteção dos povos negros em diáspora brasileira. Nessa perspectiva, o envolvimento despertado pelo ebó arriado levou a me banhar mais demoradamente nas águas da raça que enriquecem culturalmente meu corpo, mas limitam seu trânsito dentro da lógica colonialista que organiza e estrutura a ciência e a sociedade brasileira ainda hoje.

A partir desse momento, as minhas leitoras se encontrarão com dois tempos dos meus pensamentos, experimentos e eclosão de si: a) o chamado ancestral através de Oxum e o conforto de pertencer sem se saber; e b) a afetação e o sentimento de pertencimento ao candomblé como passagens para (re) potencializar a subjetividade afrodiáspórica.

As questões apontadas anteriormente não estarão dispostas necessariamente de forma sequencial. Pelo contrário, se inscreveram em minha mente e corpo como uma roda de capoeira ou uma gira de candomblé: de modo circular se organizam em seus devidos lugares, se permeiam ao girar na “roda” do pensar e escrever. Mas se veem, percebem-se e compreendem como esforços de uma mesma experiência, acionadas na minha busca de compreensão sobre os efeitos da morte para as comunidades de terreiro.

Do momento em que comecei a tentar escrever a versão final desta tese, em março de 2019, até o presente, em meados de 2020, fui levada a um mergulho ancestral sobre o quanto me sinto afetada pelos deuses, entidades diversas e alguns candomblecistas que fazem parte da composição dessa pesquisa. Paralelamente, imergi em um melhor entendimento do que significa ser uma mulher negra fazendo uma pesquisa antropológica. É fundamental refletir sobre esse ponto, haja vista o histórico da disciplina ter se construído com base numa pretensa objetividade positivista para ser reconhecida enquanto ciência, tendo como consequência a produção de conhecimentos ancorados na figura do homem, europeu, branco, heteronormativo e que se posicionava assimetricamente nas relações de pesquisa com os seus “nativos” (RODRIGUES JÚNIOR, 2019a; DOMINGUES, 2018).

Sugiro que o meu processo de afetação está intimamente ligado ao reconhecimento do espaço de “marginalização” ao qual os terreiros, assim como o meu corpo, foram sempre relegados. Além de determinar o racismo religioso e a intolerância religiosa como caminhos de saber e conhecer as religiosidades afro-brasileiras, a história colonial do Brasil continua utilizando esse tipo de compreensão para evocar a existência social e individual do negro no Brasil.

Contudo, um exemplo de como o “corpo marcado” (ALBUQUERQUE, 2017, p. 314) realizando pesquisa de campo pode também promover aspectos positivos é verificado nas reflexões da antropóloga Fabiane Albuquerque, cujo interesse de pesquisa girou em torno da

imigração, da insegurança e do questionamento sobre se os imigrantes incorporavam essa representação acerca de si. Durante seu trabalho de campo no bairro multiétnico de Veronetta, na cidade italiana de Verona, a pesquisadora tinha “livre circulação por locais frequentados ou administrados por imigrantes sem causar desconfiança”. (ALBUQUERQUE, 2017, p. 314).

A citação acima trata de como seu corpo de mulher negra e latina contribuiu para ser melhor aceita e assegurar confiança quando se tratou dos imigrantes, homens, mulheres e crianças, negras. Nesses casos, compartilhou sentimentos e compreensões acerca de ser um “corpo marcado” em Veronetta, ainda que sua pesquisa tenha se dado com imigrantes de diferentes territórios, não apenas com pessoas negras africanas. Do meu corpo e campo, argumento que ser uma mulher preta fazendo campo com terreiros teve também aspectos positivos no sentido de comumente ser bem aceita entre os que até então não me conheciam e no acesso a certos ritos não abertos para pessoas externas à comunidade.

Sugiro que os marcadores raça e gênero tenham em alguma medida facilitado maior proximidade com muitos dos candomblecistas negros, o que se deu, dentre outras coisas, pelo compartilhamento de sentimentos comuns de ser uma mulher negra, mãe e com origem periférica. Não se trata de homogeneizar nossas experiências de raça e gênero num determinado território, mas de entender quais as experiências comuns que nossos corpos no mundo atravessam. Pois, ainda que naquele contexto muitas vezes eu tenha sido lembrada do meu não pertencimento, como a equede que evitava meu acesso a determinadas atividades, a abertura ao tratar de questões como falta de trabalho, dificuldades na maternidade e vulnerabilidades sociais as quais muitos estavam submetidos, demonstrava confiança e pertencimento.

De todo modo, não estou querendo afirmar que a realização da pesquisa tenha sido completamente sem percalços ou desconfortos/confrontos pelo fato de ser eu, uma mulher negra, fazendo pesquisa com o candomblé, uma religião com matrizes nos povos africanos e afro-diaspóricos. Seria ingênuo não considerar todos os interditos e certos desconfortos nos limites pelos quais passei por não ser uma mulher de axé, não ser iniciada ou já participar da composição de uma comunidade de terreiro – sem mencionar a importante questão de classe que hierarquiza pessoas e grupos, e igualmente as vivências das mulheres, tendo em vista que pertencer a universidade e ser estudante de doutorado são fatos que me distinguem severamente de muitas mulheres que encontrei nos terreiros. Contudo, por se tratar de dois terreiros de destaque na cidade, com muitas pessoas engajadas politicamente, ainda que nem todos tenham passado pelo ensino formal, nos aproximava o conhecimento crítico à sociedade desigual que compartilhamos. Ou seja, não se tratam de candomblés nos quais a maior parte

das pessoas estejam desempregados e tenham pouca ou nenhuma instrução formal. Antes, tanto o babalorixá quanto a yalorixá são severos aconselhadores para que seus filhos e filhas de santo estudem e busquem emancipação financeira.

Por fim, mas não menos importante, uma mulher negra realizando pesquisa precisa observar e trazer à tona do seu texto o lugar comum no qual nossos corpos são sempre colocados em razão da hierarquia racial dos povos produzida pela colonização (ALBURQUERQUE, 2017, p. 316). Porque, ainda que o jogo das diferenças em razão do meu capital simbólico, advindo da minha posição intelectual, produza assimetrias, de todo não anula a potencialidade da raça na qual se baseiam as estruturas sociais da nossa sociedade.

Obviamente, pode ocorrer qualquer incompreensão minha no debate sobre como os dois terreiros vivenciam e se relacionam com seus mortos, assim como acerca das agências que os últimos mobilizam no pós-morte. Isso pode se efetivar pelos limites de entendimento do meu corpo que é racializado, mas não vivente da religião dos orixás no sentido processual de fazer santo e aprender a ser do orixá. Por consequência, o distanciamento em relação ao mundo experimentado no candomblé era pontuado por alguns filhos de santo quando das minhas investidas sequenciais sobre certos temas ou acontecimentos.

De todo modo, o meu intuito foi experimentar, a partir do descortinamento de afetos práticos, agenciamentos produzidos por orixás, Pomba Giras, entidades outras, sons, cheiros e calor sentidos durante as festas públicas às quais assisti. Logo, toda essa movimentação se deu a partir do meu corpo imerso na agitação e ansiedade de dividir os espaços da gira e das atividades diárias com dezenas de seres existenciais nos dois terreiros.

Todavia, a sensação de sublimação descrita anteriormente e aceitação pelos interlocutores não anulou situações de estranhamento ao perceberem o corpo de uma mulher negra exercendo uma atividade intelectual. Aconteceu algumas vezes de ser perguntada por clientes e filhos de santo novatos, boa parte destes negros também, se eu aguardava o pai de santo para uma consulta ou atividade religiosa.

A surpresa era perceptível quando descobriam se tratar de uma pesquisadora que estava esperando para conversar ou realizar uma pesquisa com o babalorixá. E ainda que se tratem de terreiros acostumados a receber pesquisadores, assim como figuras políticas e de destaque social, o estranhamento ocorria entre os clientes que aguardavam o pai de santo na recepção.

Das vezes em que estive atenta, a pergunta vinha de homens e mulheres entre 30 e 40 anos, a maior parte das vezes mulheres, poucas vezes presenciei adolescentes acompanhados pela mãe. Mas a maioria eram mulheres negras como pontuado acima. Havia também

mulheres brancas, que, pelas vestes, indumentárias e pelo carro que chegavam, aparentavam ser parte da classe média da cidade. E estas não costumavam esperar ou passar muito tempo sem ser atendidas. Já haviam ligado antes e, caso o pai de santo não estivesse, voltavam ao carro e iam embora, sempre deixando o recado de que mais tarde retornariam para conversar com ele.

Como as mulheres brancas, aparentemente com condições econômicas mais abastadas, não demoravam, impossibilitava-se uma aproximação e conversa entre nós. O mais comum era o questionamento sobre eu ser cliente ou filha de santo da casa vir das mulheres da vizinhança e pessoas mais simples que frequentavam o terreiro. Frequentemente elas também pediam desculpas quando o pai de santo anunciava eu ser uma pesquisadora e não uma cliente. Ao que se seguiam frases, do tipo: “Oxe, desculpa menina, eu pensei que era da casa”; ou ainda: “Eita, desculpas! Eu tava achando que ela era cliente”.

Como estas últimas eram mulheres com quem facilmente sempre desenvolvi conversas, eu costumava começar perguntando se moravam próximo dali, se também estavam aguardando o pai de santo e, em alguns casos, acabava por saber as razões pelas quais elas estavam ali e o que planejavam fazer ou qual orientação buscavam para resolução de seu problema.

Não raro, nos envolvíamos a falar de temas diversos, como trabalho, questões familiares, saúde/doenças e especialmente problemas amorosos, tendo como consequência não me apresentar de imediato como pesquisadora. Nos momentos em que estive em campo, poucas vezes vi homens aguardando atendimento. As tentativas de conversas com eles dificilmente prosseguiram e esporadicamente consegui envolver suas atenções nas investidas que fiz. Os homens eram de meia idade, em sua maior parte negros. Raramente presenciei homens brancos aguardando atendimento. De modo geral, costumavam ser silenciosos e com respostas objetivas dirigidas a mim.

Os ogãs também costumavam não dar tanto espaço para diálogo, principalmente se o pai ou a mãe de santo estivesse próximo. Por outro lado, houve outras oportunidades em que um ou outro puxava conversa, esses poucos na tentativa de exercer o arquétipo viril muito popular entre os homens que ocupam esse cargo no axé. Perguntavam se eu era casada, se tinha namorado ou outro compromisso. Eu buscava aproveitar cada contato para conhecer as diversas experiências, tanto de clientes quanto dos filhos de santo, interessava descortinar possíveis relações com a morte ou algum relato pessoal a respeito do tema. Mas antes, queria me deixar levar pelos temas/conversas de interesse de cada um que inicialmente se aproximava.

Albuquerque (2017, p. 311-312) também destaca uma situação em campo na qual a questão racial é acionada. Ao estender sua mão num cumprimento à Enrico, um italiano de quase 60 anos, ouviu que sua mão parecia de uma mulher europeia, pois era delicada. E o italiano se constrangeu quando em resposta a pesquisadora perguntou se não poderia ter mãos delicadas sendo brasileira ou africana! Esse é mais um exemplo de como, de modo recorrente, pensamentos coloniais acerca de raça diminuem corpos negros. Paralelamente, o evento explicita, mais uma vez, as implicações do corpo negro fazendo pesquisa de campo e como tais encadeamentos afetam o desenvolvimento de nossa pesquisa e a própria condução do texto resultante dessas intercorrências.

O meu argumento em favor do corpo como método a se considerar na produção do conhecimento se conecta ao processo de (re) potencialização de uma subjetividade afro-diaspórica (RIBEIRO; AZA NJERI, 2019). Afinal, este um dos caminhos para o autoconhecimento negro, propiciado pelo desvelamento de uma das histórias reais, ainda que não oficial. Aqui o corpo é tomado como rota que se mostra um dos alicerces para disputar narrativas epistemológicas no campo das ciências já existentes, mas ainda carentes de uma amplificação.

Nesse bojo, noções como matriarcado (DOVE, 1998) e os ensinamentos do mulherismo africano (HUDSON-WEEMS, 2000) se apresentam como parte dos repertórios que pretendem desestabilizar o ocidentalismo brancocêntrico, partindo da crítica ao patriarcado. Enfatiza-se a proposição das autoras de uma melhor compreensão da mulher negra africana e afro-diaspórica e do matriarcado, respectivamente, enquanto complemento e englobante dos homens negros.

Tal questão que atravessa o reconhecimento da centralidade da figura feminina no gerenciamento e na prosperidade das sociedades afro-diaspóricas. Contudo, a presença e valorização paterna no continente pode igualmente ser observada na alegação do senegalês Cheikh Diop (2014, p. 66), quando afirma que: “o regime matrilinear é geral em África”, não obstante, chama atenção para o fato de que “Em nenhum dos regimes descritos no berço meridional se negligencia sistematicamente o parentesco patrilinear”. Diop prossegue exemplificando a importância dos homens africanos a partir de larga comprovação do culto fálico, corolário do regime agrícola com suas pedras erguidas, obeliscos do Egito e templos da Índia do Sul.

É importante salientar que os argumentos anteriores convergem com o vivenciado na estrutura do candomblé. Nesse cenário, a mãe/mulher e matriarca não é determinada pelo útero biológico que gera, mas pela potência de cuidar e gerar vidas em sua comunidade a

partir dos ensinamentos ancestrais e coletivos. Estes, por sua vez, são determinados pelos corpos e mãos de mulheres, caracterizados pela filosofia africana como materiais que detêm a potencialidade de levantar e recuperar os trilhos civilizatórios negro-africanos, em oposição ao banzo decorrente do sequestro atlântico (RIBEIRO; NJERI, 2019).

A reflexão anterior foi trazida, em primeiro lugar, por ser fortemente vinculada ao modo de funcionamento e estrutura dos terreiros. Segundo, configura um caminho pelo qual os corpos negros, especialmente das mulheres afro-diaspóricas, são postos no centro do pensamento para produzir autonomia e independência sobre suas próprias vidas. Finalmente, justifica-se por ser este, mais que nunca, o momento de nos ocuparmos em falar de nós, como nos orí-entou Beatriz Nascimento (*apud* RATTTS, 2006). Ou, nas palavras de Katiúscia Ribeiro e Aza Njeri (2019, p. 595-596), o mulherismo africana tanto é um olhar centrado nas mulheres negras africanas e afro-diaspóricas, visando entender, refletir e agir na luta antirracista, quanto se refere a nossa sobrevivência enquanto povo preto ao sulear os fenômenos que nos atravessam como pessoa negra.

No meu campo, não apenas entre os meus interlocutores mais próximos, mas entre o babalorixá e a yalorixá, é recorrente um discurso que remonta ao continente africano e um alargamento sobre a história do negro em Alagoas e no Brasil. Porque, como aponto em alguns momentos, tratam-se de dois grandes e destacados terreiros na região, com filhos e filhas de santo intelectuais, muitos com acesso ao ensino superior e outros engajados política e culturalmente. Dessa forma, o diálogo propiciado pelas trajetórias dos dois chefes do terreiro e o conhecimento dos mais jovens tem promovido a reelaboração constante de discursos e práticas.

E ainda que este não seja um evento apenas desse momento, porque dinâmicas e reelaborações são partes da constituição do candomblé no Brasil e no mundo, é preciso destacar que momentos como a viagem de babá Omitoloji ao Benin, na África, potencializaram noções de africanidade, descendência e ancestralidade. Contudo, é um reencontro (re) potencializador que não se isentou de perceber as distinções na forma do culto e de muitas experiências dessas duas comunidades religiosas. Recordo que uma das primeiras histórias que ouvi do babalorixá, logo após seu retorno ao Brasil, foi sobre como observou e conheceu práticas diversas no culto aos orixás. Mas se alegrou e mostrou entusiasmo quando encontrou similitudes nos modos de fazer praticado nos templos africanos que visitou.

Retornando à questão da racialização do corpo na ciência antropológica, a partir da qual e para a qual aqui escrevo, argumento ser possível a construção de um conhecimento a partir da pesquisa etnográfica que situe o lugar de fala (RIBEIRO, 2017) de quem produz o

conhecimento e, simultaneamente, tensiona questões sobre as relações de saber e poder (MEDEIROS, 2017, p. 330). Desse modo, ainda que escreva para os meus e as minhas colegas da antropologia, situar a experiência de meu corpo na construção deste texto é um modo de compartilhamento com outras comunidades. É, igualmente, uma tentativa de chegar mais perto e espelhar questões que atravessam muitos dos meus interlocutores.

Como nos ensinou Geertz (2001, p. 65) “tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar”. Assim, partir dos marcadores de raça e gênero é minha forma de inquietar-me e aos outros acerca de um certo tipo de tradição antropológica, ciência reformulada, em alguma medida, pela presença de intelectuais negras, negros e povos indígenas. Porque, ao corporificarmos nossas epistemologias, tendemos a impugnar noções que nada dizem respeito às nossas existências no mundo.

Com isso, encaminho a conclusão deste tópico não apenas me posicionando a favor da etnografia (PEIRANO, 1995), com suas novas análises e reanálises de dados, mas contrapondo-a ao caráter compulsório em negar ou ignorar o lugar de pesquisador na experiência humana, como faziam muitas vezes os antropólogos em campo, ao privilegiar as observações em detrimento de suas participações (FAVRET-SAADA, 2005).

A respeito dessa última questão, talvez seja preciso acentuar que, embora minha abertura para vivenciar o sagrado do terreiro tenha promovido uma comunicação específica e involuntária com meus interlocutores, isso não implicou a minha identificação com o ponto de vista deles (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159-160). Pelo contrário, tomo minhas experiências de ser afetada pelo campo no sentido proposto por Favret-Saada (BARBOSA NETO, 2012, p. 235-236), como caminhos de repensar a antropologia. Ou, ainda, meios de reclamar outras possibilidades de construir conhecimento no encontro com os Outros da pesquisa.

Ao ser afetada, mesmo sendo impossível e não necessária uma relação de fusão com nossos interlocutores, temos a experiência de vivenciar um outro lugar, pois somos tomados por intensidades específicas, como me aconteceu durante o ebó de Oxum. A afetação se mostra como uma dimensão central do trabalho de campo, porque o antropólogo está sujeito às forças ou intensidades feiticeiras como qualquer outra pessoa. Assim, manter-se na posição de observador, de *atopos*, é anular a escrita etnográfica (BARBOSA NETO, 2012), tendo em vista que “Escrever é um caso de devir [...]. É um processo, uma passagem de vida que atravessa o vivível e o vivido” (DELEUZE, 1997, p. 15).

Em suma, explicito mais uma vez que a crítica aqui proposta não exclui a antropologia como seara propícia a processos de mudanças. Pelo contrário, espero que estejamos (antropólogos e antropólogas) seguindo os passos de transformação da nossa sociedade, como

propõe o antropólogo Rodrigues Júnior (2019a, p. 40). De fato, minha proposta se apoia no argumento de Medeiros (2017, p. 343), segundo a qual a antropologia e a pesquisa etnográfica não teriam como objetivo “fazer os nativos falarem”, mas, isto sim, operarem como dispositivos de dispersão do poder. Esse processo acontece quando certas vozes, normalmente determinadas como não podendo falar, rompem com os silenciamentos, a invisibilização e as hierarquias e, a partir da etnografia, tecem interpretações com outras perspectivas e experiências.

Ou seja, quando mulheres e homens negros, pessoas trans e não binárias, quilombolas, povos indígenas, ciganos e outros passam não apenas a ocupar os espaços diversos que compõem nossa sociedade, mas também passam a elaborar suas próprias epistemologias, sem perder de vista as experiências singulares nas quais estão enredados historicamente e, como destacado por Medeiros, fundamentam outros ritos para a iniciação ao conhecimento.

A seguir, apresento uma das noções centrais na tese para compreender como a morte agencia vida nos terreiros. Partindo do conceito de enredo, demonstro como o campo de pesquisa com terreiros se mostra uma arena propícia para conexões distintas em razão dos múltiplos seres e das variadas potências que povoam as experiências de quem é afetado. Com o exemplo de uma antropóloga enredada, iniciarei minha descrição de como a morte, através de enredos e outras tecituras mobiliza seres, pessoas e associações inesperadas.

1.5 A MORTE ENREDANDO, A ANTROPÓLOGA ENREDADA

Tomo o conceito de enredo como um dos centrais aqui por me possibilitar refletir acerca das relações imprevisíveis, dos contratos, acordos diversos — ou mesmo conflitos e desafetos — engendrados pelo evento da morte (FLAKSMAN, 2014). A ocorrência da morte entre comunidades brasileiras com descendência religiosa africana mobiliza a separação e o desfazer dos laços (MACHADO, 2013a, 2013b) entre aquele que se foi e os vivos do terreiro, através da destruição dos objetos sagrados pertencentes ao morto.

Desse modo, sugiro igualmente que a morte e o morto produzem encontros, relações e novos acordos, cosmologias que são compreensíveis à luz de um enredo que já existe ou deverá ser iniciado a partir das potencialidades daquele que agora se encontra noutra plano existencial. Pois, segundo define Flaksman (2017, p. 159), “ter enredo é ter uma relação; ou melhor, ter um complexo de relações”.

Contudo, quero explicar como é possível o diálogo entre os sentidos de enredo propostos antes e o meu campo. No caso de Flaksman (2014, 2016, 2017) ao pesquisar com a

comunidade do Gantois, em Salvador, na Bahia, ela foi levada a essa noção pelo próprio campo. De modo diverso, meus interlocutores não definem as relações entre as entidades — ou entre estas últimas e os humanos — e a morte na chave dessa nomenclatura.

Como detalho a partir do capítulo 2, os eguns podem convocar reuniões sob o comando do babalorixá, os mortos podem vir a impedir o transcurso da vida cotidiana de sua família carnal, que procura um candomblé para novo ritual funerário. E, como esta tese procura argumentar, a morte demanda ritos contínuos para o bom funcionamento dos terreiros. Por isso, não tornei opostos os conteúdos característicos que compõem a concepção de enredo e aqueles verificados em meu campo.

Seguindo a linha da autora, compreendo o enredo como caminhos, não apenas como ligação ou elo entre pessoas de axé e/ou entre estas últimas e diferentes divindades, mas também como componente dominante, por promover novas relações e suas materializações. Refiro-me ao aspecto material ao considerar a feitura de santo como resultado da descoberta desse enredo pelo candidato a noviço e, analogamente, pela possibilidade de arranjos de quem se recolhe junto a outros candidatos à iniciação em decorrência do enredo dos orixás dos respectivos candidatos.

Como argumenta Rabelo (2014, p. 93-94), o enredo destaca muitos dos caminhos que se cruzam e imbricam na pessoa, formando assim uma história, não significando que esses caminhos sejam sequenciais, estáticos e sem participação dos humanos e não humanos. Ao contrário, a autora o entende como uma configuração dotada de certo dinamismo e que pode sofrer deslocamentos a partir da efetiva participação das pessoas. Ainda segundo Rabelo, trata-se de uma história na qual participam homens, mulheres, deuses e outras entidades e que é tecida no cotidiano do terreiro, mas que não se limita a esse espaço.

Nessa mesma linha, Flaksman (2017, p. 160) menciona que “o complexo de relações é definido pelos diversos enredos que um orixá pode ter com outros orixás e diferentes humanos, ou ainda com entidades não humanas”. Acrescento que é por meio da morte, agora iniciando a trajetória de novos modos de ser e estar, que o morto continua sendo parte fundamental da comunidade religiosa e do funcionamento do terreiro, tendo em vista os novos enredos que serão propiciados por quem partiu para outro plano

Ao contrário de quando vivente²⁷, o morto está qualificado e autorizado a conexões antes impossíveis. Sua nova condição, a partir de então pertencente ao mundo dos mortos, é a

²⁷ Vivente é uma categoria que uso aqui para me referir às pessoas vivas. Argumento que vivente seria o estado mais pulsante e vivaz que a pessoa viva, ainda pertencente ao mundo dos vivos, pode se encontrar dentro das orí-entações e premissas dos terreiros. Ou seja, trata da pessoa de axé, quando vinculada, que é/está viva

daquele sobre quem se afirma ter feito a viagem para o “outro” lado e foi aceito no mundo dos mortos. A ele é permitido acessar mundos e realizar comunicações antes incapazes. Todavia, é importante salientar que a morte não somente produz novas relações, mas paralelamente dá continuidade e confirmação de antigas amizades ou outras ligações.

Veremos, ao longo dos próximos capítulos, casos nos quais o morto ou a morte se presentificam apenas para cuidar e proteger. É essa a perspectiva da morte e do morto que privilegio na tese: procurando demonstrar que o morto e a atmosfera que o circunda não é responsável apenas por perturbações e sofrimentos entre os viventes. Nesse sentido, quero antecipar um exemplo no qual a morte enredou uma jovem que não era do candomblé, mas sim externa ao meu campo, numa situação que me foi cara e delicada. Trago esse evento na tentativa de fundamentar meu argumento sobre a autoridade e potência que envolve o “sujeito” morto e a ocorrência de novas relações entre o vivente e o morto e entre este e um terreiro, ainda em um certo grau de enredamento meu com os acontecimentos.

Em 2017, quando fiz mobilidade acadêmica para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), acabei ficando mais próxima de uma antropóloga que já conhecia de Salvador, Bahia. Na oportunidade, ela cursava o mestrado no mesmo Programa e fazia pesquisa com um terreiro Angola de Salvador. Nas nossas conversas cotidianas, a pesquisadora se mostrava convicta de não ter enredo com o candomblé, enquanto demonstrava brilhantismo teórico e na pesquisa de campo. A primeira questão, contudo, aos poucos foi mudando a partir do momento em que passou a ter pesadelos todas as noites, apresentando problemas de pele e também quando passou a sentir mal-estar em algumas situações ao sair na rua, especialmente quando foi assistir uma festa pública afro-religiosa nas ruas de Porto Alegre.

Inicialmente pensamos se tratar de estresse em decorrência de problemas financeiros, tendo em vista se tratar de uma estudante que saiu do Nordeste (da Bahia) para cursar a Pós-Graduação no Sul do país, sem bolsa de estudos ou outros financiamentos institucionais, o que por si só já são razões suficientes para adoecimentos. Porém, somente após solicitar o jogo de búzios ao pai de santo com o qual realizava pesquisa veio a confirmação: seu tio materno, falecido há anos e por quem nutria profundo afeto e admiração devido a sua postura política e de luta, estava intervindo em sua vida com receios de que a jovem abandonasse o

porque está em contato e harmonia com a sua comunidade, participando do cotidiano e dos ritos essenciais a potencialização do seu pertencimento. Mas não exclui os viventes, não religiosos, que por intermédio da morte são levados a se conectar com uma determinada comunidade religiosa em decorrência da promoção de compromissos e necessidades.

mestrado. Tempos depois, ela soube ser filha de Iansã, orixá ainda não feita nela, mas com estreita relação com a morte e o cemitério.

Lembro desta amiga me falando: “Ele não quer que eu desista!”. Ponderava naquele momento a pesquisadora que, dias atrás, estava decidida a voltar para sua cidade e desistir do mestrado em razão da falta de financiamento. Sabidas as razões do adoecimento, a jovem tratou de tomar alguns banhos, arriou comida para determinadas entidades e seguiu outras orientações do agora seu pai de santo. Enfim, conseguiu terminar o mestrado depois de controlar e afastar as energias perturbadoras do egum (ou eguns, o que nunca fiquei sabendo) que estavam encostando nela.

Segundo explicações do seu pai de santo, se tratava do egum do tio que estava próximo dela tentando orientá-la e fazê-la finalizar o curso. Contudo, outros eguns, estes perturbadores, aproveitaram a fragilidade na qual ela se encontrava para desequilibrar sua saúde física e mental. Sobre este último ponto, estávamos na casa dessa jovem pesquisadora, já em Salvador em dezembro de 2019, eu, minha filha e outra colega antropóloga — uma egbomi de Oxum — conversando sobre os processos delicados de sofrimentos e aproximações de entidades e esta última me disse: “Eu tenho muito receio, pois este orixá que ela tem é muito forte e tem uma relação muito estreita com cemitério”.

A mais velha no santo argumentava: “Vanessa, eu já vi muita coisa em candomblé! Pessoas sofrendo, adoecendo em razão dos eguns se encostarem”. Nossa conversa começou porque estávamos nos arrumando para um congresso sediado em Salvador, quando de repente a filha de Iansã entra na sua residência suada e nervosa, tira as sandálias e me pergunta pela egbomi. Eu no computador, minha filha assistindo TV, respondi sem prestar muita atenção que ela estava no banho. A jovem chamou rapidamente a egbomi, subiram as escadas da casa correndo e somente me dei conta do que estava ocorrendo quando ouvi os gritos de Iansã chegando e, um pouco depois, indo embora. Eu não estava atenta o suficiente para perceber que a abiã chegou da rua apressada porque estava passando mal.

Minha filha sem entender inicialmente, gritou: “Tia, o que aconteceu?” Eu expliquei se tratar de Iansã chegando e que, talvez por isso, a tia entrara em casa apressada. Minutos depois, as duas chegaram na sala e, apesar de não lhes indagar diretamente se era Iansã quem esteve lá, desconfiei pela preocupação demonstrada pela egbomi que poderia não ser Iansã, mas outra entidade. Na sequência, a abiã retornou à ligação do seu pai de santo e arrumou as roupas em sua mochila para ir ao terreiro. Comunicou-nos que precisava sair naquele momento, porque “meu pai disse para eu ir lá na roça agora!” Ela chamou um uber e seguiu.

A egbomi continuou a falar de sua preocupação, mas aliviou a tensão do momento elogiando a determinação da abiã, que tão rapidamente aceitava sua nova condição e passara a se cuidar e cuidar do seu orixá. Ela evitava determinados lugares, por algum tempo não saía durante a noite nem frequentava ambientes nos quais estivessem pessoas bebendo, bem como outras restrições indicadas pelo pai de santo. Com isso, a egbomi lembrava de sua trajetória no santo. Afirmou que quando começou a passar mal, teve dificuldade em aceitar os tabus do candomblé. “Eu pagava pra ver, eu me arrumava e saía, mas da porta não passava. Quando via, eu já estava no chão”, dizia, fazendo gestos com as duas mãos.

Essa mesma egbomi protagonizou acirrada defesa dos enredos produzidos pelos orixás enquanto a jovem antropóloga argumentava que não seria pega pelo orixá. A mais velha no santo insistia que “não adiantava fugir, quando o orixá quer/decide, ele te pega!”. Essa conversa acalorada ocorreu ainda em Porto Alegre, em agosto de 2017, quando almoçávamos uma feijoada em comemoração ao meu aniversário. Além do caso da jovem que foi enredada pelo egum do tio, o argumento da ebomi se coaduna com a noção de que os enredos podem ser pré-existentes, no sentido de que já existem essas relações — mesmo que possam ser momentaneamente ignoradas, evitadas ou mesmo se duvidem delas, o que se comprovou no caso anterior com a aproximação do egum.

Não se desconsidera que seja importante atentar para uma composição de interferências, enredamentos e novos contatos, pois, assim como o egum do tio querido, se aproximaram outras entidades (sobre as quais não obtive mais detalhes) e a sua orixá de cabeça, Iansã. Esse quadro acarreta um cuidado maior e prolongado para que o estado sensível e de abertura em que a abiã se encontrava não propiciasse novas conexões com entidades delicadas e indesejáveis.

É preciso perceber que foi graças a aproximação do egum do tio querido com a sua sobrinha que esta última recebeu força no orí e as condições necessárias para decidir continuar e finalizar seu curso. Caminhos possibilitados pelo caráter potencial do egum do tio, que passou a impregnar a jovem que estava submetida a uma vivência de insegurança, aflição e medo. Assim, ter enredo equivale, até certo ponto, a ser um pouco a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona (FLACKSMAN, 2017, p. 160), porque, se o passado abre o campo para o futuro, cabe ao futuro confirmar o passado, reafetua-lo e fazê-lo valer (RABELO, 2014).

Como espero que tenha ficado evidente, a noção de enredo na religião afro-brasileira independe da vontade do indivíduo, pois aquele que tem enredo com orixá ou mesmo outras entidades cedo ou tarde muito provavelmente será enredado. E para tal, como mostrei antes e

mostrarei mais adiante, por vezes, ocorre de os mortos ou eguns promoverem tais encontros. Seja a partir de perturbações físicas e mentais, seja através dos sonhos, trazendo proteção, mensagens de conforto ou, ainda, recados acerca da herança de um santo que a pessoa viva tem e não sabia.

A herança de santo, um dos temas do capítulo 2 desta tese, é bastante recorrente nos *candomblés* com os quais pesquisei. Ela pode se dar também com pessoas que até então não tinham ligações com o *candomblé*, exatamente como no caso da colega antropóloga acima descrito. Em razão do aprendizado dos filhos e das filhas de santo — assim como de seus respectivos *orixás* — serem processuais, a jovem noviça prefere não afirmar que seu santo seja uma herança de sua família biológica, tendo em vista que a *orixá* que lhe fora atribuída, *Iansã*, somente poderá ser confirmada no momento da feitura, após o santo responder no *ronkó*²⁸.

Isso é o que se espera de qualquer *orixá* candidato a feitura durante o recolhimento para o processo de iniciação do *iaô*. Mas, seguindo o modo como os enredos e fundamentos se desenrolam no *candomblé*, ela supõe que tenha um santo de herança da família biológica, ainda que seu pai de santo não tenha lhe confirmado tal informação. A sua perspicácia e curiosidade a fazem deduzir isso a partir das conversas com seu *babalorixá* e outras trajetórias de sua família paterna, acerca de enredados com *orixá* e com as religiões afro-brasileiras, que foram descortinadas após sua experiência com o egum.

Tanto em meu campo de pesquisa quanto nos estudos citados por Rabelo (2014, p. 64), a possessão é cultivada como apelo que permite construir, fortalecer e ativar linhas de continuidade na história da família com base numa herança herdada. Contudo, no contexto em que Rabelo realizou sua pesquisa não ocorre um apelo ao termo ancestral, discurso recorrente entre o pai de santo e os filhos da Casa de Iemanjá e também entre alguns *candomblecistas* do Pôsu Betá.

Por outro lado, existe uma recorrência discursiva sobre o *orixá* herdado que os adeptos tratam para descrever sua aproximação e iniciação, normalmente uma obrigação herdada de alguém da família carnal. Talvez por este caráter recorrente da noção de *orixá* herdado presente em muitos *candomblés*, a filha de *Iansã* acredite ter herdado seu santo, além, obviamente, da indicação do *ifá* por intermédio do qual descobriu que o egum do seu tio estava encostado nela.

²⁸ *Ronkó* ou camarinha é o quarto onde os candidatos permanecem para passarem pelos rituais de iniciação.

Considerando mais uma vez o argumento de Flacksman (2017), de que ter enredo é também carregar consigo um pouco da outra pessoa, compreendemos a inclinação da sobrinha em atender ao egum do tio e demonstrar uma postura firme e comprometimento, finalizando o curso e mudando radicalmente sua posição sobre a possibilidade de ser pega por um orixá.

Deste jeito, não somente seguiu a orí-entação do egum, mas levou consigo parte do que seu tio continua sendo, tanto através de sua memória quanto a partir do egum. Ao que tudo indica, a trajetória do morto, seguindo o percurso de vínculo com sua comunidade de axé, elabora relações tecidas por linhas de continuidade e não por rupturas amparadas nas experiências religiosas das gerações passadas. Tratam-se de continuidades possibilitadas através das redes intrincadas de trocas, alianças e disputas que envolvem não somente sujeitos, familiares, vizinhos e as lideranças religiosas, mas também as próprias entidades (RABELO, 2014, p. 64-65).

Minha intenção, ao acionar a noção de enredo para pensar as aproximações promovidas pelos mortos, é trazer à baila a importância e a constância assumida pelo morto diante da sua comunidade religiosa, uma vez que a dependência para o bom funcionamento do terreiro depende, inclusive, dos cuidados e da associação permanente com os seus mortos. Aqui não me refiro aos procedimentos rituais do pós-morte, mas das demandas futuras e incessantes que vão surgindo dentro da comunidade, ocasionando o envolvimento com pessoas de fora e com entidades e orixás de outras comunidades.

Nesse sentido, o intuito principal dessa tese é chamar atenção para a centralidade da morte na existência dos terreiros. Isso implica não apenas centrar na delicadeza e nos cuidados que o tema demanda, mas igualmente refinar nossa percepção acerca dos seres, entes e elementos que se conectam ao morto. Desse modo, é importante atentar aos ritos, às cerimônias e à conservação da força das religiões afro-brasileiras.

Assim, nos terreiros com os quais realizei esta pesquisa, morte, morto, egum e ancestral vão se conectando no intuito de repotencializar os terreiros. Eguns e ancestrais são diferentes seres que circulam e povoam o universo, dialogando para a realização dos candomblés, enredando, agrupando, “pegando”, se vinculando e se juntando a outros múltiplos seres ao sustentar e preservar ligações já existentes.

Não apenas a assistência, mas a necessária renovação das forças (axé) religiosas dependem do compromisso assumido pelos viventes a partir da experiência com os ancestrais. Nessa perspectiva, trato da diferenciação entre morto, morte, ancestral e eguns no capítulo 3. Nesse ponto, Rabelo (2014, p. 65) cita um exemplo que contribui ao meu argumento: o fluído

de retorno na história de Detinha, uma respeitada senhora de quase 80 anos, frequentadora e com cargo de mãe de santo no terreiro no qual a pesquisadora fez campo.

No movimento de retorno da yalorixá, Rabelo identificada três processos: 1) retorno à casa enquanto lugar de procedência, ponto de onde se partiu; 2) volta ao passado, lugar da obrigação (Detinha herda e retoma a obrigação de sua mãe); 3) retorno aquilo que sempre foi, assumindo os vínculos que a ligaram à Oxum. Esse caminho visto no percurso da filha de Oxum delinea muito do que “o candomblé busca imprimir aos seus adeptos, um futuro que reassume o passado”. Essa última frase destaca bem o modo como morte, morto, egum e ancestral são tomados pelos meus interlocutores. Porque mesmo a dramaticidade e tristeza promovida pela morte não anulam a vibração sobre o amparo e a relevância que esse morto, posterior ancestral ou egum, assumirão no futuro do terreiro.

Outra noção que contribui para o entendimento da importância que os mortos assumem dentro dos terreiros é a construção da pessoa nessas comunidades. Com essa afirmação proponho verificar, a partir dos casos etnográficos que trago nos próximos capítulos, como a morte ou, mais efetivamente, como os cuidados e as homenagens rendidas aos mortos, são prerrogativas para a constituição da pessoa no candomblé. E, como são seres essenciais ao agenciar novas modalidades de existência naquele contexto, assim também a morte se mostra produtora de vida dos terreiros.

Dentro da sua comunidade, a pessoa é formada continuamente, incorpora elementos externos, materiais e imateriais (GOLDMAN, 2005; FLAKSMAN, 2017). Dessa forma, o morto funciona também como meio pelo qual se efetiva a feitura dos noviços, mas não somente isso. No capítulo 3 falo dessa questão através do destaque do quarto de balé e da obrigatoriedade em primeiro arriar comida para os moradores desse quarto antes de qualquer outro procedimento ritual para a iniciação.

Sobre esse tipo de formação da pessoa, Bastide (1973) argumenta que a pessoa africana é divisível, constituída por diversos elementos e em relação difusa com o seu ambiente, seu passado, sua alteridade. Já Rabelo (2014, p. 81), amparada por esta percepção, sugere que a pessoa não é só divisível como também é criada continuamente. A autora segue a linha de pensamento proposta por Goldman (2005), ao conceber a pessoa no candomblé como multiplicidade, construída com a ajuda do orixá. Assim, todo o processo de aprendizagem no candomblé demonstra a necessidade de outros sujeitos, seres e coisas na construção de ser um iniciado.

Partindo dos argumentos dos autores, ao longo desta tese procuro acrescentar que a construção da pessoa no candomblé demanda, além dos pontos elencados, um cuidado e uma

atenção especial aos ancestrais dos terreiros e outros mortos que porventura venham a fazer parte de suas vidas ao longo de suas trajetórias religiosas. Isso inclui desde a observação dos procedimentos rituais a cumprir, no caso de iniciação, até ritos de renovação, além de muitos outros eventos.

Na construção da pessoa de axé, mais uma vez, está presente o enredo. Cada elemento constituinte — e que irá continuamente formando esta pessoa — precisa ter antes enredo com ela. No enredo, escreveu Flaksman (2017, p. 162) “a pessoa toma consciência da relação antes de entender de que maneira ela se encaixa no plano maior de sua vida”. Talvez seja essa a explicação para o meu estado de tranquilidade na ocasião em que assisti pela primeira vez a sacralização animal na umbanda, também durante o curso de graduação.

Apesar do meu enredo com as religiões afro-brasileiras e os orixás, apenas recentemente fiquei sabendo da relação de proximidade de duas tias maternas com o terreiro. Também tive uma avó materna (com quem não convivi e nem cheguei a conhecer) sobre a qual me disseram que também “gostava da coisa”. A minha tranquilidade familiar com os ritos públicos, as faíscas de irradiação sentidas durante um rito e o frequente choro dos rios de Oxum que em mim deságua vêm sendo melhor compreendidos atualmente. Como ouvi muitas vezes em campo, “quem mexe com morte, tá mexendo com a ancestralidade”.

O mesmo aconteceu à jovem pesquisadora, filha de Iansã, de quem falei acima. Após iniciar a formação de sua pessoa como filha de santo, ela descobriu as várias ligações de sua família paterna com a religião. Sua bisavó do lado paterno chegou a ser mãe de santo com terreiro aberto no recôncavo baiano. Após começar a cuidar de seu orí, desvendou um histórico familiar ligado aos terreiros que até então desconhecia, pois era mantido em segredo por todos os parentes de sangue.

Nos dois exemplos citados, seja dentro, seja fora dos terreiros, o morto com enredo — ou os vivos enredados pela morte/pelo morto — parece engendrar incontrolavelmente uma relação multivalente (FLAKSMAN, 2017, p. 166). O morto/a morte agrega novas ligações, confirma aquelas já existentes, repele através de tabus e cuidados e transita entre territórios sagrados e misteriosos indisponíveis aos seres vivos. É a sua qualidade pluripotente (SANTOS, 2015) que garante ao morto circulação contínua em diferentes mundos, sendo obrigação daqueles que temem sua força observar seus pedidos e suas orientações de modo cuidadoso.

Desse modo, sugiro que seja esse poder multivalente e pluripotente da morte que viabiliza dependências de continuidades entre morte e ancestralidade. Não significa que todos os mortos se tornam ancestrais, como demonstro com mais profundidade nos capítulos 2 e 3.

A seguir, descrevo como fui levada, através da sugestão do campo, do tema da morte à questão da ancestralidade e do ancestral como noções próximas e em diálogo, ou quase indissociáveis.

1.6 DA MORTE À ANCESTRALIDADE

Algumas vezes, enquanto estive em campo, fui surpreendida, primeiro por um egbomi de Iemanjá e depois por uma equede de Oxum — ambos da Casa de Iemanjá — perguntando se meu trabalho seria sobre ancestralidade. Inicialmente “ouvi, mas não escutei”. Ou seja, não dei a atenção devida ao enredo entre morte e ancestral que se apresentava em campo. Somente numa visita, no dia 7 de maio de 2018, ao terreiro de Iemanjá fui profundamente despertada pela conversa com essa equede, que me interrogou: “Seu trabalho não é sobre ancestralidade?”.

Apesar do questionamento ter partido de duas pessoas com cargos no terreiro, uma estudante do curso de dança da Universidade Federal de Alagoas e um mestre em sociologia pela mesma instituição, ouvi posteriormente muitas outras indicações sobre a ancestralidade de abiãs do terreiro que também transitam pela universidade. A diferença residiu no fato de que outras pessoas falavam em ancestralidade enquanto tratavam de outros temas vinculados à morte e ao morto e não me perguntaram diretamente se esse seria o meu tema de pesquisa.

Porém, é certo argumentar que, ainda que nem todas as pessoas sem cargos nas duas casas tenham tratado desse assunto comigo, outros filhos de santo, sem cargo e sem vínculos com universidades, mostravam estar atentos na tentativa de conhecer outras narrativas sobre a história do candomblé e dos negros na formação do Brasil. Seja pela influência e contribuição de seus irmãos e irmãs de santo que frequentam a universidade e os movimentos sociais locais e nacionais, seja pelas narrativas elaboradas no cotidiano pelos próprios pais e mães de santo que procuravam ensinar a potencialidade da vida em comunidade nos terreiros e as genialidades do corpo negro.

Voltando à equede, a sua perguntava se deu porque ela e os outros membros do terreiro acabavam de retornar do enterro da mãe carnal de uma yalorixá da cidade, iniciada por Omitoloji. Vendo-me ali sentada, à espera do babalorixá, que naquele momento estava voltando do sepultamento, me questionou porque eu não fui ao evento. Antecipei-me em apresentar o interesse do meu trabalho sobre o tema da morte. Na tentativa de puxar conversa, confirmei a ela que já havia marcado horário com o babalorixá e que gostaria de saber mais a respeito da morte e de como a comunidade se relaciona com os seus mortos.

Contudo, ela continuou insistindo que, em vista do meu interesse pela ancestralidade, eu deveria ter ido ao sepultamento da morta. Assim, a morte aparecia explicitamente ligada ou análoga à ancestralidade no questionamento da filha de santo. Somente após perguntar mais diretamente sobre essa conexão entre morte e ancestralidade para outras pessoas, muito tempo depois, compreendi que em muitas explicações a morte se apresentava como cuidados aos ancestrais. Ou, ainda, como a possibilidade do encontro de viventes do candomblé e os seus ancestrais, porque a morte seria a passagem através da qual se caminha para compor o mundo dos ancestrais.

Assim, mesmo que nem todos os mortos se tornem ancestrais, é preciso que todos os ancestrais, antes viventes humanos, passem pela travessia. Daí o título desse tópico da tese, que faz referência à dinâmica pela qual o morto passa para se tornar um ancestral. Como verificado por Barros (2020, p. 45-46) “por sua qualidade transformativa e progressiva, o pós-morte pode ser considerado uma nova forma de estar vivo, uma vez que o egum é o elemento da pessoa transformada por meio dos rituais [...]”.

No caso do culto de babá egum estudado pela autora acima, “as possibilidades da nova existência estão envoltas em processos de transformações tanto no orun quanto no aiyê, podendo a pessoa voltar a existir de outra maneira, como um espírito”. Seguindo o argumento da autora, tomo a morte e os respectivos rituais aos mortos como meios pelos quais não apenas morto pode vir a se transformar em egum, mas também em ancestral ou apenas um novo morto, sendo sempre parte da comunidade à qual se vinculou em vida.

Por intermédio dessas indicações, compreendi como, de modo recorrente, as conversas sobre morte e o morto quase sempre são direcionadas para o ancestral ou a ancestralidade. Esse foi o caso dos argumentos do babalorixá ao me descrever as categorias que os mortos experimentam em seu terreiro — dados que aprofundo nos capítulos 2 e 3. Contudo, antes de adentrar nessa seara, retomo novamente algumas ideias sobre a ancestralidade entre meus interlocutores e explico o uso recorrente que fazem do termo “nação” para distinguir suas vivências de outros candomblés.

A noção de ancestralidade me foi explicada por um dos egbomi, o mesmo acima citado, quando questionei sobre os apelos à nação recorrentes nas falas tanto das pessoas pertencentes à Casa de Iemanjá quanto do Pôsu Betá. Ele me respondeu que a invocação constante da nação para se distinguir — jêje no caso deste último terreiro e jêje nagô no do primeiro — se aproximaria mais dos termos da descendência de cada líder e menos como amparo para tratar de acentuadas diferenças na estrutura e práticas cotidianas. Trouxe a justificativa do apagamento histórico como empecilho de, salvo raras exceções, o afro-

brasileiro poder reivindicar o pertencimento étnico a uma nação africana específica. Nas palavras de Flaksman (2018, p. 129), “a diáspora instaurou novas maneiras de existir para essas religiosidades tradicionais”.

Desse modo, a ancestralidade é também o modo de nomear as bases religiosas de onde foram feitos e descendem pai e mãe de santo, assim como dá conta de os vincular a certas trajetórias de seus pais ou mães de santo. Nos terreiros com os quais realizei a pesquisa existe uma descendência distinta, porque um se vincula ao parentesco carnal e de santo enquanto a outra se refere ao parentesco de santo e não carnal.

Analogamente, no Gantois, segundo descrição de Flaksman (2018, p. 131), o parentesco e a linhagem de santo e sangue estão imbricados. O recurso do babalorixá e de seus filhos acerca dos aspectos ancestral e de descendência da casa remonta a sua herança do terreiro, fundado por sua avó paterna, Maria Garanhuns. Já no caso de mãe Mirian, que herdou o terreiro do marido, recorre-se ao discurso de ancestralidade que se liga ao seu pai de santo da nação jeje, falecido Manoel Falefá.

No entanto, me parece existir nos dois terreiros com os quais convivi um entendimento amplamente difundido de que o ancestral tanto seja aquele que morreu e de quem descendemos — e de quem se possa ou não receber uma herança — quanto pode se referir paralelamente a uma estrutura formal e/ou história da qual se é parte e que, por intermédio do candomblé, é reconhecido esse vínculo. Estou chamando de história todo o conhecimento dos líderes e seus respectivos filhos e filhas acerca das experiências diaspóricas de homens e mulheres negras no pós-sequestro do continente africano, aspecto que se vincula ao discurso da mãe pequena do Gantois enquanto “candomblé baseado nos fundamentos da ancestralidade africana”, segundo relato da autora citada anteriormente.

Desse modo, ancestral, ancestralidade, herança, descendência — e demais conceitos que emergiram de meu aprendizado com as pessoas dos dois terreiros — se apresentam como noções empregadas e mobilizadas pelas pessoas do candomblé para tratar “de um passado reapropriado e aplicado a novas situações; não só reafirmado, mas também descoberto e criado” (RABELO, 2008, p. 94). Por isso, tanto os ancestrais do terreiro quanto a ancestralidade operacionalizada pelos vivos podem e são experimentados, inclusive discursivamente, como causa e efeito do contato e das relações engendradas dentro do candomblé.

Tal fato é sublinhado pelo argumento de Rabelo sobre a significação do discurso da ancestralidade africana, seja na política interna do candomblé, seja nas relações que estes últimos estabelecem com a sociedade mais ampla. E, como tentarei mostrar no capítulo que

segue, a morte potencializa a vida nos terreiros à medida que o ancestral se torna um morto que vive e com o qual se pode contar (BORGES, 2011, p. 226). Todas as questões relatadas anteriormente acerca da morte, herança de santo e ancestralidade serão retomadas mais demoradamente a seguir. Partindo da trajetória religiosa e de vida de babá Omitaloji, discuto como morte e ancestralidade mobilizam herança e novas relações dentro e fora da Casa de Iemanjá. Conexões que enredam não apenas o pai de santo, mas novas clientes e mortos já existentes que acabam por promover herança de orixá.

CAPÍTULO 2

MORTE, HERANÇA E ANCESTRALIDADE

Neste capítulo, entro no tema central da tese: demonstrar como os candomblés se relacionam continuamente com o morto e a morte. Explícito, através de relatos que ouvi em campo e nas ocasiões em que tive contato com meus interlocutores fora dos terreiros, casos nos quais as pessoas do candomblé são enredadas em novos compromissos com os seus mortos (ou mortos externos à sua comunidade).

Como se perceberá ao longo deste capítulo, a Casa de Iemanjá é um terreiro estruturado nos laços de sangue, o que acontece tanto com a herança da liderança quanto com a gestão e organização do cotidiano do terreiro, centrado também na figura do parentesco de sangue. Na primeira gestão do candomblé da família Rodrigues, a yalorixá contava com o filho carnal (Sebastião) e a nora (Maria José) para a organização do terreiro e dos cultos. A partir do nascimento do segundo neto, essa rede de compromisso familiar não apenas foi estendida, mas potencializada em razão do modo politizado e planejado a partir dos quais o herdeiro tem gerido o candomblé nos últimos 35 anos. O neto, Célio, apesar de não ter sido o primeiro neto da yalorixá nem ser o único a ter Iemanjá na cabeça — já que seu primo, filho do seu tio Reginaldo e o primeiro neto de Maria Garanhuns também foi feito para Iemanjá — foi o primeiro filho de Sebastião e o único a morar com a avó paterna.

Assim, Célio vem preparando sua filha — uma jovem iaô recém feita para Ieywá e filha carnal de sua irmã — não apenas para a função de herdeira do terreiro, mas também para ser uma liderança no tratamento e desenvolvimento de múltiplas relações públicas que o terreiro estabelece ao longo do seu cotidiano e das atividades socioculturais nas quais está implicado desde o início do comando e gestão de Célio de Iemanjá.

Figura 2 – Iaô de Iyewa e filha de pai Célio entre ele e babá Raminho



Fonte: Axé Pratygy (2020).

A genealogia do terreiro de Iemanjá se mostra interessante. Primeiro, porque visa apresentar o histórico da casa, através da herança dupla, de santo e sangue, que ocorre neste caso. Segundo porque, como veremos mais à frente, a morte e as relações com os ancestrais apresentam implicações ao terreiro desde sua fundação ao quarto de balé, sendo este último um contínuo agenciador de axé e prosperidade da casa através de seus mortos e outros moradores. É a morte (não apenas) da yalorixá Maria Tereza que aperfeiçoa e concretiza Maria Rodrigues a se tornar a yalorixá Maria Agô. Depois, numa segunda gestão do terreiro, é a morte de Maria Agô que efetiva a liderança e o compromisso de herança do neto, Célio de Iemanjá. Contudo, o fato de as relações de sangue determinarem a herança do terreiro neste caso não pode ser confundido com o argumento de que ali não se possam encontrar relações que extrapolam a dimensão do parentesco como dado biológico e natural do ser humano. Antes, é preciso atentar que o tipo de parentesco vivenciado nos terreiros extrapola a noção de parentesco por predeterminação biológica (FLAKSMAN, 2018). E, apesar de enfatizar o aspecto do parentesco de sangue na Casa de Iemanjá, meu argumento se enreda com a proposta de Flaksman quando questiona a separação entre parentesco de sangue e parentesco de santo. Um exemplo de que o parentesco é construído, assim como a pessoa que é reiteradamente instituída no candomblé (GOLDMAN, 2005; RABELO, 2015), será trazido mais adiante quando eu falar das heranças de santo recebidas e disputadas entre os filhos e as

filhas de santo – evento que demonstra a potencialidade do parentesco no santo, sem necessariamente ter uma referência ao parentesco de sangue.

Partindo da potencialidade dos conceitos de herança e ancestralidade, chamo atenção para o desempenho e tratamento dos acordos e a contínua presença dos mortos entre os vivos. Nesse sentido, parto das duas noções para compreender o zelo e a ética subjacente aos elos entre os candomblecistas e os seus mortos e ancestrais. Como veremos ao longo do capítulo, uma pessoa pode vir a ter tanto conexão com os mortos, eguns e ancestrais da casa quanto com seus próprios ancestrais familiares.

Começo esse itinerário mostrando como se deu a fundação da Casa de Iemanjá por Maria Garanhuns, seus fluxos entre Pernambuco e Alagoas, sua descendência familiar indígena e o trânsito religioso entre a jurema, os caboclos e, por fim, os orixás. No tópico seguinte, trato das implicações da herança e ancestralidade na reabertura e (re) potencialização do terreiro pelo neto carnal e herdeiro pai Célio²⁹. Experiências que enredam ancestralidade, orixá de cabeça, compromissos com diferentes entidades e certo modo de cuidar e salvaguardar seus mortos a partir do quarto de balé plantado na casa.

Esta última questão será verificada quando apresento o quarto de balé da Casa de Iemanjá ao argumentar que a história deste candomblé e a ocorrência de diversos ritos e atividades do calendário anual do terreiro estão vinculadas (e justificadas discursivamente pelos ogãs, babalorixá e outros filhos e filhas de santo da casa) em diferentes níveis ao evento da morte. Aqui também procuro enfatizar a noção do pai de santo e alguns filhos e filhas de santo, tanto na nomeação e estratificação dos mortos quanto no modo de vivenciar e se relacionar com a morte no contexto que extrapola os limites do parentesco de santo ou de sangue.

Cito alguns casos no intuito de demonstrar como novas e diferentes pessoas podem vir a ser enredadas em compromissos e atividades a partir da morte de alguém, seja esta pessoa do candomblé ou não. Ou, ainda, como os ancestrais podem mediar a viabilização de adeptos para cuidar da morada dos mortos e dos ancestrais do terreiro, ao convocar seletivo grupo de filhos de santo.

Nesse aspecto, trago relatos de quem pode ou não entrar no quarto de balé e o compromisso secreto que envolve ser autorizado a cuidar, limpar, arriar comida e realizar

²⁹ Ao longo deste capítulo ora chamarei de Pai Célio, ora de Omitoloji, o herdeiro e atual babalorixá da Casa de Iemanjá. Uso pai Célio por ser esta expressão bastante usada tanto pelos religiosos do seu terreiro e de outras casas quanto entre os pesquisadores do afro-brasileiro em Alagoas. Já Babá Omitoloji é a forma recorrente pela qual ele tem se apresentado atualmente em ritos, atividades públicas e políticas do candomblé, na mídia local e nas redes sociais do seu terreiro.

cânticos neste espaço sagrado de morada também dos eguns. Por fim, descrevo a experiência do dia em que fui convidada a assistir um dos rituais no quarto de balé que antecederia a entrada de camarinha³⁰ de alguns filhos de santo para renovação de obrigação e um iaô candidato a filho de santo.

Como em todos esses casos, o quarto de balé, enquanto uma das modalidades de materializar os mortos e ancestrais do terreiro, me pareceu condensador de forças e agenciador de vida necessária ao funcionamento do terreiro. Ainda que seja um espaço extremamente restrito, não deixa de ser continuamente mobilizado na realização de todo tipo de ritual que se pretenda naquele terreiro.

2.1 MARIA AGÔ³¹ E A DESCENDÊNCIA INDÍGENA

Maria Garanhuns Rodrigues, conhecida como Maria Agô na religião, era descendente de mãe indígena, esta última nascida em Águas Belas, Pernambuco, mas o sobrenome Rodrigues vem da descendência familiar portuguesa pelo lado do pai, conforme relata seu neto Célio (SANTOS, 2010).

³⁰ Quarto no qual os candidatos a iniciação ou renovação no candomblé permanecem juntos aos outros pretendentes para se submeterem ao conjunto de ritos.

³¹ Maria Garanhuns era filha de Iemanjá, a Iemanjá era Sabá, que vem com ajuntó de Xangô, Oxalá e Oxum. Eram esses os seus orixás. Ela também ficou conhecida dentro da casa de axé como Maria Agô, por conta da sua Iemanjá Agô na Flor Niká, e popularmente chamada de Maria Garanhuns fora do terreiro. Segundo relatos do seu neto, Omitoloji, Iemanjá Agô na Flor de Niká assim como Iemanjá Sabá, seria uma das qualidades de Iemanjá, que podem ser também: Sessu, Ogunté (que é o caso da Iemanjá de Omitoloji), Ogundê, Ataramabá e etc. Os dois primeiros casos afirmados pelo babalorixá se referem à qualidade da Iemanjá para a qual Maria Garanhuns foi iniciada. Durante nossas conversas entre 2007 e 2009, ele sempre usava as duas modalidades de Iemanjá para se referir à Iemanjá de sua avó (SANTOS, 2010).

Figura 3 – Banner com a imagem de Maria Garanhuns, pendurado na parede do antigo endereço do terreiro



Fonte: Acervo da Casa de Iemanjá.

A genealogia acerca da descendência de Maria Agô foi tema de longa conversa entre mim e um dos egbomes da Casa de Iemanjá. Ele levantava a hipótese de que a mãe dela fosse originária da etnia Fulni-ô, povo que até hoje vive naquela região. É interessante notar a correspondência entre o fato narrado pelo neto de Maria Agô, quanto à origem do sobrenome (Rodrigues) de sua avó vir do pai dela, um português, e o argumento acerca de casamentos interétnicos não serem bem vistos pelos fulni-ô mais velhos e velhas de Águas Belas (SILVEIRA; MARQUES; SILVA, 2012).

As duas explicações contribuem na suspeita de que seja mesmo provável que a mãe da yalorixá fosse da etnia fulni-ô. Possivelmente, foi em razão deste casamento com um português, logo um não indígena, que se deveu a permanência dela em Garanhuns, distante de sua família. Assim, é capaz de ter se estabelecido longe de sua etnia, que não aprovava os casamentos de homens e mulheres fulni-ô com os “brancos”.

Contudo, o herdeiro e atual babalorixá do terreiro narrou em uma de nossas conversas, tempos atrás, que sua bisavó paterna teria sido “pega a dente de cachorro”, sendo somente momentos depois desse trágico evento que ela, sem contato com os seus parentes, casou com um português que viria a se tornar o pai de Maria (Agô) Rodrigues em 23 de junho de 1910. Ou seja, propõe que o distanciamento de sua bisavó e os seus parentes indígenas se deveu ao sequestro dela ou à extinção da família indígena.

Maria Índia (de nome de santo Ogum da Mata), iniciada no santo por Maria Tereza, a mesma yalorixá de Maria Agô, quando viva narrou ao afilhado de santo que recebeu este nome porque de fato era indígena de uma etnia do território pernambucano de Águas Belas. A

irmã de santo de Maria Agô usava esta expressão para afirmar que sua origem e descendência era Águas Belas também. E, ainda que o afilhado de santo de Maria Índia não a tenha perguntado a respeito de uma suspeita origem indígena de Maria Agô e Maria Tereza, recorda-se de sua madrinha se referindo à yalorixá dela como “minha parenta” e não como minha yá ou minha mãe. Como “parente” é o termo comumente usado por muitos indígenas, pelo menos no Brasil, para se dirigir a outros indígenas, independente das variadas etnias e territórios aos quais estejam ligados, parece ser este o caso de yalorixá e filha de santo, com suas origens ligadas aos povos indígenas.

Com base nessas correspondências, é possível deduzir que Maria Agô tenha entrado em contato com sua yalorixá Maria Tereza em Maceió menos por coincidência e mais pela continuidade de uma relação que já existia em Garanhuns. Afinal, o território de referência onde viveram tanto a indígena mãe de Maria Agô quanto sua posterior irmã de santo, Maria Índia, e a yalorixá das duas últimas, é o mesmo, dada a ligação territorial comum, além do conhecimento partilhado das duas acerca do culto da jurema.

O trânsito de religiosos e das religiões afro-brasileiras entre Pernambuco e Alagoas é bastante recorrente e parte relevante da historicidade destes territórios³² vizinhos, como demonstra a entrevista concedida pelo babalorixá Apolinário ao Diário de Pernambuco em 1968. Na ocasião, em comemoração ao seu aniversário de 80 anos, foi apresentado como o mais antigo babalorixá de Recife. Além da importante referência religiosa naquele estado, ele rememorava sua chegada em Maceió depois de 1920, onde vivia o célebre tio Conguinho, com quem o pai de santo pernambucano afirma ter desenvolvido todas as suas habilidades religiosas (OLIVEIRA, 2020). Todavia, Apolinário regressou ao Recife e somente em 1926 fundou finalmente seu terreiro em Maceió, mantendo vínculos religiosos até o momento de sua morte em 1973 (OLIVEIRA, 2020).

O fluxo entre esses territórios marca toda a trajetória da casa de Iemanjá, de sua fundadora à yalorixá que a iniciou no santo, assim como o vínculo da descendência mais recente do babalorixá pernambucano que cuida do herdeiro do terreiro. Tratarei melhor a seguir sobre a relação entre o babalorixá pernambucano Raminho de Oxóssi e um dos seus filhos de santo alagoano, Omitoloji. O primeiro se tornou pai de santo do segundo quando já

³² De modo histórico, tivemos Recife, Pernambuco, como sede do 1º Congresso Afro-Brasileiro entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934. Naquela ocasião, de um lado, tivemos o babalorixá alagoano Artur Rosendo, à época radicado em Pernambuco e responsável em realizar um toque ritual para os congressistas; de outro lado, os intelectuais alagoanos, dentre eles Abelardo Duarte, Alfredo Brandão, Arthur Ramos, Manuel Diégues Júnior e Renato Mendonça, todos implicados em refletir não apenas sobre a condição do negro no Nordeste e no Brasil, mas também se ocupando dos “mitos do xangô e suas degradações no Brasil” e dos negros na história de Alagoas (OLIVEIRA, 2020, p. 39).

era uma figura conhecida e com vários filhos e filhas de santo na cidade de Maceió. Todavia, Raminho permanece morando em Pernambuco, com terreiro em Olinda.

Assim, partindo dos relatos dos filhos de santo e do próprio herdeiro do terreiro, é correto afirmar que Maria Agô (Maria Rodrigues fora do terreiro), a fundadora da Casa de Iemanjá, nasceu em Garanhuns, Pernambuco, onde ela teve os primeiros contatos com as religiões afro-brasileiras – a princípio no culto da jurema, vindo a se iniciar e aprender a cultuar orixá somente em Maceió.

Segundo contam os mais velhos no santo, Maria Tereza e Maria Amélia — mãe e tia de santo de Maria Agô — foram feitas na mata. Mas não é uma perspectiva consensual dessa história entre os mais velhos no santo, existem controvérsias acerca dessa feitura. Alguns alegam que se tratou de uma preparação delas na Jurema, ocasião na qual a primeira candidata teria tombado ou recebido o mestre Antônio Salvador,³³ enquanto a segunda recebeu a cabocla Edite. Tratava-se da Edite da Serra de Gravatá. Contudo, enquanto a Cabocla era originária de Pernambuco, Maria Amélia era de Jequiá (AL). Interessante notar que o guia que preparou as duas filhas de santo foi Jucazinho, do babalorixá Antônio Figueiredo, nome que remete à Jucazinho em Surubim, Pernambuco.

Numa segunda versão, teria acontecido sim uma feitura de santo (ou orixá) nas matas, momento no qual Maria Tereza foi feita para Oyá Tayó e Maria Amélia de Iemanjá Tayó. E por fim, numa versão que parece mais possível na concepção do egbome, elas podem ter sido feitas num ritual que combinou os dois cultos: a preparação na Jurema e para o orixá.

Quanto a feituas nas matas, ainda que se [argumente](#) o costume de se fazer *coisas*³⁴ de jurema nas matas, há estudos que descrevem um intenso processo de repressão e violência contra os terreiros de Maceió em 1930 (OLIVEIRA, 2020), podendo ser esta igualmente uma

³³ Interessante notar que Salvador, ou especificamente Salvador Pacheco, é o nome de um sacerdote que atuou em Penedo (Alagoas) na primeira metade do século XVIII. Ele foi preso entre 1738 e 1746 e encaminhado para Olinda (Pernambuco) para ser castigado através da solicitação e ação do padre Caetano Dantas Passos com a alegação de tratar-se de maior feiticeiro e insolente que ensina outros negros e negras a serem feiticeiros e que tudo fazia alucinado pelo diabo, segundo informações de Irinéia Franco Santos (2014, p. 98-99). A historiadora, mencionada antes, argumenta que apesar de não ter tido acesso ao processo de Salvador e mesmo com as poucas informações disponíveis, tudo indica tratar-se de um culto organizado e coletivo em uma das cidades mais importantes das Alagoas Colonial. Considerando o pilar da ancestralidade e a recorrência da herança de entidades nas religiões afro-brasileiras, suspeito que possa haver alguma modalidade de correspondência, ainda que não possa provar, entre Antônio Salvador, recebido por Maria Tereza em 1930 e o histórico sacerdote Salvador Pacheco, afamado e perseguido na primeira metade do século XVIII.

³⁴ O termo é usado pelas pessoas do santo para falar de modo indeterminado que fez ou fará certos ritos. Me parece ser um uso adequado de não nomear ou falar mais aberta e detalhadamente sobre determinados ritos ou cerimônias sagradas e secretas nas religiões afro-brasileiras. Ouvi algumas vezes da colega antropóloga, candidata à filha de santo num terreiro Angola de Salvador (BA) de quem falei no capítulo 1, dizer que precisava fazer algumas coisas, ou que havia feito algumas coisas para ficar mais calma, ou, ainda, para acalmar Iansã, a sua orixá.

das razões para a ocorrência de ritos e iniciações nas matas. As notícias acerca de eventos de racismo religioso e violência contra os terreiros e os seus objetos rituais fazem parte da historiografia de Alagoas, como confirmam as pesquisas de Ulisses N. Rafael (2012) e os estudos em arquivos e notícias da imprensa alagoana colonial elaboradas pela historiadora também alagoana Irinéia Franco dos Santos (2014).

Dentre as histórias curiosas contadas pelos mais velhos no culto ao tratar dos artifícios e encantamentos dos religiosos para fugir da perseguição e batida policial, está o exemplo de Padrinho Figueira, babalorixá de Maria Tereza, que se invultava quando a polícia batia em sua casa. Destaca-se, igualmente, uma das vezes em que foram presas todas as mulheres presentes e ele não foi visto, apesar de também estar presente no terreiro naquele momento.

De todo modo, há sim a possibilidade de que as iniciações tenham sido feitas nas matas em razão de ser este um espaço sagrado e estreitamente relacionado com as religiões afro-brasileiras. Todavia, excluindo a concepção de uma separação rígida na iniciação dos adeptos de cada culto — para orixá versus para caboclo — o que se verifica até hoje nos candomblés da cidade, ou pelo menos naqueles que visitei durante mais de 10 anos de pesquisa de campo, é o trabalho e compromisso com entidades e cultos variados em paralelo ao calendário anual de festas e iniciação para os orixás.

A própria Casa de Iemanjá, através do atual babalorixá, é um exemplo de candomblé que aglutina uma forte referência às matrizes africanas, ao passo que o babalorixá mantém o compromisso com entidades do xambá³⁵ de sua ancestral, como é o caso de sua vinculação com um caboclo que era de sua avó. Ouvi certa vez de um dos filhos de santo que, em ocasiões nas quais o neto de Maria Agô acomoda no terreiro, há momentos em que se cantam todas as canções do xambá, com o objetivo de agradecer a entidade desse filho de santo ao colocar esta última para dançar.

³⁵ Xambá é uma das mais antigas nações de religião afro de Alagoas, assim como o Nagô e a Jurema e, segundo Pai Ferreira, herdeiro do xambá e do Caboclo de Benedito Calheiros, se distinguia do Xangô dos africanos (como denominava os pais de santo que cultuavam orixás) pelo culto aos Caboclos (NASCIMENTO, 2012, p. 25-40).

Figura 4 – Sessão de Jurema na Casa de Iemanjá



Fonte: Axé Pratagy (2020).

A dedicação em combinar um momento para cultuar outras entidades foi justificada pelo egbome devido ao seu santo vir dessa mesma origem. Ou seja, não apenas a ligação do babalorixá com as entidades e a herança do terreiro exigem a manutenção de forte elo com Maria Agô e suas formas de culto, mas também os vínculos promovidos pelas entidades com os filhos e as filhas de santo da casa na atualidade fundamentam essa continuidade.

Figura 5 – Quarto da Jurema sagrada e das entidades cultuadas



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Seguindo as explicações de Omilayo, nome no santo do egbome e um dos meus principais interlocutores, tanto Maria Tereza quanto sua filha de santo Maria Agô se identificavam como pertencentes à nação xambá. Já Apolinário — babalorixá com quem Maria Agô fez obrigação — se autoidentificava como nação congo. Mas mesmo com a experiência de iniciação na casa de Apolinário na nação congo, seriam perceptíveis, no candomblé de Reginaldo e Luiza, filho e nora de Maria Agô, semelhanças com aquele praticado por esta última, seja na parte de jurema, seja na parte de orixá.

Tal situação difere do contexto do herdeiro e atual babalorixá da casa de Iemanjá, que foi iniciado primeiro na nação jêje e, por isso, se intitula jêje nagô, mas igualmente demonstra, no modo de cuidar do seu caboclo, a continuidade da religião de Maria Agô. Contudo, as diferenciações de nações e modalidades de culto podem ser justificadas em razão daquilo que se entende como nação nagô em Maceió significar xambá em Recife, me explicava um filho de santo. Isso não isenta a nação nagô de ter algumas particularidades litúrgicas não verificadas no xambá.

Ainda com base nas explicações do meu interlocutor, há que se insistir na diferença com a qual os termos nações são tomados e vivenciados pelos terreiros em Alagoas e na Bahia. Para ele, na Bahia ou, pontualmente, em Salvador, se percebe uma distinção de culto ao se tratar de casas jêje, ketu ou angola. Já em Alagoas, ou especificamente em Maceió, não teríamos uma diferença tão severa entre esses cultos quando observamos suas práticas cotidianas e localizamos sua nação.

Em contrapartida, o que parece estar em jogo ou ser importante notar é que se trata mais de “nomes de famílias de santo” e menos de características distintivas em seus cultos. Assim, o nagô de Maceió, o xambá pernambucano e o congo de Apolinário (entre Maceió e Recife) apresentariam as mesmas similaridades distintivas. Ou seja, as trajetórias dos terreiros pelos quais um destacado pai ou mãe de santo alagoano passou ou se encontra vinculado é o que vai orientar suas explicações sobre ser uma casa jêje ou jêje nagô, como é o caso dos terreiros com os quais fiz pesquisa. Todavia, as elaborações discursivas e os (re) arranjos de quem fala não só destaca certas origens de culto e pais e mães de santo a quem se vinculam ou estiveram vinculados, mas também tende a suprimir determinadas experiências de suas trajetórias religiosas.

É o que veremos ao longo desta tese com babá Omitoloji, que foi feito e passou primeiramente pela casa de mãe Mirian, mas destaca sua ligação com seu atual pai de santo, Raminho de Oxóssi, e o aprendizado que obteve com este acerca dos cuidados aos mortos,

eguns e ancestrais. Analogamente, a yalorixá Yá Binan enfatiza sua descendência pelas mãos de Manoel Falefá e o jejê baiano. E quando fala de suas trajetórias anteriores nas religiões afro-brasileiras, evidencia que somente aprendeu a trabalhar no santo depois de ser iniciada por Manoel Falefá.

Na seção que segue, trato mais detalhadamente sobre essas questões. Partindo da fundação da casa de Iemanjá, ressalto os fluxos de rupturas promovidos pela morte de Maria Agô e também descrevo as linhas de continuidade através da herança do terreiro deixada ao seu neto carnal, Célio Rodrigues.

2.2 A FUNDAÇÃO DA CASA DE IEMANJÁ: FLUXOS, CONTINUIDADES E RUPTURAS

A abertura da Casa de Iemanjá³⁶, um dos terreiros mais conhecidos atualmente na cidade de Maceió e no contexto de luta e resistência das religiões afro-brasileiras em Alagoas³⁷, resulta da trajetória de Maria Rodrigues da Silva³⁸ ao mudar para Maceió no final da década de 1930.

Em Garanhuns, Maria Agô também casou e teve três filhos. Foi somente depois de ficar viúva que decidiu mudar para Maceió, onde posteriormente passaria a ser conhecida fora

³⁶ Ao longo do texto, toda vez que me referir à Casa de Iemanjá, modo como o terreiro é popularmente conhecido e tratado pelos filhos e filhas de santo, bem como pelo próprio babalorixá, estarei falando da antiga casa de culto Iyá Ogun-té e atual Axé Pratagy. Sobre a mudança de nome e de local explicarei mais adiante.

³⁷ A Casa de Iemanjá é o primeiro terreiro no Brasil a se tornar Ponto de Cultura. Lá, foram e são desenvolvidas várias atividades marcantes, como o Encontro de Griots, por exemplo, ocorrido em 1987, em reconhecimento dos saberes dos mestres das comunidades tradicionais de Maceió, e, também no mesmo ano, o encontro de Ogãs das comunidades tradicionais, Rum, Rumpí e Lé, o som da ancestralidade (AXÉ PRATAGY, 2020). . Cabe citar também outros eventos dos quais não apenas tive conhecimento em campo, mas participei algumas vezes, como foi o caso da Lavagem do Bomfim de Maceió, Águas de Oxalá, que em 2020 teve sua vigésima edição, e do Cortejo afro “Xangô rezado alto” contra o Quebra de 1912, que acontece desde 2006. Além disso, já houve a entrega do Prêmio Oju Jagum a lideranças que atuam no combate à intolerância religiosa nos anos de 2010, 2011 e 2013, evento citado no site, mas sobre o qual não tive oportunidade de saber mais. Por outro lado, acompanhei durante vários anos a organização dos festejos dedicados a Iemanjá na praia da Pajuçara. O babalorixá tem também participação no Comitê Gestor do Parque Zumbi dos Palmares entre 2008 e 2009, realizou o plantio de árvores sagradas na orla de Maceió no dia dedicado a Iemanjá, em 2009, e permanece atuante na Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. O terreiro também foi vencedor do Prêmio Patrimônio Imaterial – IPHAN 2015 e do Prêmio Cultura Afro para as comunidades tradicionais em 2015.

³⁸ Ao longo deste tópico, todas as vezes em que me referi à Maria Rodrigues, Maria Garanhuns, Maria Agô e Maria Agô na Flor do Niká, estarei falando da mesma pessoa: a fundadora da Casa de Iemanjá e avó paterna do atual babalorixá do terreiro, Célio de Iemanjá. As mudanças de nomes se referem aos diferentes períodos de campo, nos quais ora eu ouvia chamarem-na de Maria Garanhuns, ora a tratavam por Maria Agô. Depois, tento diferenciar os tratamentos: Maria Rodrigues, para a fase de mudança de cidade e antes de assumir seu candomblé, e Maria Agô ou Maria Agô na Flor do Niká, para o período que compreende desde sua abertura de terreiro até o momento de sua morte.

do terreiro como Maria Garanhuns, em referência à cidade onde nasceu e viveu antes de se estabelecer em Alagoas. Esse fluxo de Pernambuco a Alagoas é interpretado pelo herdeiro da casa como resultante da busca por melhores condições de vida,³⁹ em simultâneo à fuga dos ataques de intolerância religiosa⁴⁰ que ela sofrera em Garanhuns por cultivar a religião de matriz africana, vista como bruxaria.

Na mudança, acompanhou-na apenas seu filho carnal⁴¹, Sebastião Rodrigues, tio Sé como era (é) chamado no terreiro. O segundo filho, Reginaldo Rodrigues, continuou morando em Garanhuns, mudando para Maceió tempos depois, quando já estava casado. Já a terceira filha, Assunção Rodrigues, tornou-se freira e foi morar na Holanda, enquanto os dois primeiros foram iniciados no santo.

Em Maceió, Maria Rodrigues casou-se com o alfaiate Arlindo Clemente, com quem adotou Maria José Clemente Rodrigues. A filha, chamada de Zeza, tempos depois foi uma das primeiras iniciadas pelo herdeiro da casa e hoje é a pessoa com mais tempo de santo na casa, depois do atual babalorixá.

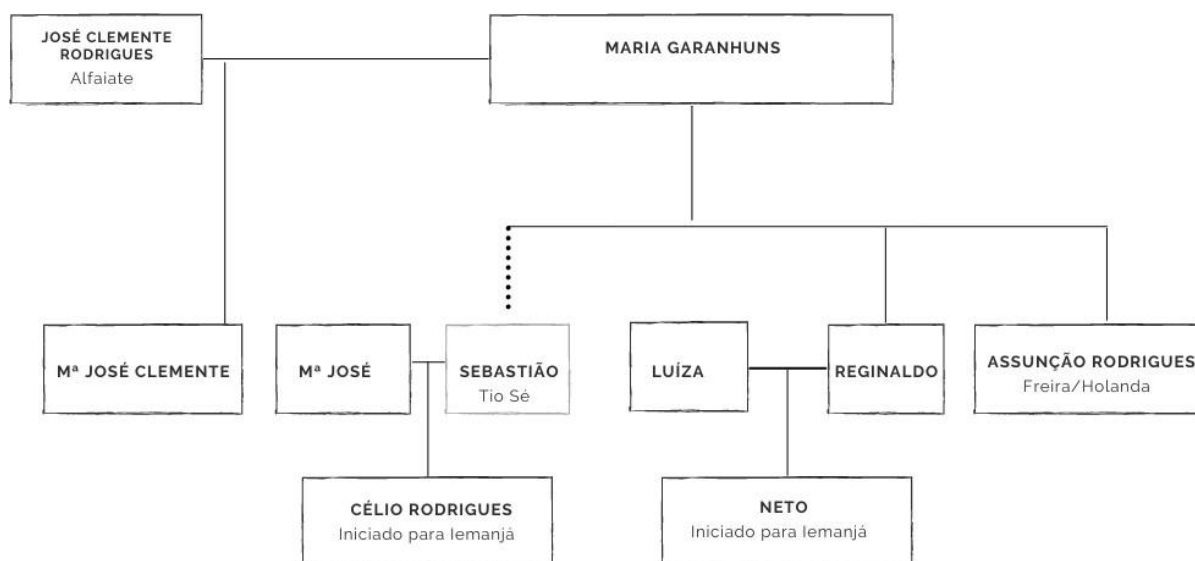
Anos depois, e já estabelecido em Maceió, no final da década de 1950, Sebastião casou com Maria José, uma moça branca cuja família o denominava de “negro pobre” e “filho de macumbeira”. O casal decidiu continuar junto, indo morar na residência de Maria Agô, dando início a aproximação de Maria José com o candomblé. Pouco tempo depois, esta última se tornou equede da casa enquanto o marido exercia a função de ogã. E foi Sebastião, o filho que acompanhou Maria Agô na mudança para Alagoas e vivenciou as rotinas do terreiro, quem anos mais tarde lhe presentearia com o nascimento do segundo neto da yalorixá, Célio Rodrigues. E foi esse neto quem ela preparou como herdeiro do terreiro até o momento de sua morte, no ano de 1978.

³⁹ O que levou a yalorixá se dividir entre as atividades no terreiro e o trabalho ao abrir dois pensionatos e um bar. Ela passava as noites cuidando dos pensionatos e, durante o dia, estava sempre no terreiro cumprindo as obrigações religiosas e ensinando as coisas do santo ao neto, ficando o bar na responsabilidade de funcionários. Este fato que demonstra a independência econômica de Maria Agô com atividade profissional paralela ao terreiro leva à compreensão de seus cuidados e incentivo para que o neto estudasse e obtivesse uma profissão com melhores condições financeiras que a família tivera até aquele momento.

⁴⁰ O período de gestão de Agamenon Magalhães em Pernambuco, entre 1937 e 1945, é descrito no relatório denominado “Realizações do Estado Novo em Pernambuco” como um momento em que estavam “reprimidas essas atividades perniciosas com o rigor que se fazia necessário, delas só resta como lembrança aquele copioso material [...]” (LIMA, 2017, p. 24) O material ao qual ele se refere deve tratar-se dos objetos sagrados apreendidos durante as violentas batidas nos terreiros, tal como ocorreu em Alagoas. No caso de Pernambuco, os materiais pertencem atualmente ao Museu do Estado. O quebra dos terreiros no contexto de Pernambuco foi também pesquisado por Pereira (1994), por meio de variados relatos dos candomblecistas sobre a experiência de horror que se vivenciou nos tempos de Agamenon.

⁴¹ O uso da categoria parentesco carnal, como consta nas convenções, corresponde ao mesmo que parentesco de sangue. Utilizo filho carnal para me referir a filho biológico ou social, sendo este termo constantemente usado pelos meus interlocutores para se referir a pessoas e relações de suas genealogias consanguíneas.

Figura 6 – Genealogia dos parentescos carnaís



Fonte: elaborado por Rangel Nascimento, especialmente para a presente tese (2021).

Reginaldo e o irmão Sebastião, assim como aconteceu mais tarde com Célio, tiveram suas primeiras obrigações e aprenderam sobre candomblé no convívio com a mãe, Maria Agô. No entanto, Reginaldo e sua esposa foram iniciados no santo tempos depois pelas mãos do conhecido pai de santo Apolinário Gomes da Mota,⁴² com quem Maria Agô também passou a fazer suas obrigações depois da morte de sua mãe de santo, Maria Tereza. Depois do falecimento de Apolinário em 1973, Dona Antônia de Iemanjá Sessú deu continuidade ao seu terreiro e continuou cuidando de Reginaldo e da esposa. Conseqüentemente, foi após a morte de Dona Antônia que Reginaldo e a esposa decidem abrir seu terreiro. O candomblé, inclusive, é mantido em Maceió por Reginaldo e sua esposa, Luíza, até hoje.⁴³

⁴² Em 1968 foi apresentado como “o mais antigo babalorixá de Recife”, ao conceber entrevista no Diário de Pernambuco em comemoração aos seus 80 anos (OLIVEIRA, 2020).

⁴³ O candomblé fica no bairro do Farol, na Rua Santa Rita, subindo a ladeira e ao fundo da Igreja do Bom Parto.

Figura 7 – Apolinário, em pé, no centro do grupo de religiosos



Fonte: Axé Pratygy (2020).

Foi somente em 1947, pouco mais de sete anos depois da sua chegada à Maceió, que Maria Agô se faz no santo. Sua iniciação no orixá foi feita pelas mãos da yalorixá Maria Tereza de Oyá Tayó (AXÉ PRATAGY, 2020), naquela época proprietária de terreiro no bairro de Jaraguá⁴⁴ e que aprendera a trabalhar no santo a partir de iniciação pelo conhecido pai de santo Figueira de Ogun⁴⁵. A transição de Maria Agô enquanto filha de santo para yalorixá é conferida a partir do evento da morte de sua yalorixá, momento no qual é apontada como a herdeira do terreiro. Ao se recolher no quarto para tirar o cabelo⁴⁶ em uma de suas obrigações,⁴⁷ sua mãe de santo, Maria Tereza, veio a falecer. Maria Garanhuns, ainda recolhida no quarto, teve suspensos todos os seus rituais para que a comunidade iniciasse os preparativos do axexê da yalorixá.

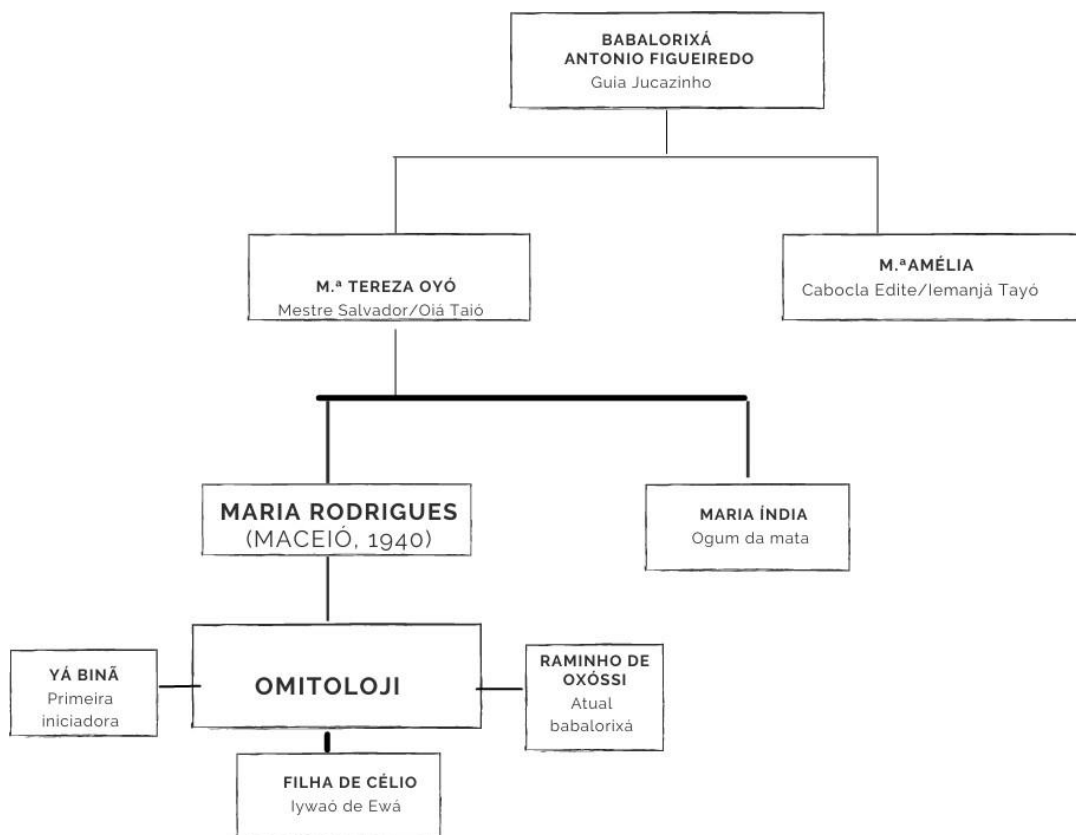
⁴⁴ Por ser um bairro da região portuária de Maceió, Jaraguá fora historicamente um local marcado pela presença de pessoas escravizadas, libertos e africanos livres. Conhecido na época como “pequena África”, os moradores do bairro foram submetidos à severa repressão policial em 1880 (SANTOS, 2014). O bairro tradicional do Jaraguá é também um dos bairros primeiros na trajetória bastante similar seguida entre muitos dos terreiros da parte baixa da cidade. Primeiro eles passam pelo Jaraguá, depois vão para o bairro da Pajuçara e por fim se estabelecem na Ponta da Terra, percurso de Maria Garanhuns e Apolinário Gomes da Mota, afamado babalorixá e com quem Maria Garanhuns continuou suas obrigações no santo após a morte de Maria Tereza.

⁴⁵ Antônio dos santos, mais conhecido pelo povo de santo como Figueira, tivera terreiro também no bairro do Jaraguá, onde trabalhava com jurema e com candomblé.

⁴⁶ A expressão tirar o cabelo trata da raspagem da cabeça como um dos procedimentos rituais necessários ao filho ou filha de santo em sua iniciação ou nos rituais de confirmação do adepto.

⁴⁷ A expressão “tirar o cabelo” é comum neste candomblé, especialmente entre os mais antigos do terreiro, para se referir aos ritos de iniciação ou renovação no santo quando o filho ou filha de santo precisa raspar a cabeça como parte do processo ritual.

Figura 8 – Genealogia das relações de santo



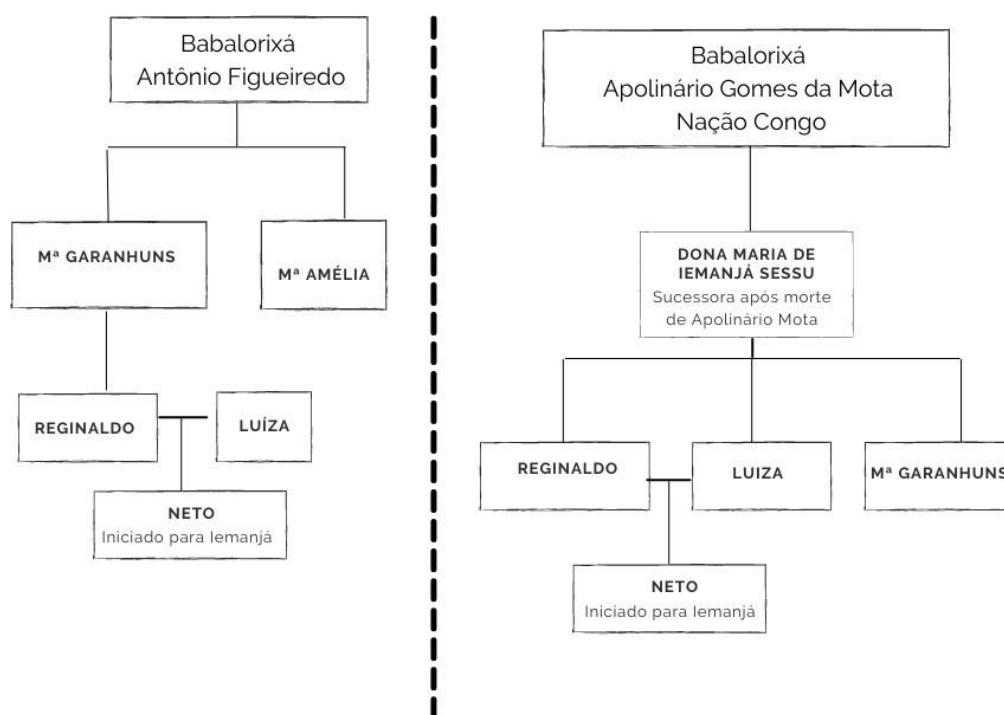
Fonte: elaborado por Rangel Nascimento, especialmente para a presente tese (2021).

A partir daquele momento, o terreiro precisaria se dedicar ao ritual funerário do sepultamento de Maria Tereza. Para o herdeiro da Casa de Iemanjá, o recebimento da herança e a continuidade do terreiro de Maria Tereza por Maria Agô se deve ao fato de sua avó estar recolhida no momento da morte da yalorixá, sendo a primeira filha de santo do terreiro e também ser de Iemanjá, a grande mãe. Nesta oportunidade, a nova mãe de santo herdou apetrechos, adereços e diversos materiais de axé do candomblé de sua yalorixá, o que assegurou tanto a continuidade do terreiro sob o comando de Maria Agô quanto a fundação da Casa de Iemanjá.

Depois de iniciada no orixá e considerada herdeira de Maria Tereza, a yalorixá abriu primeiramente o candomblé no bairro da Pajuçara, onde passou a iniciar vários filhos e filhas de santo. Mas a precariedade da casa de taipa onde funcionava o primeiro terreiro, que chegou a desmoronar, aliada às limitantes condições financeiras para pagamento dos aluguéis, obrigaram a yalorixá a mudar de casa algumas vezes. Por tais circunstâncias, seu terreiro transitou pelos bairros do Jaraguá, Farol e Poço, até estabelecer sua residência e o candomblé

em definitivo na Rua Firmino Vasconcelos, nº 236, no bairro da Ponta da Terra, endereço que permaneceu até o ano de sua morte. Com a partida da yalorixá, em 17 de novembro de 1978, Célio, com apenas 16 anos e sem santo feito, não assumiu de imediato o terreiro. Ele havia feito bori e tinha seu santo assentado junto ao orixá de sua avó, uma prática comum na época na qual familiares assentavam o santo de um parente querido junto ao seu no mesmo igbá. O herdeiro explica que, no seu caso, a junção dos dois orixás se justificava ainda pelo cargo de herança que ele teria no futuro. Ao longo desta sessão, apresentei, dentre outras questões, de que forma o evento da morte da yalorixá de Maria Garanhuns instaurou Maria Agô como uma yalorixá e também como a morte desta última, através de uma herança carnal, promoveu: 1) a separação dos igbás da yalorixá e seu neto; 2) a necessária preparação do neto herdeiro para tornar-se babalorixá e, ainda, 3) a indignação do filho carnal da yalorixá, ogã do terreiro, relutando à reabertura do candomblé. Contudo, o desencantamento com os orixás e o mundo religioso do candomblé vivenciados por Sebastião, no pós-morte da yalorixá e sua mãe carnal, não impediu a efetivação dos acordos sugeridos antes da morte, e confirmados pelo ifá. Ou seja, a morte de Maria Agô, fundadora da casa de Iemanjá, solicitava compromisso e agência do herdeiro. E é sobre essa herança, o parentesco carnal entre a morta e o seu herdeiro, assim como acerca dos cuidados com os mortos e ancestrais do terreiro, que trato a seguir.

Figura 9 – Relações de iniciação



Fonte: elaborado por Rangel Nascimento, especialmente para a presente tese (2021).

2.3 PARENTESCO CARNAL E HERANÇA: BABÁ OMITOLOJI⁴⁸ COMO CONTINUIDADE DA CASA DE IEMANJÁ

Contrariando a desilusão de seu pai em decorrência da morte de Maria Agô, Célio alugou uma casa com a ajuda de Maria Joaquina (mãe Quina de Oxum), uma das filhas de santo mais antiga e ativa do terreiro. O esposo desta última ficou responsável pelo pagamento do aluguel, o que possibilitou reabrir a Casa de Iemanjá em 21 de janeiro de 1979, após três meses de luto pela morte da yalorixá.

Como afirmei antes, a continuidade da Casa de Iemanjá através da herança do terreiro é determinada pelo parentesco carnal. No caso deste terreiro, desde 1962, quando nasceu Célio Rodrigues dos Santos, o segundo neto natural de Maria Agô e o primeiro a viver com ela, Iemanjá não apenas indicava, mas também decidia sobre a trajetória futura da casa.

Segundo me relatou em conversas, desde cedo babá Omitoloji esteve de ciente que foi preparado e ensinado nas coisas do santo porque era ele quem assumiria a liderança do terreiro. Nascido no dia 7 de fevereiro, naquele ano uma quarta-feira, Célio foi trazido somente no sábado seguinte para o barracão que, na ocasião, estava em uma grande festa pelo dia de Oxum, festividade comemorada no terreiro no dia 2 de fevereiro. É nesse momento, apenas três dias após o nascimento de seu neto, que Maria Agô recebe a notícia de que Iemanjá, sua orixá de cabeça e dona do terreiro, colocara o menino “na barra de sua saia”⁴⁹ e o intitulara, a partir daquele momento, como a pessoa que assumiria o trono do barracão após sua morte. Desde então, o babalorixá se considera ligado congenitamente às religiões de matrizes africanas.

⁴⁸ Omitoloji é o nome de santo que pai Célio recebeu após o seu renascimento na religiosidade e Babá é uma forma de tratamento em razão de ocupar o mais alto cargo na hierarquia da casa, ou a corruptela de babalorixá. Segundo explicação de um egbome do terreiro, Omi = água e Ji = tempestade.

⁴⁹ A expressão “barra da saia”, na explicação de babá Omitoloji, é bem típica do linguajar nordestino e encontra-se presente no candomblé por pelo menos duas razões: 1) era usada principalmente pelos mais antigos no culto, quando argumentavam que na barra da saia tem axé; 2) porque colocavam folhas secas no embainhado da barra da saia para pesar, pois antigamente não era tão acessível encontrar e comprar fitas e outros adereços para pesar a saia. Aqui, ele utiliza a frase para explicar o momento em que foi anunciado como sucessor da Casa de Iemanjá, relacionando ao axé conferido à notícia anunciada naquele momento. O babalorixá lembra, ainda, ser comum ao invés de beijar e abraçar o orixá no momento das festas e ritos, as pessoas beijarem a barra da sua saia, ato que demonstra a potência e importância dessa parte da roupa. Por fim, sugere que o ditado católico “pelos santos se beijam as pedras”, atos dos fiéis beijarem as pedras ao invés da imagem do próprio santo, é originário do mundo afro-religioso.

Figura 10 – Iemanjá Ogun-té de babá Omitoloji, Carlucho fotografias



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Sua infância foi marcada pelo convívio e aprendizado diário no terreiro.⁵⁰ Foi com sua avó que ele aprendeu a fazer um ebó, a cozinhar comidas secas⁵¹, distinguir quais atividades deveriam ser feitas no peji⁵² e como fazer o ossé de Oxalá.⁵³ Era atribuído a Célio ainda criança algumas atividades que deveriam ser feitas ao amanhecer e eram propícias a um menino de corpo limpo, ainda sem contato com o mundo sexual, como arrumar e limpar as coisas de Exu. Uma das suas lembranças da infância no terreiro é da cabocla de sua avó, a quem os clientes e os filhos e filhas de santo da casa procuravam constantemente para se cuidar e, principalmente, para resolver problemas e buscar cura para doenças diversas (SANTOS, 2010).

⁵⁰ Convívio marcado também pelas visitas e vigilância do juizado, ainda que Maria Agô tivesse permissão para realização dos toques e grandes festividades, pois contava com o delegado e babalorixá Machado, que facilitava sua licença policial para funcionamento e proteção. O juizado chegava ao terreiro com a justificativa de proteger e assegurar as crianças, negando a permanência delas no local, demonstrando a tentativa violenta de silenciar e apagar as religiosidades ao proibirem a vivência das crianças naquele espaço. Todavia, era comum as crianças correrem e se esconderem quando percebiam a chegada da repressão, voltando às atividades e brincadeiras logo em seguida (SANTOS, 2010).

⁵¹ Comidas secas são aquelas preparadas com grãos, farinhas e frutas, sem a presença de carnes animais ou o sangue da sacralização destes últimos.

⁵² Peji ou quarto de santo é o local no terreiro, normalmente um quarto sagrado, onde ficam/residem os orixás/santos, seus paramentos e louças sagradas.

⁵³ Ossé significa limpeza, renovação. Mas, naquele momento, o babalorixá se referia também ao seu aprendizado de como preparar o arroz doce de Oxalá, preparado a cada sexta feira, quando fazem uma reza no terreiro.

Entre o nascimento de Célio e o período em que assume a liderança da casa, foi igualmente incentivado pela avó ao estudo formal, através do qual se formou em História pelo Centro de Ensino Superior de Maceió (CESMAC), a primeira e a mais tradicional faculdade privada da cidade, onde ingressou em 1983, com 21 anos.

O seu acesso ao ensino superior e à formação proporcionou que, mais tarde, se tornasse professor de história do Colégio Guido de Fontgalland,⁵⁴ uma das escolas tradicionais e frequentada pelos filhos e as filhas da elite local naquele período. É interessante notar que se tratava de uma escola religiosa, com princípios católicos, na qual o pai de santo conseguira se manter trabalhando por alguns anos, sem abrir mão de explicitar sua ligação e origem com o xangô alagoano. Tal convivência lhe rendeu maior visibilidade e conhecidos na cidade, além de certo reconhecimento, seja pela função de docente numa escola de elite, seja como babalorixá, pois afirmou nunca ter deixado de se apresentar como sendo do candomblé.

No campo da religiosidade, o babalorixá foi compondo sua trajetória principalmente pela vivência cotidiana no terreiro de sua avó paterna, de quem herdou também a orixá Iemanjá e o caboclo Manoel Cadete. Mas, considerando a impossibilidade de sua avó pôr a mão em sua cabeça,⁵⁵ fez santo primeiramente no culto jêje com Yá Binan (Mãe Mirian). E foi junto à Mãe Mirian e no terreiro dela que ele fez seu primeiro filho de santo, pai Vitor, o falecido babakekerê⁵⁶ da Casa de Iemanjá. Neste barco, ao lado de babakekerê esteve Obaladê, pai Edmilson, feito na ocasião por Mãe Mirian e hoje com candomblé no bairro do Jacintinho, em Maceió.

Em 1982, já iniciado no santo, o babalorixá assume a liderança da casa enquanto mãe Quina abre seu próprio terreiro, agora na nação angola. Tempos depois, o trânsito religioso o levou a se cuidar e renascer Omitoloji no culto nagô com Severino Martiniano da Silva, mais conhecido como Tata Raminho de Oxóssi, com quem mantém vínculos religiosos de descendência até o presente.

⁵⁴ A escola, fundada pelo padre Teófanos Augusto de Araújo Barros, homenageava em seu nome o menino francês Guy-Pierre Manuel de Fontgalland, a quem o padre chamava de “anjo na terra”. A criança morrera aos 11 anos de idade e a igreja discutiu na época seu nome como passível de beatificação, tomando-a como modelo da infância e adolescência. Nesse cenário, o padre argumenta ter sido cobrado para abrir uma unidade de ensino e recebeu retorno positivo ao trazer o nome da criança francesa. Inicialmente a escola funcionava apenas com as irmãs e uma sobrinha do padre como professoras. Mas, tempos depois, chegou a ter dois mil alunos e mais de 130 professores, permanecendo em atividade até 2003, dois anos após a morte de seu fundador, sendo extinta em fevereiro de 2004. (HISTÓRIA DE ALAGOAS, 2015).

⁵⁵ A expressão “pôr a mão na cabeça” é usada no mundo do candomblé para se referir ao processo de feitura, confirmações ou outros ritos de cuidados aos adeptos no culto. Nesse caso, trata-se do tabu em um parente carnal, ou, mais especificamente, a avó fazer o santo do seu neto carnal.

⁵⁶ Ou pai pequeno do terreiro. É o cargo da segunda pessoa na hierarquia da casa. Na ausência do pai de santo ou da mãe de santo, ele poderá vir a responder pela casa, além de ser autorizado a participar de todas as obrigações religiosas.

Figura 11 – Babá Omitoloji, herdeiro da Casa de Iemanjá



Fonte: Axé Pratygy (2020).

Considero a hipótese de que o contato religioso de Omitoloji e Raminho tenha se dado mais cedo porque foi este último babalorixá quem fez o santo de sua mãe carnal, a equede na casa de Maria Agô. Nesse fluxo de casas e nações, babá Omitoloji procura assegurar a continuidade da jurema da avó contando com a proximidade de Raminho com este culto. Já no culto ao orixá, sua continuidade se liga a outras nações, como os traços nagôs verificado na inserção dos ilús (tambores menores) pelo terreiro.

Figura 12 – Raminho de Oxóssi na festa em comemoração a um ano da inauguração do Axé Pratagy



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Omitoloji e a avó são da mesma orixá, Iemanjá, mas não são as mesmas pedras. É de Maria Agô a herança dele no compromisso com a jurema, ligação que é verificada quando acontecem as sessões de mesa e a primeira entidade a chegar é o caboclo que atuava em sua avó, Manoel Cadete. Todavia, ainda que não seja negado o acesso e visita a algumas dessas sessões, não são estas as cerimônias mais publicizadas pela casa, sendo o mais comum o convite e ampla divulgação das festas de orixá e das cerimônias de apresentação dos iaôs às comunidades interna e externa ao terreiro.

Figura 13 – Festa de Jurema no Axé Pratagy



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Parece-me que o culto aos caboclos, assim como a própria jurema, nesse contexto de fluxos, é melhor entendido mais como pressupostos de uma relação que se estabelece e se mantém com os orixás e menos (ou não exatamente) como entidade (ou culto no caso da jurema) severamente distinta da tradição do candomblé. Meu argumento acerca da não oposição entre candomblé e culto aos caboclos se justifica ainda por ser este último culto uma herança também propiciada pela morte, na Casa de Iemanjá.

Nesse mesmo sentido, ao longo da tese procuro demonstrar certos tipos de simbiose entre os vivos e o mundo dos terreiros que lhes cercam e o mundo dos mortos, especialmente promovido pela morte. Um exemplo da possibilidade de relações tanto com os orixás quanto com caboclos dentro do candomblé, atravessados pela morte e herança, é descrito por Rabelo e Aragão (2018, p. 93).

Trata-se da morte de um amigo do pai de santo Paulo, que recebeu de herança do primeiro o caboclo Serra Negra. Essa aproximação do caboclo ao babalorixá ocorreu naturalmente porque o primeiro não havia completado sua missão na terra. Rabelo e Aragão (2018) descrevem também casos nos quais as pessoas chegam ao candomblé por intervenção dos caboclos, como aconteceu com Dona Jacira, que foi levada a iniciação no santo por intermédio do caboclo Boiadeiro. Nesse último exemplo, o Boiadeiro pegou a jovem pela

segunda vez, quando ela tinha 14 anos, e avisou que ela precisava ser feita porque ele queria trabalhar.

Outro caso com aspectos similares aconteceu com Jandira, iniciada aos 9 anos em uma casa de nação Keto. A menina foi tomada por um exu de rua que não a deixava em paz e criava o maior caos na casa da menina, envolvendo-a em brigas constantes com o pai. Já nesse caso, a mãe de santo que cuidou de Jandira precisou primeiro alimentar o exu para somente depois cuidar da menina, mas antes de passar o orixá quem chegou foi Boiadeiro. Esse caboclo ensinou a mãe de santo a proceder para evitar o confronto com o pai da menina e dar conta dos gastos com a feitura. Enquanto não chegava o momento de sua feitura no candomblé, o que ocorreu quando já tinha 21 anos, Jandira estabeleceu longo período de parceria com o caboclo (RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 88-90).

Os exemplos anteriores sobre conexões com os caboclos apresentam a possibilidade de a pessoa primeiro ser pega ou se relacionar com os caboclos, como aconteceu com Maria Agô, iniciada primeiro na jurema. E, somente depois, como nos casos descritos por Rabelo e Aragão (2018), as pessoas chegam ao candomblé, o que pode acontecer pela ação do caboclo e sem necessariamente abrir mão de continuar os trabalhos desses últimos.

Dessa maneira, destaco a potencialidade dos encontros na construção das trajetórias religiosas de pessoas em detrimento de uma perspectiva essencializadora dos candomblés, que a princípio não aceitam a presença dos caboclos e de outras entidades. Todavia, como disse Jacira: “Na nação Keto não se pode nem receber caboclo [...]. Mas você sabe que caboclo ninguém governa, quando ele quer vir, ele vem”. Rabelo e Aragão (2018, p. 91) complementam: “Os caboclos chegam como quem vem passando e decide parar” e, mesmo “diante da fronteira imposta pela nação keto, penetram nos terreiros”.

No terreiro que estudei, a frase na parede de frente a quem chega anuncia: “A Casa de Iemanjá é o templo dos orixás⁵⁷”. Nesse mesmo sentido, ouvi certa vez um dos filhos da casa argumentar que “a casa é sempre dos orixás, sendo os espíritos apenas hóspedes”. Com esta frase, o filho de santo não pretendeu hierarquizar nem diminuir a importância dos caboclos ou de outras entidades que chegam ao terreiro, apenas me sinalizava certa distinção no tratamento e nos relacionamentos que a comunidade estabelece com cada uma dessas entidades. Desse modo, se são os caboclos os donos dessa terra, são os orixás os donos da

⁵⁷ Importante lembrar que essa frase se encontra na Casa de Iemanjá e não no Axé Pratygy. Este último é o novo espaço físico da Casa de Iemanjá, um sítio com 3,7 hectares de terra e situado no litoral norte de Maceió, Alagoas. Desde janeiro de 2020, a casa de Iemanjá é também o Axé Pratygy, como pode ser melhor conhecido no site do terreiro (AXÉ PRATAGY, 2020).

casa. Porém, não obstante o fato de as orixás Oxum e Iemanjá receberem Célio ainda bebê no barracão e a segunda orixá indicar seu enredo com o candomblé já naquele momento, é à mestra Luzia que o babalorixá atribui a prosperidade do seu terreiro.

Figura 14 – Orixás no antigo endereço da Casa de Iemanjá



Fonte: Axé Pratygy (2020).

É comum ouvir babá Omitoloji atribuir à sua mestra cada casa comprada para abrigar a morada dos orixás. Esse ato demonstra não apenas a relação entre ele, sua comunidade e os orixás, caboclos, as mestras e outras entidades que são parte do terreiro, mas, como veremos a seguir, cada período de mudança do espaço físico do terreiro esteve vinculado e dependente de um período de luto em decorrência do evento da morte.

Este último acontecimento colabora na compreensão de como outras entidades — os mortos, o ancestral, egum — são continuamente (re) inseridos no funcionamento do barracão como dispositivos necessários para que haja candomblé. Assim, antecipo meu argumento a favor da multiplicidade de relações que a morte e o morto estabelecem e como estas ligações, no cotidiano e na particularidade dos candomblés, permitem diálogos, convivência e negociações que corroboram para potencialização da ancestralidade.

O modo como orixás, caboclos, mestras e outras entidades são mobilizadas, mobilizam na comunidade e convivem na Casa de Iemanjá diz respeito às heranças de entidades (orixá, caboclo e talvez outras) e do terreiro. São entidades que se vinculam à Omitoloji em decorrência de seu pertencimento carnal e ancestral, através de sua avó, e se mostram

potencialidades indispensáveis no axé da casa porque tratam dos cuidados e vínculos com os primeiros ancestrais, os mortos e os ancestrais carnis do atual babalorixá.

Desse modo, as diferentes entidades ligadas ao babalorixá e ao terreiro são tanto instrumentos pelos quais se mantêm a casa, os vínculos da herança e as trajetórias do babalorixá, quanto podem ser entendidas como modalidades daqueles que viveram, pois receberam em seus corpos estas entidades e as deixaram de herança para continuar vibrando e se relacionando com a comunidade de axé.

É o caso do caboclo Manoel Cadete, citado antes. A experiência de permanência dele no terreiro e a sua vinculação ao novo babalorixá nos levam a duas questões: 1) o caboclo como herança promove o compromisso nas sessões que ocorrem há anos no terreiro, o que contribui em mais uma vinculação incessante entre a fundadora do terreiro, Maria Agô, e o herdeiro Babá Omitoloji; 2) trata-se de uma entidade que fez morada diversas vezes no corpo da yalorixá fundadora da casa e, agora, através de herança, não apenas igualmente irrompe no corpo de seu neto, mas é o primeiro a chegar e a fazê-lo no momento das sessões.

Contudo, a herança da Casa de Iemanjá não significou herdar o espaço físico, tendo em vista Maria Agô, fundadora do terreiro, não possuir casa própria. Coube à mestra Luzia o trabalho de garantir a compra da primeira casa própria para o funcionamento do barracão, e é ela também que garantirá no futuro a compra de terrenos maiores para aglutinar o número crescente de filhos e filhas de santo que vão chegando.

O primeiro endereço na Rua Firmino de Vasconcelos, no bairro de Ponta da Terra e ainda com a casa alugada, marca a transição de Maria Agô para o herdeiro. Mas é no ano de 1984 que ele consegue deixar a casa alugada e passa a uma residência própria com auxílio de alguns bens deixados por seu pai, falecido nesse período, e seu salário. O babalorixá compra uma casa para a mãe carnal morar e nos fundos começa a funcionar o barracão da Casa de Iemanjá.

Aqui, o evento da morte do ogã da casa, semelhante ao trabalho de Luzia, favorece a estabilidade e prosperidade do terreiro ao possibilitar os meios da compra da primeira casa própria. Passados alguns anos, com o número de filhos e filhas de santo só crescendo, percebe-se o espaço da família carnal se misturar ao espaço do terreiro, o que era sentido quando preparavam as refeições da residência e de repente chegavam outras pessoas da comunidade do terreiro. O modo de se relacionar nesses lugares se dá através da partilha do que se tem na comunidade. Por vezes, dez pessoas chegavam a comer um almoço inicialmente preparado apenas para cinco. Em consequência dos espaços da residência e terreiro estarem juntos, os adeptos da comunidade chegavam em diferentes momentos na casa

do babalorixá, que ficava na parte da frente do terreno, em busca de ajuda e conselhos para resolução de seus problemas.

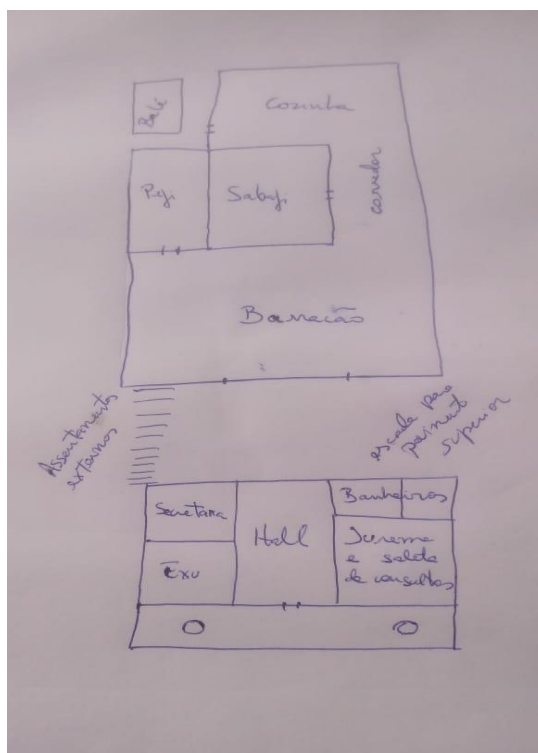
Figura 15 – Entrada da Casa de Iemanjá



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Com o objetivo de ter um espaço maior para as atividades religiosas e separá-lo dos espaços da vida pessoal, Omitoloji compra um terreno em 1994 na Rua Alzira de Aguiar, também no bairro de Ponta da Terra e próximo ao primeiro endereço do terreiro. Ali, passa a planejar o espaço físico com os cômodos necessários a um candomblé, incluindo o quarto de Exu, o quarto da jurema, o quarto de caboclo, o quarto de santo, a cozinha e um grande salão que permitisse agregar todos os adeptos nos momentos das festas públicas.

Figura 16 – Croqui da casa de Iemanjá, desenhado por Paulo Oliveira



Fonte: cedido por Paulo Oliveira (2020).

A mudança para um espaço maior e o planejamento do terreiro foi fundamental na construção da morada dos mortos. Assim, o balé plantado no terreiro marcou uma nova fase na vida do babalorixá: ele foi ensinado e posteriormente autorizado a cuidar e lidar com os seus mortos em sua própria casa, centralizando todos os ritos aos ancestrais e eguns na casa.

É um período que marca maior autoridade de Omitoloji sobre essas cerimônias e crescente independência sua em relação à casa matriz de onde descende, pois já não dependeria sempre de seu pai de santo, Tata Raminho, nem precisaria viajar a Pernambuco todas as vezes em que houvessem ritos de seus filhos de santo e as atividades da Casa de Iemanjá.

Durante quatro anos foram realizados bingos, feijoadas, rifas e outras atividades⁵⁸ para levantar dinheiro para a construção do novo terreiro. Porém, a equede da casa e mãe carnal de Omitoloji veio a falecer justamente no período em que estavam com quase tudo organizado para a inauguração do novo barracão. A comunidade pretendia festejar a inauguração do novo espaço em dezembro de 1998, em razão de ser o mês da festa de

⁵⁸ Importante notar que foram estes eventos os responsáveis por mobilizar os vizinhos e a comunidade do bairro que, mesmo sem vínculos com o terreiro, fez várias doações para serem rifadas. Isso propiciou o estreitamento das relações do terreiro com os seus vizinhos, contribuindo para a aceitação por parte de alguns do candomblé que se construía naquele lugar.

Iemanjá, mas o evento da morte da equede em 12 de dezembro daquele mesmo ano adiou a grande comemoração. Em consequência, as obrigações para a inauguração, iniciadas no final de maio de 1999, só se encerraram com a abertura do novo espaço em 5 de junho de 1999, depois de seis meses de luto pela morte da mãe carnal de Omitoloji. Contudo, a efetiva mudança para o novo terreiro só foi possível mediante a resposta e pronta solução de Luzia, que interviu para o babalorixá ser contemplado no consórcio de um automóvel. Foi a partir da venda do carro que se levantou o dinheiro para finalizar os acabamentos que faltavam na construção, especialmente na parte da frente do terreiro. Em síntese, é nesse período que acontece a mudança do candomblé da Rua Firmino Vasconcelos para a Rua Dona Alzira de Aguiar, espaço no qual permanece até hoje.⁵⁹

Figura 17 – Salão do antigo endereço da Casa de Iemanjá, ornamentado para festas públicas



Fonte: Axé Pratygy (2020).

As festas em homenagem aos orixás são as “mais celebradas”, divulgadas e publicizadas na cidade, por isso, acabam por reunir um número maior de simpatizantes e religiosos de outros terreiros. Por outro lado, quando acontecem cerimônias para os Caboclos, como ouvi de um egbome da casa, pode acontecer de cantarem todas as canções do xambá

⁵⁹ Quando escrevi essa passagem da tese, a Casa de Iemanjá ainda funcionava no endereço destacado. Todavia, em janeiro de 2020, como já citei antes, o espaço físico mudou e nesse endereço continuam funcionando apenas o ponto cultural e atividades culturais desenvolvidas pelo terreiro.

quando da chegada da entidade deste filho de santo, como demonstração de cuidados a esses outros seres. Pois, no caso anterior, trata-se de um ente com estreitas relações com as entidades de Maria Agô, porque suas origens são comuns. Todavia, a exclusividade de receber essas entidades não ocorre mais. Outros filhos de santo receberam entidades que carecem de tal adaptações, inclusive, o próprio bisneto de Maria Amélia é um desses filhos de santo.

Os argumentos acima podem ser melhor compreendidos a partir da noção de simbiose, de Stengers (2011), a respeito da confluência de componentes heterogêneos que se colocam em relações positivas mesmo quando continuam em divergência. É o processo de simbiose que possibilita aos seres diversos se relacionarem em seus interesses divergentes em razão de precisarem um do outro.

Nesse sentido, através da herança e do culto à ancestralidade, orixás, caboclos, mestras e outras entidades podem experienciar e povoar a Casa de Iemanjá. Esses seres demandam cuidados e atenção, cotidianamente, do babalorixá e dos seus filhos de santo na fiança do axé e prosperidade da casa.

Aqui, não apenas os ritos e as relações com diferentes entidades se mostram dinâmicas. A própria noção de ancestralidade, como já tratei antes, também assume um caráter elástico. Um exemplo disso é quando os religiosos da Casa de Iemanjá dizem ser da rama de Raminho de Oxóssi, para se distinguir de outras casas de Maceió. Desse modo, recorrer discursivamente à família de santo de origem, na qual o babalorixá foi feito, é um modo de procurar legitimar a casa e se opor a outras trajetórias religiosas. Assim, é importante destacar que Tata Raminho de Oxóssi, da Roça Osùn Oparà Oxossi Ybualama, descende do famoso Sítio de pai Adão, tendo sido feito pelas mãos das tias do sítio, das quais também é herdeiro.

Figura 18 – O babalorixá Raminho liderando a inauguração do Axé Pratagy em 2020



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Dentre as várias referências pelas quais se passa e que vão compondo a trajetória, nesse caso, uma é escolhida para se destacar como ponto referencial da ancestralidade da casa. Todavia, é preciso ponderar que, apesar de poucas vezes ter ouvido em campo sobre a primeira feitura de babá Omitoloji, é interessante notar que a definição de meu segundo campo foi completamente mobilizada em justificativa a seu apelo e sua orientação para que eu fosse conversar com e conhecer a yalorixá que muito sabia sobre a morte, sendo uma das poucas que tem conhecimento da relação que se estabelece entre viventes e mortos no contexto do candomblé.

Após perceber a constância da morte na dinâmica da Casa de Iemanjá, passamos a cosmovisão dos religiosos sobre a ritualização da morte, os seus efeitos para a comunidade vivente e quais as outras chaves através das quais podemos perceber os filhos de santo que morrem. Ou, mais precisamente, em quais modos de existência passam os mortos a participar da comunidade religiosa da qual são (ou foram) parte?

Na história da Casa de Iemanjá, duas questões estão imbricadas: herança e morte. Como vimos ao longo da descrição, a morte do esposo de Maria Garanhuns impulsiona sua mudança para Alagoas, onde ela se inicia no culto aos orixás. No momento de uma das suas

obrigações, quando recolhida, sua yalorixá falece e ela se torna herdeira do terreiro. Assim, passa de Maria Garanhuns à yalorixá Maria Agô. Tempos depois, recebe de Iemanjá a notícia de que seu neto carnal era o herdeiro do terreiro, pondo sua morte como a condição de Célio se tornar o conhecido Pai Célio.

Nessa mesma teia de relações carnis e de santo, é a morte de Apolinário e mais tarde de Dona Antônia que levam à abertura do candomblé de Reginaldo e a esposa, filho carnal e a nora de Maria Agô. Todavia, é a cosmovisão sobre a morte e a ideia de continuar a contratar com seus mortos, eguns e ancestrais que levam à compreensão de que a morte impulsiona e propicia a continuidade e prosperidade da casa, demanda compromissos e zelos dos viventes sobre aqueles que vivem e são/estão em outro plano ou dimensão.

2.4 “NA CASA DE IEMANJÁ NINGUÉM MORRE”: A PRESENÇA DE IKÚ

Na cosmovisão dos adeptos da Casa de Iemanjá, o povo da religião não morre. A afirmação “Na Casa de Iemanjá ninguém morre”, anunciada pelo babalorixá em uma de nossas conversas, pretende distinguir a noção e o universo sobre o qual se assenta a passagem de pessoas do axé do aiyê ao orúm. Partindo de uma explicação sobre o princípio da vida e relacionando a trajetória de vida dos religiosos a diversos elementos naturais, Omitoloji define o fim existencial do corpo físico como um momento regido pela presença do orixá ikú⁶⁰.

Quando perguntei como costumam anunciar a morte de alguém, Omitoloji ligeiramente respondeu: “nós dizemos que houve a presença de Ikú!”. Ikú não é um orixá que se incorpora como acontece com outros orixás; antes, é uma visão que Olorum⁶¹ enviou para compreender o processo de *transmutação* pelo qual todos passam. É Ikú quem deverá decidir sobre o tempo de existência na terra de cada afro-religioso. Algumas pessoas podem receber sua visita logo que nascem, já outros podem recebê-la com 10 anos após seu nascimento, enquanto outros, ainda, podem ter um tempo maior aqui na terra.

Para alcançar a concepção de fim existencial do corpo que pertence à sociedade da religião é indispensável partir do conhecimento sobre o início da vida para essas comunidades. Assim, os fios da trajetória corpórea no candomblé — início e fim (recomeço na realidade) — se conectam ao propósito de confirmar a cosmovisão acerca do princípio do humano. Olodumaré, ao criar a natureza e também os seres humanos, definiu que estes

⁶⁰ Em explicação, o babalorixá diz que ikú é um orixá, mas que não incorpora em ninguém. É uma palavra em iorubá para se referir aqueles que morreram; pode significar o equivalente ao que denominamos de morte.

⁶¹ Olorum é o grande senhor do mundo. Olo quer dizer senhor, rum quer grande mundo, universo, o cósmico.

últimos seriam *ibicú*, ou seja, seres que teriam matérias que nasceriam, mas igualmente morreriam. Do mesmo modo que o entendimento da morte se vincula ao princípio do mundo, a filosofia do *candomblé* explicita a justaposição dos elementos da natureza nessa passagem de uma modalidade existencial à outra. Esse ritual exige a comunhão entre a natureza e o material humano.

Ao desenvolver uma percepção filosófica sobre as implicações dos elementos da natureza no processo de vida e morte dos afros-religiosos, o *babalorixá* da casa chama atenção para as constantes necessidades de energias naturais que se impõem ao corpo humano. Isso é exemplificado com o argumento de que, quando os corpos humanos são diagnosticados com falta de ferro, estamos diante não apenas de uma deficiência do organismo em decorrência de uma anemia, mas há aqui, mais uma vez, a presença de um dos elementos da natureza.

Tal evento aponta não somente uma ligação, mas uma interdependência constante do humano em relação ao natural. Seguindo o pensamento do religioso, o ferro ausente não seria uma mera representação, mas a própria necessidade de reorganizar relações ou demandas do próprio orixá *Ogum*. Nesse sentido, é *Ogum* que está dentro do nosso corpo, pedindo, solicitando ou “reclamando” algo. Da mesma forma, quando tomamos água estamos ingerindo da energia de *Oxum*. Também quando nos banhamos no mar ou tomamos das suas águas salgadas num mergulho, é da energia de *Iemanjá* que estamos usufruindo.

Todas as vezes em que conversei com as pessoas que tive contato nesse terreiro sobre suas ideias acerca do evento da morte e os vínculos contínuos com seus mortos, houve a tentativa de distingui-las daquelas noções advindas do mundo cristão e ocidental. A distinção era justificada tanto pela gramática que se utiliza para denominar o acontecimento quanto pela ênfase no sofrimento e a ideia de que o morto deve ser submetido a julgamento, como é comum nestas últimas religiosidades. Expressões como *cofou* ou *cofar* são usadas pelos filhos e filhas de santo e o *babalorixá* para se referir à passagem de um religioso desse plano ao mundo dos mortos.

E, ainda que se vivencie o luto através do choro e da tristeza, algumas vezes até indignação, como ocorreu com o filho de *Maria Agô* diante de sua morte, os ritos que efetivam a transmutação do corpo também são cerimônias de alegria, beleza e certa dose de animação – ainda que exijam atenção e demasiados cuidados, dada sua restrição de entrada e participação. A concepção do *candomblé* de que aquele que transmutou será incessantemente parte de sua comunidade corrobora nos cuidados e compromissos entre os vivos e aqueles que se foram. Analogamente a uma árvore, uma planta e um inseto, os seres humanos

passarão por percursos de vida e trajetórias existenciais que iniciam com o nascimento dessa pessoa e prosseguem até a chegada de Ikú, que determina seu final.

Todavia, é importante salientar que o final mencionado aqui não é de uma total inexistência. Ao receberem a visita de Ikú, os afro-religiosos passam por um “duplo” processo. A matéria é perdida e volta a terra como designaram Nanã e Oxalá desde o princípio, enquanto a energia espiritual continua, ou permanece, numa outra chave existencial. Ou, para usar exatamente o conceito de Omitoloji, ocorre uma transmutação.

Essa noção é usada primeiramente para se referir às transformações da natureza. Contudo, consegue dar conta dos ciclos existenciais pelos quais devem passar os seres humanos, ao passo que a cosmovisão religiosa promove conexões entre natureza e humanidade. Por essa razão, é indispensável compreender como diferentes elementos da natureza estão implicados nos humanos desde o momento de sua concepção inicial. “Toda a natureza será ibicú, determinou Olorum”,⁶² argumenta o babalorixá. Isso significa afirmar que todos os elementos da natureza nascem e morrem. Mesmo a sagrada e resistente baobá, árvore de força e vivacidade milenar, está submetida ao processo de transmutação através do qual nasce e igualmente em algum momento deverá morrer.

Para demonstrar melhor o caráter ibicú de toda a natureza, descrevo a seguir um *itan*⁶³ que ouvi de Omitoloji sobre a criação do homem a partir da procura de um material para essa elaboração. Na incumbência dada por Olorum para criar o ser humano, Oxalá ficou extremamente preocupado. Primeiro usou a areia, mas ela foi levada pelo vento. Depois, tentou com o ferro, igualmente sem sucesso. Em suma, Oxalá tentou fazer o homem a partir de diversos materiais: água, ar, terra e nada dava certo. Até que um dia se pôs a pensar na beira de um lago, de onde surgiu Nanã, que lhe perguntou: “o que há, meu velho? Por que você está aqui tão preocupado?”

Depois de ouvir a explicação e o desejo de Oxalá em criar um ser que trouxesse maior mobilidade ao mundo — no caso, o ser humano —, Nanã emergiu do olossá, da lagoa, e foi buscar a matéria-prima para essa criação. Sendo a orixá Nanã a própria água salobra e a lama, Nanã trouxe consigo uma porção de lama mole na barra de sua saia para a elaboração do ser humano por Oxalá. Após moldada, a criação precisava de uma cabeça e, por isso, Oxalá chamou Iemanjá. Finalmente, chamou Olorum, que deu o sopro da vida ao ser. A partir disso, o ser humano andou, teve vida e fala.

⁶² Conversa realizada com pai Célio no dia 12 de abril de 2018 no barracão de Iemanjá em Maceió, Alagoas.

⁶³ Histórias ou lendas míticas iorubás, passadas de geração para geração de modo oral no conhecimento e orientação sobre diversas questões do mundo.

O momento do nascimento sintetiza bem a associação do humano à natureza, assim como a imbricação entre seres humanos e os orixás. Desde o líquido amniótico vazado da bolsa gestacional que se rompe para dar passagem ao bebê até sua chegada ao mundo pela cabeça — que carrega o orixá — destaca-se uma trajetória do humano permeada pelo contato com a natureza e a influência dos orixás.

Nesse itinerário, tanto o orí se mostra fundamento nessa chegada, já que é o primeiro a nascer e participar desse mundo, quanto a entrada do emí, ventinho ou sopro de vida, viabilizado por Olorum na respiração e agora não mais dependendo da pessoa que gesta, mas oferecida pela natureza e os orixás.

O orí chega primeiro e, ainda que antes já esteja pleno de existência, agora recebe a vida na dimensão terrestre. Sua materialização, possível na existência humana, se dá através da água, que proporciona o alargamento da matéria humana que gesta e pare, elastecendo-o, abrindo e fazendo a passagem — como já citei antes, primeiramente do ori e, depois, todo o corpo do humano que desliza para a nova existência. Ou seja, a mesma água que mantém vivo e faz crescer o feto dentro do saco gestacional contribui e promove a transmutação da carne para que nasça a nova vida na terra.

A filosofia do terreiro sobre a fecundação da vida parte da percepção dos diferentes elementos naturais conjugados aos detalhes do nascimento humano. Essa compreensão é importante porque os seus ritos funerários e a trajetória de seus mortos, aqueles que recebem a visita de Ikú, estão orientados a partir das noções de origem ou dos elementos por meio dos quais se constituíram.

Como diz Nanã no itan sobre o mito de origem da criação e moldura da humanidade: “o que vem da lama deverá voltar para lama, assim como aquilo que veio do pó deverá voltar ao pó e o que veio da terra voltar para a terra”. Por essa razão, é Nanã a orixá responsável pelo acolhimento da matéria na volta à sua morada, a terra. Essa ligação de Nanã com a origem e a função desempenhada no (re) torno dos mortos a autoriza a lidar com a morte e permear espaços nos quais energias destas e dos eguns estejam presentes.

É também a cosmovisão acerca desses elos com a natureza e os processos circulares da religiosidade que determinam aos filhos e às filhas de santo não serem cremadas. Circular porque, tendo vindo do pó, ao pó da terra deverão voltar. É da terra que a carne vem e é para a terra que a carne deverá voltar. Entretanto, não é somente da carne que o homem é feito, há ainda o espírito, que não seguirá a mesma trajetória que a carne.

Para Omitoloji, o morto passa a uma existência espiritual. Nessa nova existência, mais uma vez centrada na relação com a natureza, é manifestada o importante papel desempenhado

por Iansã. A deusa dos raios e trovões é a única autorizada a permear determinados espaços ligados aos mortos e à morte no candomblé. Em função disso, ela é a responsável por acolher e orientar o filho de santo, agora no lado de lá. Sua importância central nesse momento reside em conscientizar aquele que recebeu a visita de Ikú de que ele não tem mais a carne, levando-o ao aiyê. Enquanto Nanã, descobridora da matéria adequada à feitura do humano, se encarrega da reconexão da matéria e a terra que lhes deu origem, é Iansã a orixá persuasiva e educadora na compreensão de que o corpo não é mais a morada compatível para a mudança do espírito.

Diversos orixás, elementos da natureza, múltiplas energias e humanos compõem a noção de morte e morrer no candomblé de Iemanjá. Talvez, mais que compor, essa multiplicidade de seres humanos e não humanos parece se interpenetrar na tentativa, bem-sucedida inclusive, de dar conta e fazer resistir temporalmente a cosmovisão do terreiro sobre o percurso religioso tanto do corpo daqueles feitos no santo quanto da parte energética — transmutação do espírito.

Nesse sentido, é na concepção sobre os variados materiais da natureza que se constrói a ideia de humano do candomblé de Iemanjá. Pautada nessa filosofia, a presença de Ikú determina o tempo de vida do filho de santo no aiyé, solicitando da família religiosa daquele que morreu a realização de um conjunto de procedimentos rituais, igualmente atrelados ao mundo natural. Na finalidade de encaminhar aquele que morre, seguindo a prescrição final ensinada pela religiosidade, a matéria é endereçada ao começo de onde veio, através do qual se iniciou a vida e que agora se foi desse mundo, voltando à sua morada terra.

Neste processo, há uma primeira tríade central, composta por: Nanã, Ikú e Iansã. Nanã, que auxiliou Oxalá a obter a matéria-prima para a criação da humanidade, determina o retorno corpóreo humano ao material a partir do qual este foi criado. Essa mesma orixá não apenas definiu a matéria da qual o ser humano foi feito e para a qual ele deverá retornar, mas antes por sua sabedoria de realização, foi autorizada a receber e cuidar do corpo morto, o que se mostra bastante particular, tendo em vista que nem todos os orixás são autorizados a participar dos ritos funerários e cuidar do corpo.

Desse modo, essas restrições dirigidas aos humanos da comunidade religiosa estendem-se aos orixás. Os espaços habitados por estes últimos não devem ser misturados às energias daquele que morreu. Assim, apenas Nanã e Iansã são autorizadas a conviver com essas energias delicadas, dadas as suas obrigações no convívio com a morte e os mortos. Iansã é um dos poucos orixás autorizados a estar e negociar com os mortos. Sua função é tranquilizar o morto e convencê-lo a seguir seu caminho para o orún, se desligando dos

parentes sanguíneos e familiares religiosos, assim como os amigos e os lugares de que o morto gostava e pelos quais sente profundo afeto, resultando a dificuldade em se desligar. Já Ikú, como descrito acima, é o grande responsável por levar aquele que tem finalizado seu tempo existencial aqui na terra. Sua visita é causa de medo e pavor pelos vivos. De forma recorrente, pessoas do candomblé buscam orientações, realização de trabalhos e oferendas diversas para afastar a visita de Ikú, quando ela chega a atormentar ou ameaçar alguém.

2.5 A HERANÇA DE SANTO E AS NOVAS ASSOCIAÇÕES NO TERREIRO

Outro aspecto mobilizado pela visita de Ikú é a determinação de herança, frequente nos casos que os filhos de santo possuem muitos axôs⁶⁴. É feita uma seleção entre os axôs mais novos, deixando-os a outros filhos de santo, e os objetos sagrados mais velhos são destruídos e levados num carrego para despachar. Todavia, os objetos pessoais, como os chinelos que o morto usou e os seus panos de cabeça, assim como os brincos e as contas de seu orixá, são despachados somente se essa for a vontade do egum.

Antes de decidir sobre o destino de cada objeto do agora morto, são jogados os búzios pelo babalorixá para saber o desejo do egum. Entretanto, na Casa de Iemanjá é costume esses objetos serem despachados. Sobre os efeitos de despachar os objetos do morto e como esse desligamento ocasiona o desprendimento do egum em relação ao mundo dos vivos, relato a seguir um caso que ouvi do babalorixá.

Trata-se de um dos seus filhos de santo, cuja mãe carnal esteve no terreiro para confirmar se tudo que era de seu filho havia ido embora, despachado, ao que ele respondeu que sim. Mas ela já suspeitava que sim, porque desde a morte do filho ela nunca havia sonhado com ele. E sabendo não haver lembrança alguma do morto na sua casa (a casa da mãe carnal), desejava perguntar se a família de santo havia cuidado adequadamente de todos os ritos de morte do rapaz. Para o babalorixá do morto, esse é um caso exemplar do alto grau de elevação que o filho de santo alcançou ao receber e aceitar o axexê destinado a ele. A ausência e falta de contato do morto com a mãe carnal, naquele momento, comprovariam que não somente o egum aceitou toda a obrigação oferecida pelo seu babalorixá e a família de axé, mas que sua chegada e estadia no orúm se efetivou através da aceitação de ir embora do aiyê.

É importante salientar que todo o processo de transmutação do novo morto ocorreu de modo apropriado, especialmente porque a sua mãe carnal, apesar de não ser do axé, autorizou

⁶⁴ Palavra iorubá que designa roupas de santo no candomblé.

os ritos funerários de seu filho carnal e contribuiu financeiramente para que o filho de santo recebesse todo o axexê orientado pelo babalorixá. Ao destinar o dinheiro que seu filho havia recebido das férias do trabalho, pouco antes de falecer, e complementar o valor que faltava, assegurou a realização do conjunto de ritos. Por fim, mas não menos importante, entregou ao pai de santo todos os pertences religiosos de seu filho para que desse o destino desejado pelo egum.

No entanto, o caso citado não é a regra nos casos de falecimento dos filhos de santo cujas famílias carnis não participam da religião. Em geral o que acontece, seja por medo, desconhecimento ou, frequentemente, por intolerância religiosa, é a não entrega das roupas e indumentárias religiosas pela família carnal. Além disso, o alto valor a ser pago pelo ritual pode dificultar a ajuda financeira da família carnal para a realização do axexê do morto.

A seguir, demonstro como a visita de Ikú promove múltiplas trajetórias do morto, quando novas demandas e novos compromissos se apresentam ao candomblé e podendo vir a ser instauradas igualmente ao orixá daquele que morreu. Nesse sentido, o ifá será primordial para acessar os desejos tanto do morto quanto do orixá.

Como apontado por Silva (2000), o destino do orixá após a morte do iniciado dependerá do estado de espírito do orixá em razão deste ser tomado por dois sentimentos contraditórios. De um lado, o medo da morte o faz fugir para o mais longe possível; de outra parte, deseja possuir novo cavalo que continue seu culto. Desse modo, não se pode saber de antemão qual dos caminhos acabará por atrair o orixá do morto, sendo certo afirmar que há forte tendência de ele buscar um herdeiro.

Na Casa de Iemanjá, certa vez, aconteceu do babalorixá receber uma família que procurou seu terreiro depois de a família carnal do morto entrar numa disputa pela casa deixada de herança. Primeiro, as herdeiras não conseguiam vender a casa e a situação se agravava porque as filhas do morto não conseguiam arranjar trabalho, além de terem passado a viver constantemente doentes desde a morte de seu pai. Já as duas ex-mulheres do morto entraram em conflito na disputa pela pensão, levada à uma ação judicial em razão da negação do INSS (Instituto Nacional do Seguro Social) em liberar a aposentadoria.

Os conflitos, as doenças e a falta de resolução das questões foram associados a outros tormentos que vinham do egum. Por isso, as filhas do morto resolveram procurar Omitoloji para realizar novamente o axexê do filho de santo de Xangô. Dentre os procedimentos rituais realizados, primeiro o babalorixá o chamou no quarto de balé e entregou tudo que ele tinha direito. Foi necessário despachar os objetos religiosos do morto, pois o pai de santo anterior

não havia despachado as roupas e as indumentárias com a justificativa de que as pessoas poderiam cultuá-lo como se ele estivesse vivo.

Ao contrário do que ocorreu ao filho de santo de quem a mãe relatava a ausência de lembranças, essa família carnal sentia os efeitos da perturbação do egum que continuava entre os vivos por não ter tido o ritual necessário que o encaminhasse ao mundo dos mortos. Seguindo a exigência religiosa, além de despachar os objetos rituais do morto, chamá-lo no balé e realizar todos os ritos do axexê, foi exigido ao babalorixá dar comida ao Xangô do morto – de quem até hoje cuida, por tê-lo recebido como herança.

Ao final, depois de todos os procedimentos rituais aceitos pelo morto e a designação da herança de Xangô para o babalorixá, a família carnal alcançou a paz e equilíbrio que buscavam. As filhas conseguiram trabalho, venderam e partilharam o valor adquirido do imóvel de herança, enquanto as ex-mulheres receberam o que lhes era de direito e foram morar em bairros distantes, pondo fim ao persistente conflito que a morte e o egum promoveram.

O que se percebe a partir das duas experiências distintas com a morte e o egum do morto narradas é: 1) mesmo depois de morto, o filho de santo ou o seu egum podem transitar ou elaborar acordos com diferentes babalorixás e outras famílias de santo que não a sua; 2) o evento da morte ocasiona tanto a doação quanto o recebimento da herança de santo entre aqueles que não estavam diretamente ligados ou mesmo tinham uma relacionalidade construída anteriormente.

Por essas razões, longe de significar a quebra de contato e relações, a morte e o morto são potencialmente agenciadores de vida, (novos) contatos, pedidos e abertura de novas demandas que produzem movimento e reações no terreiro. Mesmo no primeiro caso, a ausência de contato do morto com sua mãe carnal a leva até ao babalorixá e ao terreiro, com os quais nunca teve convivência, para saber porque o seu filho morto não estava se comunicando com ela.

Inversamente, o filho de santo que até então não tinha proximidade religiosa com Omitoloji chegou até a casa numa existência espiritual, o que não o impediu de se tornar parte da família de axé ao ter seu Xangô alimentado pelo babalorixá enquanto herança. Nesse caso, o enredo do orixá com o novo babalorixá (Omitoloji) mobilizou que Xangô assentasse morada na Casa de Iemanjá, ao invés de continuar vivendo no terreiro no qual foi feito, ainda que as suas relações com o pai de santo que o fez e seus irmãos de santo fossem anteriores àquelas estabelecidas na casa de Iemanjá.

A chegada inesperada de Xangô no novo terreiro e seu pedido de assentar morada indicam também como opera a interferência dos orixás, mesmo frente ao evento da morte do filho de santo. Assim, os orixás estão expostos às (e, simultaneamente promovem) mudanças inesperadas no percurso da sua existência no aiyê em decorrência da morte das pessoas que os portavam.

Na Casa de Iemanjá, há uma lista imensa de conexões perpetuadas ou que foram estabelecidas a partir da herança de santo. A exemplo do babalorixá que herdou o Xangô do qual tratei antes, uma jovem equede do terreiro, filha de santo de Oxalá, herdou igualmente o Xangô de sua mãe carnal. Mas nesse caso, tratam-se de duas filhas de santo do terreiro — mãe e filha carnal — antigas. Além desse Xangô, o babalorixá também herdou o primeiro Obaluê feito em sua casa e orixá do seu primeiro filho de santo.

Muitos orixás não desejam ter seu ibá despachado, por essa razão escolhem alguém de responsabilidade para herdar e continuar cuidando do orixá do novo morto. Na relação dos orixás de seus familiares carnis, o babalorixá herdou primeiramente a Iemanjá de sua avó, de quem herdou também o terreiro e um caboclo, como tratei antes. Depois herdou o Xangô de uma das equedes da casa, sua mãe carnal. Já no caso do Oxóssi de seu pai carnal, o orixá aceitou ir embora.

Como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, herança e fluxo são eventos centrais na trajetória da Casa de Iemanjá, desde a sua fundadora Maria Agô ao seu atual babalorixá, herdeiro da primeira. Nesse sentido, a trajetória de Maria Agô, fundadora do terreiro, se mostrou importante para apresentar: 1) os fluxos e as trajetórias na fundação da casa e 2) como a morte e herança se vinculam à existência e permanência do terreiro. Essas questões são centrais para compreender a presença do culto de jurema na casa que “é a morada dos orixás” e a feliz coincidência entre a origem da fundadora da casa, Pernambuco, e o território atual.

Dessa forma, ao realizar uma demorada descrição da composição da vida religiosa de Maria Agô, apresentei os movimentos de religiosos entre Alagoas e Pernambuco, além da (possível) presença da jurema em outros espaços rituais, como as matas, possibilitando a continuidade desse culto sagrado na Casa de Iemanjá atualmente. A retomada minuciosa da trajetória de Maria Agô permitiu, ainda, chegar às noções de parentesco carnal e herança no santo. Desde a gestão da yalorixá, a Casa de Iemanjá contava com cuidados assíduos do filho carnal da primeira, ogã do terreiro, e uma equede, a esposa do ogã. Além disso, destaca-se a forte presença do outro filho da yalorixá e da esposa dele. Dessa maneira, o gerenciamento diário da casa estava centrado na yalorixá e nos parentes carnis.

Nesse mesmo sentido, o seu neto e herdeiro foi enredado no compromisso com o terreiro já nos primeiros dias de vida. E ainda que, atualmente, o terreiro conte com muitos filhos e filhas de santo antigos, pessoas com cargos nas atividades diárias e cerimônias, tendo em vista o crescimento da casa, existe uma filha social⁶⁵ do babalorixá sendo preparada e sugerida para substituir este último no futuro.

Por fim, procurei apresentar a cosmovisão da morte e como a casa continuamente se associa aos seus mortos e ancestrais, diante das conexões e os percursos do terreiro e sua fundadora. Como veremos no capítulo seguinte, o entendimento acerca dos efeitos da visita de Ikú, assim como a autorização de assentar o quarto de balé, são também eventos que se conectam ao passado do terreiro – seja através da memória acionada pelo babalorixá ao citar os ensinamentos de Maria Agô, seja no encontro e associação de babá Omitoloji com Raminho de Oxóssi, seu babalorixá pernambucano.

Conforme mostro no capítulo a seguir, a história do terreiro se compõe de fluxos, rupturas e associações. Nesse contexto, o quarto de balé e morada dos mortos demonstra ser um espaço no qual se aglutinam diferentes seres e ancestrais vinculados à trajetória da casa. Assim, mesmo diante dos tabus de separação sobre os religiosos que podem ou não se conectar mais diretamente com o balé, é o percurso da herança carnal do terreiro aos ensinamentos de Raminho, os fundamentos que organizam e orientam o balé e os cuidados dirigidos aos moradores do quarto. Ou, como veremos adiante, a composição do balé, seu assentamento na Casa de Iemanjá e a autorização de quem pode se associar aos mortos e ancestrais são eventos que se conectam ao modo pelo qual tanto o babalorixá quanto a casa constroem seus percursos na religião afro-brasileira.

⁶⁵ Essa moça, iaô de Iyewá, é filha carnal da irmã (carnal) do babalorixá. A garota e sua mãe moram com o babalorixá desde quando a primeira era bebê. Desse modo, o babalorixá assumiu a paternidade da moça, assim como o ojé da casa é o outro pai dela. Presenciei constantemente, no terreiro, a garota chamar pelos dois como pais, além de sempre se referir a ambos nas redes sociais como seus pais.

limitações do antropocentrismo e argumenta sobre a Bisoidade Cósmica ou Vida Cósmica da qual os seres humanos são apenas uma parte mínima.

Com este posicionamento, os seres que experimentam outras dimensões ou modalidades de Ser-sendo, como mortos, ancestrais e outras entidades do candomblé, são percebidos aqui em sua centralidade não apenas para o funcionamento do terreiro, mas para a promoção e elaboração de novas alianças, contatos e relações sociais na manutenção e potencialização do axé necessário aos candomblés.

A tentativa é trazer ao centro de funcionamento e da dinâmica dos terreiros nos quais realizei campo os mortos e ancestrais como seres que operam de modo indispensável a vivacidade das casas. Meu argumento anterior baseia-se, novamente, em Malomalo (2019, p.83-85), para quem “a comissão africana é biócosmica”; isto é, “além do humano”. Ao definir a filosofia Ntu “como uma filosofia do movimento, do real-total, processual, multiforme, tendo como finalidade a emancipação cósmica de todos os seres vivos visíveis e invisíveis”, rechaça certas interpretações de Tempels (2016) – para quem a cosmovisão africana é antropocêntrica – e de Kashindi (2017) – que reduz a filosofia ubuntu à humanidade.

Em crítica aos filósofos citados acima, Malomalo fala em “comissão biocósmica” como as existências múltiplas de seres na composição do mundo, destacando também a importância e agência desses seres. Da mesma forma, não seria possível compreender a composição, continuidade e força vital (ou axé) nos terreiros sem preceder às funções e potencialidades dos seus ancestrais, mortos e outros seres. No candomblé, assim como na Realidade-Total defendida por Malomalo, o Ser-sendo não está dividido entre seres bióticos e abióticos. Antes, “todos os seres que formam o Ntu são seres bióticos, ou formam a Vida Cósmica” (2019, p.85).

Com os exemplos que trouxe antes e que seguirão até o fim desta tese, veremos como, em diferentes momentos, mortos e ancestrais estão presentes e solicitando ações e serviços dos vivos. Portanto, assenta-se a defesa radical de não ser possível uma total separação quando Ikú visita alguém com vínculos com o candomblé. Em contrapartida, é prudente lembrar que embora muitos estejam proibidos de contatar esses seres múltiplos, suas potencialidades continuam vibrando e trabalhando para saúde, paz e prosperidade de todos da sua comunidade.

Assim, prevalecem as associações entre os vivos e ancestrais, estes últimos investidos de sabedoria e longa caminhada, as quais possibilitam a perpetuação dessa vibração, mesmo quando este ancestral se encontra em outro plano e em outra modalidade de

Ser-sendo, ou existencial. Porque, ainda nesse sentido, todos os seres são originados da Matéria; da Energia; da Força; do Ntu ou do Axé, como propõe o autor em questão. Nessa perspectiva, tudo o que existe em Ntu é movimento, interconexão, integração e também interdependência entre os seres. No candomblé com os quais realizei esta pesquisa, os seres que existem em plurimodalidades, promovem igualmente movimento e integração no terreiro a partir de suas interconexões.

Estabelecido o modo através do qual os ancestrais e mortos se apresentam nos terreiros, passo ao conhecimento de outros sujeitos que são essenciais nos cuidados e conexões diretas com os seres que existem em outras modalidades. Com o intuito de conhecer as funções desempenhadas pelos ogãs preparados para o cargo de ojé, na Casa de Iemanjá, procuro desenvolver os procedimentos no preparo desses ogãs, assim como as implicações que o conhecimento e a responsabilidade do cargo demandam na vida religiosa ou social daquele que é preparado para cuidar do balé. Dessa forma, partindo da trajetória do primeiro ogã preparado para cuidar do balé, Amaurício de Jesus, procuro tratar da conexão entre os ojés, os mortos e os ancestrais, bem como as disputas dos outros ogãs em torno do convite para cuidar da morada dos mortos.

Interesso-me, em paralelo, pelos significados e as implicações da função ritual assumida pelos eguns nos ebós de cliente, tendo em vista as referências discursivas do babalorixá durante a realização do rito. Será possível encontrar nesses ritos referências aos antepassados e ancestrais da casa, junto aos eguns citados? Qual seria a função ou importância assumida pelos eguns nos ebós, para além da necessidade de lhes dar de comer antes de realizar o ebó?

A seguir, passo a apresentar o quarto de balé da Casa de Iemanjá e os seus moradores, mas voltarei a filosofia Ntu mais adiante para tecer outras reflexões.

3.1 O QUARTO DE BALÉ

O quarto de balé é seguramente o espaço ritual mais restrito da Casa de Iemanjá. São permitidos se relacionar proximamente dele apenas os homens, especificamente os ogãs preparados para a função de ojés, os egbomes mais antigos da casa, dependendo exclusivamente do alto nível de confiança que o babalorixá deposite no filho de santo. Todavia, ainda que se trate de um espaço estritamente acessado e dominado pelo masculino, tem como dona uma orixá, Iansã. Desse modo, não se pode desconsiderar a importância de Iansã e Nanã junto aos mortos, nem se menosprezar a presença das mulheres da Casa de

Iemanjá, que se posicionam próximas, ao redor da cozinha, cozinhando e cantando, enquanto os rituais acontecem pela gerência masculina. E mesmo quando foram solicitadas pelo babalorixá a virarem de costas, durante um ritual no balé que fui convidada a estar presente, permaneceram próximas ao quarto de balé e aos homens que executam os rituais⁶⁹.

A iniciação no santo é um fator indispensável, mas somente ela não garante que o ogã ou os filhos de santo mais antigos na casa sejam autorizados a entrar e participar dos ritos no balé. É necessário conquistar a confiança do chefe máximo do terreiro e, com isso, garantir a abertura para o processo de preparação para aprender e saber ser e fazer no balé. A restrição na escolha de quem pode acessar o ambiente e o alto nível de exigência na escolha dos ogãs convidados para o culto é demonstrada no número restrito: dos 40 ogãs iniciados na casa, apenas 10 foram indicados e preparados para contatos mais próximos com os mortos e ancestrais.

Nesse sentido, me foi possível perceber entre os ogãs autorizados a entrar no balé, no caso daqueles que tive contato, uma postura de grande satisfação, o sentimento de honraria em ser escolhido e sua distinção em relação aqueles que não participam. Porém, também presenciei situações nas quais filhos de santo do terreiro temiam pela segurança dos que estavam em contato direto com o balé, pelos riscos e pelas ameaças que o local indica através de seus moradores. A seguir, retomo um desses eventos, já citado antes, no qual este último argumento pode ser verificado.

Refiro-me ao episódio do ogã perguntando, com preocupação, algumas vezes, pelo ojé Amaurício a uma iaô. A moça respondeu de modo direto que ele estava no balé, contudo, ele não contente passou a perguntar a outros adeptos que estavam por ali. O filho de santo, que naquele momento estava junto ao babalorixá sacralizando alguns animais na casa de Exu, caminhava rápido, ia e voltava da cozinha para a entrada do terreiro, onde mora Exu.

O engajamento na atividade que desenvolvia com seu pai de santo não foi suficiente para tomar toda sua atenção e fazê-lo esquecer de seu irmão de santo que permanecia no balé. Até que finalmente foi ouvido por outro ogã da casa, que pareceu entender a sua preocupação e aflição e o respondeu: “É, ele ainda tá lá no balé, deixa ele” – no tom de quem exclama sobre o quanto corajoso e precipitado parecia o ogã que se demorava tanto tempo naquele espaço.

⁶⁹ Essa situação me foi possível observar durante uma ida ao campo, numa manhã de sábado, quando fui autorizada pelo babalorixá a estar presente durante um ritual do balé. Volto ao tema da presença feminina no culto aos mortos no capítulo 5.

A iaô da casa, sendo mulher e, naquele caso, recém-iniciada, nada mais teve a dizer, mas demonstrava apatia ou dificuldade de compreender a insistência com a qual o ogã procurava a confirmação ou uma explicação do porquê o ojé continuava ainda no balé. Foi com a frase curta e sugerindo um relaxamento ou vacilo daquele que se demorava lá dentro que o ogã explicitava entender o desassossego do seu irmão de santo, que caminhava para lá e para cá, sempre com a pergunta e exclamação na boca.

Sugiro que os dois filhos de santo teriam uma compreensão similar sobre o perigo da permanência do ojé no balé em razão de sua posição de ogãs que não foram convidados a participar da ritualística do balé. São ogãs que experienciam e entendem o quarto numa outra chave de concepção, diferente da irmã de santo. Seu acesso restrito aos ritos e ao conhecimento da delicadeza daquele espaço os leva a entender a potência energética das entidades viventes do quarto mais como perigosa e temerosa e menos como seres pluripotentes (SANTOS, 2015) que exigem cuidado e atenção ao serem invocados.

Quando, em outro momento no campo, perguntei ao ojé que estava demorando no balé sobre porque seus irmãos de santo ficaram ansiosos e preocupados por sua demora em finalizar o contato próximo com os mortos e os ancestrais, ele argumentou que não estava demorando de jeito nenhum. Mas os rituais no balé seguem a lógica das religiões de matrizes africanas, definidas a partir de etapas com antes, durante e depois. Por isso, ao fundamentar o tempo passado em proximidade com os ancestrais no balé, enfatizou a indispensabilidade de: 1) limpar e higienizar o ambiente e os assentamentos que moram lá; 2) preparar adequadamente os artefatos necessários na realização do rito posterior; e 3) proceder à cerimônia ritual.

Isso porque, mesmo depois do rito no balé, recomeçam outros processos, tais como o momento de arriar as oferendas, ofertada aos ancestrais também como método invocatório destes. O momento de oferta, do mesmo modo que outros cuidados com os moradores do balé, exige o conhecimento daquele que vai entrar no quarto com a oferta de saber o que fazer neste momento e a quem destinar cada elemento no lugar devido. Esses procedimentos exigem atenção, calma e muitos cuidados. Tais precauções são tomadas desde a saudação pronunciada na porta de entrada do quarto, que necessariamente deve ser dita em iorubá, com a pretensão de invocar os eguns e pedir licença para adentrar sua morada. É preciso em todos esses processos de contato mais íntimo com o balé que o ojé demonstre uma postura rigorosa, conforme foi ensinado em seu preparo.

Como sugerem as explicações do ojé mais antigo no culto, o antes seria a preparação do quarto para receber as oferendas e realização dos ritos pelos ojés autorizados; o durante,

ainda que conte com a presença daqueles que foram preparados, exige também a presença do babá para a melhor condução dos rituais. Por sua vez, o depois pode ser conduzido por um dos ojés mais antigos no culto que sabe conduzir a oferta, caso o babá esteja ausente. Após encerrado o processo anterior, o quarto é fechado e passa-se um tempo até o momento denominado de retirar a cerimônia, quando são invocados os eguns para autorizar a retirada dos elementos arriados. E novamente inicia-se a limpeza do quarto após a retirada dos objetos da cerimônia.

Aqui também se apresenta um modo de existência do quarto em conexão com a noção de circularidade e continuidade de elos, que podem ser verificados na forma pela qual o filho de santo passa por uma transmutação sendo parte da casa, mas agora como morto, egum ou (talvez futuramente) um ancestral da comunidade. É circular porque a visita de Ikú, assim como a realização de seu axexê e os desfazer de laços, que se dão neste último ritual, não encerram sua participação em sua casa de axé; antes, propiciam novas e dinâmicas modalidades de ser e estar no terreiro do qual é parte irreversivelmente.

No início deste tópico, afirmei que o quarto de balé é o espaço mais restrito da Casa de Iemanjá. Meu argumento tem como base o fato de esse local ritual diferir expressivamente de espaços como a cozinha ou o grande salão, no qual acontecem as giras durante as festas públicas. Porque, diferentemente dos outros espaços citados, a entrada e permanência no balé deve ser rápida e bastante direcionada. Desse modo, os ojés entram para realizar ritos e atividades específicas, não sendo recomendado a demora no quarto, daí a ansiedade do irmão de santo sobre o oje que se demorava. Seja para a limpeza, seja para arriar oferendas, deve-se ser objetivo nas práticas e logo depois fechar o balé.

Nesses momentos de entrada, o silêncio ou o mínimo de conversa possível são posturas essenciais que se ensinam aos ojés, com o intuito de melhor condução dos ritos. A exceção é quando se entoam os cânticos propícios aos momentos da cerimônia, que devem ser utilizados apenas naquele espaço, já que os cantos são uma das formas de evocação ou do chamamento do ancestral. O cântico também está dizendo sobre trazer esses ancestrais para perto e não podem ser pronunciados fora dos ritos no interior do balé. Do contrário, me pareceu, evocar os eguns em espaços desautorizados pelo babalorixá e pelos procedimentos corretos de seus cultos pode levar o oje e outras pessoas a problemas e situações que fogem ao controle de quem convoca e se relaciona com eles.

Os ancestrais, por exemplo, só devem ser invocados dentro do balé e nos momentos rituais que exigem prescrições do oje que irá contatá-lo e fazer a limpeza e arrumação da casa e dos assentamentos que moram ali. No entanto, ocorre de clientes chegarem ao terreiro e se

descobrir que essa pessoa tem uma energia próxima ao seu ancestral, o que leva o babalorixá a realizar a cerimônia da cliente junto ao balé.

Nesses casos, ainda que a pessoa esteja proibida de entrar no local, ela deverá se posicionar próximo ao quarto e será preciso invocar o ancestral na realização da cerimônia, o que é feito também através dos cânticos. Com o intuito de purificar a pessoa e solicitar o afastamento ou distanciamento entre ela e seu ancestral, o balé é mobilizado e necessariamente se deve entrar em contato com o ancestral. Mas logo que finalizada a cerimônia, novamente cessam os cânticos usados na invocação e a pessoa é retirada das proximidades do balé.

Segundo o que me foi possível acessar acerca das relações e os contatos constantes entre os ojés e o quarto de balé, especialmente nos cuidados aos ancestrais, posso afirmar que as oferendas arriadas, uma alimentação especial e restrita, é parte fundamental dos cuidados dos vivos aos seus ancestrais. Os ancestrais do balé são definidos por dois grupos — masculinos e femininos — no momento de organização das oferendas que são arriadas. Assim, há uma alimentação específica dedicada para os ancestrais femininos e outra distinta para os ancestrais masculinos.

Uma divisão entre as *obirins* (mulheres) e os *okurins* (homens), palavras iorubás, é apresentada também na organização do culto de babá egun, como verificou Barros (2020) em sua pesquisa na Ilha de Itaparica, Bahia. Nesses terreiros de babá egum, somente os homens possuem o poder sacerdotal, iniciam-se como *amuixãs*, passando ao título de ojés e podem se tornar lideranças máximas no terreiro. Contudo, ainda que o cargo máximo desses cultos seja impenetrável pelas mulheres, elas não deixam de ocupar papel decisivo no cotidiano das casas, pois são as obirins, através de cuidados na organização de festas e obrigações, que cuidam dos espaços físicos, como a cozinha, barracão e quartos, além de manter e limpar ambientes não privados (BARROS, 2020, p. 68).

Em sua dissertação, Barros descreve minuciosamente, os variados momentos nos quais as obirins apresentam cuidados e estreitam relações com os ancestrais e espíritos dentro do culto de babá egum. Mesmo que tenham espaços específicos para transitar e precisem recorrer ao amuixã para avançar em certos recintos do terreiro, são para elas que os ojés se dirigem, após o ritual secreto de sacralização animal. Cabe também às obirins limpar e cozinhar os axés e limpar as vísceras animais, o que exige tempo, atenção e precisão, porque são fundamentais para a posterior realização das oferendas. Aqui ainda, como na alimentação dos ancestrais da Casa de Iemanjá, temos uma divisão no modo de preparo das ofertas, mas em razão da entidade a qual se destina os alimentos.

Assim, diferente dos axés dos bichos ofertados aos orixás, os de babá egum precisam ser cozidos no fogão a lenha na varanda, além da necessidade de sacudir com força a panela do cozimento para cima e para frente, evitando que os alimentos queimem, ao invés de usar uma colher de pau para mexer as panelas, acabando por esfarelar as partes em cozimento (BARROS, 2020, p. 77).

Na Casa de Iemanjá, as alimentações ofertadas aos ancestrais são definidas pelo ojé mais antigo como “alimentação bem restrita”. Porém, acontece outra cerimônia específica na qual se preparam variados alimentos que são os preferidos de cada ancestral da casa. Esse banquete, composto pelos alimentos preferenciais dos ancestrais, leva em conta seus gostos quando em vida.

A família carnal é essencial para essa elaboração, porque será ela quem comunicará ao babalorixá quais são (eram) os alimentos preferidos de seu morto, o ancestral do terreiro. Desse modo, o ancestral continua incessantemente a promover encontros, contatos e determinadas relações entre o terreiro e a sua família carnal. Ao mesmo tempo, impulsiona envolvimento não apenas do chefe da casa e dos ojés que irão realizar o rito dentro do balé, mas contará com o empenho das filhas e dos filhos de santo autorizados a preparar os alimentos na cozinha ou outros espaços necessários a esta elaboração. Além disso envolvem também outros que deverão realizar a compra de cada alimento ou itens que irão compor o banquete.

Esse evento pode ainda envolver certa delicadeza ou até tensão mesmo antes de sua realização, caso a família não seja vinculada ao candomblé e venha a não disponibilizar essa lista de preferências alimentares do morto. A oferta de alimentos aos mortos também acontece durante o recolhimento de filhos e filhas de santo para fazer bori, como apontado por Bastide (2001). Durante esses ritos, parte dos alimentos preparados deve ser oferecida aos mortos. Eu cheguei a perguntar ao ojé quais seriam os alimentos ofertados aos grupos femininos e masculinos na Casa de Iemanjá, mas ele respondeu em tom de cuidado que o melhor era não falar sobre.

Esses ritos que procuram agradar ao ancestral, a partir de alimentos, são os meios da comunidade, através dos trabalhos principais do ojé e do babalorixá, de garantir tanto a continuidade do contrato relacional entre os viventes e aqueles que moram no balé (e não apenas com seus ancestrais) quanto perpetuar a existência do terreiro, logo, a prosperidade de axé. Agradar, cuidar, limpar, manter rigorosa atenção na entrada e permanência no balé, são atitudes dos ojés autorizados que favorecem a sua proteção e da casa, bem como a continuidade de sua posição distinta na hierarquia.

O que não pode ocorrer são conversas que levam os ojés à distração ou a uma demora desnecessária no ambiente. Esta última exigência é uma das razões que leva o chefe do terreiro a restringir o acesso ao balé, porque com o menor número de ogãs entrando se evita que grupos fiquem conversando e levando para dentro do quarto assuntos que não devem ser tratados ali. Outra questão que se relaciona com os tabus de acesso ao balé é a prescrição de que se deve ter o corpo limpo para acessar e realizar os ritos lá dentro. O uso de roupas brancas e a proibição do uso do álcool e cigarro dias antes dos ritos e durante a permanência no espaço. As exigências proibitivas de bebida alcoólica e cigarro demandam alto nível de confiança naquele que é escolhido para ser parte do grupo restrito de ogãs, preparados para dar continuidade à relação e aos cuidados com os mortos, eguns e ancestrais da casa.

Contudo, o tempo de permanência é orientado pela quantidade de atividades ou oferendas que se pretenda realizar lá dentro. Nos casos em que o terreiro esteja se preparando para iniciar ou fazer obrigações de vários filhos e filhas de santo, se exigirá dos ojés e do pai de santo maior permanência no balé. Assim, ainda que a orientação seja de agilidade e objetividade ao entrar no espaço, é a dinâmica cotidiana do terreiro que definirá o tempo necessário e consentido para a estadia no quarto.

Quanto maior o número de filhos de santo ou clientes envolvidos no ritual que se desenvolverá, mais elementos serão mobilizados nesse contato. Desse modo, devem ser consideradas as funções a executar e a variedade de atividades religiosas a serem desenvolvidas ali. Por isso, a despeito de se tratar de um espaço extremamente restrito e cujo contato deve ser rápido, podem ocorrer cerimônias nas quais seja necessário contato mais demorado com os moradores do balé.

O roteiro seguido pelos ojés para invocação dos moradores do quarto de balé, que segue a limpeza, oferenda e rituais com eguns, mortos e outras entidades do quarto, sugere a estreita correspondência com a responsabilidade destes variados seres. O que estou nomeando de correspondente tem a ver com o fato de as entidades viabilizarem a efetivação de iniciações, confirmações, renovações e outras demandas solicitadas pela comunidade de axé e à qual o morto, os ancestrais e os eguns estão continuamente vinculados.

Se a invocação dos moradores e as relações entre ojés e os primeiros se realizam continuamente antes, durante e mesmo depois dos procedimentos no balé, é correto argumentar que o roteiro esteja em concordância com a função desempenhada gradualmente pelos mortos, eguns e ancestrais, quando vão modulando os vínculos pelos quais são convocados a pertencer e se fazer parte da comunidade. Por todas as questões pontuadas anteriormente, as cerimônias no terreiro começam muito antes do que vou chamar aqui de

“início”, verificada nas festas públicas ou mesmo na sequência normalmente descrita para tratar de certos procedimentos do candomblé.

Um exemplo que ajuda a visualizar melhor a afirmativa acima é a compreensão de que o recolhimento de adeptos para a iniciação não tem o seu princípio marcado apenas pelo processo de entrada do candidato na camarinha. Exatamente porque, antes, o transcurso já se deu pela listagem de materiais pelo babalorixá ou yalorixá do candidato, assim como com a compra e organização dos materiais que compõem o enxoval do noviço que irá nascer.

É com essa perspectiva e no sentido de anterioridade, base e primordialidade que o balé funciona, existe e promove a vida e axé no terreiro, ainda que, na maior parte das vezes, não tenha sido observado suficientemente pelos pesquisadores que realizaram ou realizam estudos com candomblés. Meu argumento sugere que, com a mesma importância das histórias que levam os candidatos a chegarem até o terreiro, a consulta com o ifá e o seu babá ou a sua yá, o borí para acalmar o orí ou negociar com o santo, a oferta arriada e a lista do enxoval, os eguns e ancestrais se posicionam e tomam partido na instauração dessas trajetórias dos filhos e das filhas de santo no terreiro.

Manifesto a provocação de que, sem a autorização dos mortos, eguns e ancestrais da casa, não apenas deixam de se efetivar iniciações, renovações e nascimentos de novos pais e mães de santo, como sua contrariedade poderá vir a impedir a continuidade dos trabalhos e o próprio axé do terreiro. Considerando a profunda sabedoria dos ancestrais — ou ancestres, aqueles que vêm antes — aliada à experimentação em Ser em outra modalidade, como os mortos, temos subsídios suficientes para sublinhar a centralidade e a importante função que os moradores do balé desenvolvem na Casa de Iemanjá.

Por fim, como procurei apontar aqui, o balé é essencial nos fundamentos do terreiro. É a ele que se recorre antes dos primeiros eventos ou ritos que são realizados, independentemente de serem ritos complexos como a iniciação ou eventualmente para realização de procedimentos dos clientes que chegam ao terreiro cotidianamente. Antes de serem mobilizados no momento ritual que antecede as cerimônias ou atividades do terreiro, os ancestrais, mortos e outros moradores do balé se colocam em contato com os ojés ao serem invocados durante a realização cuidadosa da limpeza do quarto. Do mesmo modo, se presentificam na manipulação dos assentamentos que moram ali e nos preparos adequados desses artefatos que serão utilizados no momento ritual posterior.

Assim, espero ter demonstrado que a pluripotência da coexistência dos eguns está explicitada no caráter simultâneo de suas funções, o modo como povoa sua comunidade e se relaciona com os vivos. Nesse sentido, tanto os trabalhos desempenhados pelos ojés

aprontados são indispensáveis para convocar, cuidar e se relacionar com os mortos e outros seres do balé, quanto a presença e a proximidade que pessoas autorizadas estabelecem com os eguns não são necessariamente perigosas.

A seguir, demonstrarei como as pessoas que morrem nesse candomblé vão se transformando em novos mortos, antepassados, ancestrais ou eguns, compondo os moradores do quarto de balé. Partindo da descrição genealógica de quem são os primeiros moradores desse espaço sagrado, trato dos procedimentos que a casa adota na ocasião da morte de alguém, destacando como o tipo de ritual funerário e a posição ou cargo do morto (quando vivente) na hierarquia do terreiro se conectam à experiência de transmutação desse novo ser e/ou entidade.

3.2 ANCESTRAL, EGUM OU O NOVO MORTO

Nesta breve seção, inicio apresentando quem são os principais e os mais antigos ancestrais que moram no balé. Na sequência, destaco a ligação entre os ensinamentos de Maria Agô, ancestral do balé, e o modo como babá Omitoloji define os ancestrais e antepassados de seu terreiro. Procuo ainda tratar da relação entre a posição da pessoa (o morto) na hierarquia do terreiro e a sua possível transmutação tempos depois da morte, porque o cargo ou a importância do vivente são indicativos não apenas do tipo do funeral a se realizar, mas, tempos mais tarde, da experiência de ser/entidade que ele se tornará na Casa de Iemanjá. Assim, novo morto, morto, egum ou ancestral são modos existenciais, posteriores à morte, que em alguma medida se vinculam à posição (que foi) ocupada pelo morto (quando vivente) no terreiro.

No balé, entre os ancestrais, variados moradores e “videntes” que ali entram, estão Maria Agô, fundadora do terreiro, Ainã e Ojo Okurin, respectivamente, a mãe de santo e o pai de santo de Raminho de Oxóssi e também avó e avô de santo de Omitoloji. Dentre outros moradores de destaque que lá se encontram, são Ainã e Ojo Okurin os donos do *orô* e do *awô*, respectivamente do ritual e do segredo, porque foram eles os primeiros ancestrais da casa, os detentores máximos do saber que fundamenta o ritual. Dessa forma, pelo prestígio e a profunda autoridade advinda de suas sabedorias dos rituais e de seus segredos, tendem a exercer a função de fiadores e legisladores, sendo constantemente chamados a “vir completar o que está faltando”, conforme ouvi de um dos egbomes do terreiro.

Contudo, ainda que sejam Maria Agô, Ainã e Ojo Okurin os pilares do conhecimento ritual da morte e das relações com o morto, a linha ancestral do balé da Casa de Iemanjá

remete a outras temporalidades, mais exatamente aos africanos fundadores Atô e Arô, fundadores do Pátio do Terço, a mãe (Atô) e o pai (Arô) biológicos de Ainã. Ainda assim, os ancestrais do Sítio também são invocados: Ifá Tinuké (Inês, a fundadora), Opê Atanã (pai Adão, filho de santo da anterior) e Ojo Okurin, Zé Romão, filho biológico de pai Adão e seu sucessor. Nessa genealogia, é importante destacar o parentesco de Raminho com o Sítio, mesmo que sua ascendência direta venha do Pátio do Terço, inclusive, por sua autonomia em relação ao Sítio.

Perseguindo ainda a composição do balé, antes de passar à explicação das variadas denominações dos mortos nessa casa, é interessante notar que a passagem de Omitoloji pela casa de Yá Binan não rendeu referências à Manoel Falefá — pai de santo baiano que iniciou a yalorixá no culto aos orixás — no balé do terreiro de Iemanjá. Como descrevi acima, os ancestrais do balé estão vinculados à rama de Raminho e ao Sítio de pai Adão, onde o primeiro foi feito. Foi Raminho quem plantou o balé na Casa de Iemanjá e é ele também quem atualmente cuida do babalorixá dessa casa, além de ter sido o pai de santo que iniciou a filha de Omitoloji em 2020. Além disso, não obstante a ancianidade de Mãe Mirian, Raminho de Oxóssi já estava com terreiro estabelecido antes da yalorixá, como demonstra a fotografia abaixo, quando mãe Mirian se inclina para cumprimentar Raminho, durante a festa de inauguração do Axé Pratagy em 2020.

Figura 20 – Mãe Mirian cumprimentando Raminho de Oxóssi



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Nesse sentido, o conhecimento de Raminho entre os povos de terreiros e a intensa circulação entre Alagoas e Pernambuco, sugerem como pode ter se elaborado o contato e aliança entre seu filho, Omitoloji, e seu pai de santo. Todavia, a proximidade dos modos de cultuar de Raminho ao culto que era desenvolvido pela avó Maria Agô, justificam o vínculo de Omitoloji com seu babalorixá e reforça sua ligação ao fortalecer os ensinamentos de Maria Agô ao neto carnal, agora potencializado pela função e interferência dos ancestrais do terreiro.

Depois de elencar os nomes e os parentescos carnal e de santo dos principais ancestrais, demonstrando as relações que os vinculam enquanto fundamento do balé e detentores dos seus segredos do culto aos mortos, passo ao momento em que Ikú leva alguém e se iniciam os procedimentos rituais que suspendem as atividades da casa para iniciar os ritos funerários. Esses momentos se iniciam com algumas cerimônias secretas e, ao completar sete dias da morte, ocorre o orô do axexê, variando entre as casas religiosas a quantidade de dias que se seguirão as cerimônias. Como se verifica em vários outros contextos religiosos afro-brasileiros, já citados no capítulo 1, o formato de cerimônia funerária que se deve organizar no momento da morte de uma pessoa de terreiro se orienta pelo tempo de santo que o morto tem, o que implica observar se o morto ocupava algum cargo ou posição na hierarquia do terreiro.

Uma das primeiras coisas que se fazem, quando da presença de Ikú, é retirar todas as águas que há na casa. As águas que estão nas quartinhas, potes e outros lugares são despachadas, pois, sendo o terreiro uma casa das águas, regida na sua cabeça por Iemanjá, se faz necessário retirar esse elemento que é entendido pelo babalorixá como a força da mãe da natureza. A retirada das águas acontece paralelamente aos orôs — as rezas feitas para o morto.

Na sequência, acendem-se as velas de balé, que é o *ikitiô* de balé, o lugar específico onde se cultuam os eguns. Nesse momento em que se acendem as velas no balé, são chamados os eguns ancestrais da casa para que eles possam acolher o novo morador do lado de lá. Os espíritos que passaram pela casa e agora se encontram na condição de ancestral devem acolher o novo morador. Junto aos eguns ancestrais que acolhem o espírito em estado de transmutação está Iansã, tentando conscientizar o novo morador de que ele já não tem mais carne e, por isso, deve seguir para o orún. Durante toda a execução dos ritos recorre-se ao ifá para saber se o egum está bem, se está satisfeito com os rituais que estão sendo feitos para ele, pois muitos eguns podem não aceitar por não querer ir embora e ficam perturbando.

A não aceitação de seguir para o outro lado se dá em razão de serem demasiadamente apegados às coisas da terra. Muitas vezes, sua insatisfação está ligada ao apego a uma roupa,

um colar, um objeto ritual que eles não desejam deixar com alguém. Dessa forma, é preciso rasgar, quebrar e despachar tudo para que o egum siga seu trajeto de forma tranquila, permitindo igualmente que sua família religiosa retorne em tranquilidade para o cotidiano do terreiro. Assim, a realização do orô, que parece se referir a variados ritos, além das rezas que são cantadas nesse momento, se mostra indispensável, ao mesmo tempo que se deve sempre consultar o ifá para ter certeza de que estejam agradando ao morto.

Após realizados todos os procedimentos funerários e passado algum tempo, apresenta-se nesse terreiro outra tríade imprescindível ao conhecimento das dinâmicas propiciadas pela morte: as distinções entre o que definem como *egum*, o *ancestral do culto* e os seus *antepassados*. Ao diferenciar o egum do ancestral, o pai de santo explica que o egum diz respeito aos restos mortais daquela pessoa que morreu, enquanto o egum é a própria pessoa que morreu, ou aquela pessoa que não tem mais vida ou os seus ossos, tudo isso é o egum.

Já o ancestral pode ser divinizado, como é o caso do babá egum, e essa divinização se dá a partir do posto hierárquico que ele ocupa na casa religiosa, como salientava antes. Desse modo, o ancestral se torna divinizado na medida de sua vinculação a um alto posto no terreiro (quando vivo). Por outro lado, o novo morto ou apenas o morto são seres que, além de terem experimentado pouco tempo de vivência no terreiro (quando viventes), receberam ritos funerários simples quando de sua morte.

Porém, essas diferenciações não anulam a presentificação e o fato desses mortos também morarem no balé, assim como o fazem os importantes ancestrais divinizados. Esses mortos podem se tornar os *antepassados da casa*, que são aqueles que morreram, mas não ocupavam cargos importantes na hierarquia. Por fim, outras duas categorias de existências do pós-morte ainda aparecem no terreiro, que é o *orixá enquanto ancestral* e o *novo morto* de quem comentava antes.

Os antepassados da casa são os iaôs que se foram ou filhos de santo com menos de sete anos de iniciação, mas pode-se também acontecer de se referirem a um filho de santo com sete anos de feito como antepassado pelo fato deste não ter *reverência* na casa. Dessa forma, pode ocorrer de filhos de santo que, mesmo com sete anos de iniciação, não têm reverência na casa e, conseqüentemente, são tratados como antepassados do terreiro e não como ancestrais. Nesses casos, o morto precisaria de mais do que tempo de santo para se transmutar em um ancestral.

A reverência à qual me referi acima tem a ver com o engajamento do filho de santo no cotidiano do terreiro, porque, é muito comum casos nos quais os filhos de santo se iniciam, mas não têm vivência no terreiro. Essas são circunstâncias, normalmente, nas quais as pessoas

procuram o barracão ou passam a frequentá-lo durante os momentos de aflição por doenças ou outros problemas que a vida lhes impõe.

Nesses períodos de tormento podem chegar a fazer santo, ou fazem obrigação, muitas vezes mobilizados especificamente por problemas de saúde ou busca por equilíbrio em uma ou diversas esferas da vida pessoal. Todavia, se essas pessoas não estão comprometidas no cotidiano do terreiro, não podem ser definidas como ancestral da casa e sim antepassados.

Esses religiosos não podem ser definidos como iaôs rigorosos, porque não participam das funções da casa nem do aprendizado que ocorre no cotidiano do terreiro. Entretanto, costumam estar presente nos toques, nas festas e nas obrigações. Em consequência, esses filhos e filhas de santo não podem aprender sobre a vida em comunidade nos terreiros que extrapolam apenas o aspecto religioso, tendo em vista que o candomblé é um eterno aprendizado, propiciado através da vivência constante nas funções que se desenrolam na rotina da casa.

O argumento do babalorixá para diferenciar um ancestral de um antepassado se fundamenta em um dos ensinamentos sempre dito por sua avó carnal de que “o candomblé é pior que uma faculdade, porque no candomblé você nunca se forma”. De fato, cada novo dia em atividades no terreiro é um dia de se aprender uma coisa diferente: é um ebó diferente, uma obrigação diferente, um orô diferente, sendo esse cotidiano quem propicia ao babalorixá retomar ensinamentos de sua avó, quando vem à sua mente, por exemplo, algumas lembranças de músicas que sua avó cantava.

Ao citar os ensinamentos de sua avó para justificar o modo como distintos seres se presentificam no terreiro através da morte, o pai de santo coloca em evidência o seu entendimento sobre como um filho de santo deve se engajar na rotina do terreiro para ser qualificado de ancestral. Paralelamente, põe em relação ou dependência os aconselhamentos de uma ancestral da casa, sua avó e a fundadora do terreiro, e o comportamento que deve ter sido desempenhado pelo futuro ancestral do terreiro.

Em suma, como tentei desenvolver nesta seção, os principais moradores do balé se dividem em mortos, novos mortos, antepassados, eguns e ancestrais. Essa divisão se vincula, dentre outras coisas, ao tipo de rito funerário recebido pelo morto em razão do cargo ocupado na hierarquia do terreiro. Contudo, o tempo de iniciação e uma posição na hierarquia desprovidas da experiência cotidiana, como ensinado pela primeira fundadora da casa, são insuficientes para que o morto alcance posto de destaque posteriormente.

Assim, variadas questões, ensinamentos do terreiro e mesmo outros seres se vinculam ao modo pelo qual os mortos vão, paulatinamente, assumindo sua transmutação. O exemplo

de conexão citado acima, entre os ensinamentos de Maria Agô e o modo como os mortos vão assumindo novas existências no terreiro, me encaminha para a questão da próxima seção.

No tópico seguinte, trago outro exemplo da herança deixada por Maria Agô em seus ensinamentos sobre o terreiro e as relações desenvolvidas com o eguns. Através do convívio e as atividades elaboradas no terreiro, a yalorixá apresentava ao seu herdeiro outra face da energia dos eguns, o que é descrito por Omitoloji a respeito de como diferentes trabalhos desenvolvidos no terreiro lembram sua avó e modo de encantamento como ela se referia aos eguns e seus rituais.

3.4 A BELEZA E O ENCANTAMENTO NOS RITOS PARA OS EGUNS

Considerando o meu intuito nesta tese de mostrar outros modos de ser e trabalhar dos mortos e dos eguns, nesta seção me ocuparei de descrever como as experiências cotidianas nesse terreiro contribuíram tanto na formação religiosa de babá Omitoloji quanto no seu entendimento acerca da beleza e dos encantamentos que envolvem os eguns. Em seguida, para corroborar na ideia de que os eguns e os fatos que se vinculam a estas energias não aparecem apenas como ameaçadores, cito outro caso no qual uma pessoa de fora do meu campo, mas pertencente à religião afro-brasileira, descreve as músicas dedicadas às entidades como atraentes e bonitas, apesar de certos tabus que circundam seu canto em qualquer momento e local.

Em sua memória afetiva dos aprendizados no santo, Omitoloji destaca o afeto e as saudades da beleza dos ebós feitos por sua avó carnal para despachar egum, cerimônias que Maria Agô costumava realizar tanto para os filhos de santo da casa quanto para amigos e clientes que procuravam seu candomblé. Porém, para o babalorixá, atualmente não se pode mais fazer e presenciar os ritos como sua avó carnal elaborava, porque é um ritual que fica muito caro, por exigir muitas coisas.

Entretanto, ainda que o babalorixá não tenha dado prosseguimento aos complexos processos desse ritual do mesmo modo feito pela avó, a sua memória é muitas vezes reativada com recortes das músicas ou dos momentos da cerimônia, especialmente das ocasiões do começo e final do ritual, em razão de serem estes os instantes de maior beleza presente em todo o processo ritualístico dedicado ao egum.

Essa mesma descrição para os elementos ligados aos eguns, como belo, encantador e atraente, escutei de uma pesquisadora gaúcha e feita no batuque ao falar das músicas dedicadas aos eguns nos momentos dos rituais de morte. Certo dia, durante uma reunião de

pesquisa na UFRGS⁷⁰, ela comentava com o grupo o seu afeto pelas músicas cantadas nos ritos funerários do batuque gaúcho. Porém, chamava atenção dos colegas presentes na conversa para o cuidado que ela e todos do terreiro precisavam tomar, uma vez que as músicas de egum “grudavam” em sua cabeça, fato que ela percebia quando inúmeras vezes se percebeu cantando as canções fora do batuque, o que era proibido e perigoso.

Como esse evento ocorreu logo que cheguei ao grupo, antes de iniciar meu campo e de saber o quanto os eguns apareceriam nesta tese, nunca cheguei a perguntar as razões ou possíveis efeitos que poderiam incidir sobre ela, ou mesmo sobre a sua comunidade religiosa ao cantar essas canções em espaços públicos, fora do batuque. Mas lembro-me dessa antropóloga e filha de santo argumentar também o risco de outras pessoas ouvirem e, quem sabe, perceberem se tratar de uma canção destinada a um ritual extremamente secreto e sagrado do batuque. A delicadeza das energias emanadas dos eguns implica variados tabus, e, por tais razões, mesmo que as canções dedicadas aos eguns sejam apreciadas e levem aqueles que as escutam a muitas vezes desejarem cantar em outros momentos e locais, os seus interditos não permitem seu uso fora dos contextos prescritos pela comunidade religiosa.

Já em meu campo de pesquisa, uma das vezes em que estive na Casa de Iemanjá, fui conversando com as pessoas que se encontravam ali e ouvi um comentário que igualmente chamava atenção para o perigo e a sensibilidade das relações e dos contatos com os eguns ou os elementos que lhe dizem respeito. Essa conversa surgiu enquanto esperávamos o babalorixá chegar para iniciar alguns trabalhos com uma cliente que já o esperava na casa, mas não sei precisar se a afirmação da cliente sobre a delicadeza dos eguns se dava porque ela estaria com algum desequilíbrio na vida gerado por eles.

Poucos minutos depois que cheguei ao terreiro, uma senhora branca, de cabelos negros lisos e longos, sem entrar no terreiro, perguntou por pai Célio inclinando seu corpo em uma das extremidades da porta de alumínio que fica na entrada da casa. Encostou-se na porta, esticou sua cabeça para dentro do barracão e, aparentando estar ansiosa, perguntou: “Célio tá aí?”. O ogã que estava ali olhou ligeiramente para ela, respondeu que não e voltou sua atenção ao filme que assistia na televisão a sua frente. Sentada ao meu lado estava uma senhora aparentando mais de 60 anos e que também aguardava o babalorixá.

⁷⁰ Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Como já tratei do capítulo 1, a minha estadia em Porto Alegre (RS), por razões do intercâmbio acadêmico na UFRGS, possibilitou o espaço onde ocorreu a conversa com a colega pesquisadora. Ao saber do que tratava minha pesquisa, ela passou a comentar sua experiência com as canções de egum.

Estavam ainda no terreiro dois ogãs, duas equedes, alguns filhos de santo sem cargo e duas outras mulheres aguardando o babalorixá, que ao chegar, me convidou para ajudar num ebó. A solicitação de ajuda, uma brincadeira lançada para mim – e que recebi com surpresa – foi uma forma de o babalorixá tentar se desculpar pelo seu atraso. Eu agradei o convite e tentei ficar atenta ao desenrolar do ritual, pois era a primeira vez que acompanharia a realização de um ebó.

Como eu já sabia que o tempo no terreiro transcorre numa outra frequência, sempre priorizado pelas tarefas de preparos, cuidados e outras demandas emergenciais que advêm dos filhos e das filhas de santo, sinalizei que teria todo o tempo para aguardar a finalização dos atendimentos das pessoas que ali foram chegando. Percebi que aquele era um dia com bastante movimento no terreiro, mas como eu pretendia conversar especialmente sobre os eguns, permaneci observando o entra e sai e a atividade que iniciavam. Assim, as horas de espera foram transcorrendo com as atividades do terreiro naquela tarde, adentrando a noite.

Minutos depois de o babalorixá chegar ao barracão, veio novamente a mulher de cabelos pretos e longos que estava à sua procura. Ele logo perguntou pela filha da mulher, que aguardava no carro a sinalização da mãe quando tudo estivesse pronto para as duas começarem. De forma apressada, a filha da mulher entrou segurando uma bolsa grande e foi direto ao banheiro para se arrumar, como foi orientada. A moça negra e forte demonstrava tensão e ansiedade, assim como sua mãe, antes de começar o ritual. Elas procuravam ser objetivas e rápidas, obedecendo as orientações do babalorixá com agilidade.

Seguindo a orientação de Omitoloji, fui sentar ao lado direito do salão onde acontecem as danças durante as festas, me posicionando ao lado da mãe equede de Iemanjá, filha de santo mais velha do terreiro, atualmente com 87 anos. Fiquei ao seu lado durante todo o ritual até mesmo no momento em que comecei a sentir um desconforto no pescoço e peso nos pés, como se estivesse carregando grilhões nas pernas – o que me impedira de me mexer na cadeira – por isso, continuei paralisada, enquanto no chão, encostada na mãe equede, estava uma iaô.

Pouco depois do desconforto, consegui mexer meus dedos dos pés no mesmo momento em que fui surpreendida pela chegada de Oxum. Ela descera na iaô que estava sentada no chão. Enquanto a equede balançava o adjá, a noviça esfregava as mãos e mexia os dedos dos pés na frequência do agito veloz do adjá. Respirei fundo, ficando aliviada ao ouvir o grito do nome de Oxum, reproduzido de forma repetida e lenta pela iaô. Meu desconforto e certa dose de dormência do corpo e da mente me fizeram paralisar frente aos acontecimentos do ebó.

Passei a acompanhar a presença, gestos e o som que saía da boca de Oxum. Mesmo sem conseguir compreender, observei também a mãe equede, que oscilava entre o balançar do adjá e os movimentos cadenciados de seu corpo, que pensei serem decorrentes de sua idade avançada e de sua longa trajetória convivendo e recebendo os orixás. E enquanto o ebó acontecia à minha frente, eu não conseguia desviar o olhar de Oxum e de mãe equede.

Mas, nos instantes em que estive “acordada” na observação do ebó, percebi que durante todo o ritual, mãe equede não somente observava atentamente o desempenho da função de cada filho e filha de santo que ajudam no ebó, como respondia cantando e orientando os mais jovens como proceder. Com agilidade e expertise, os dois ogãs presentes esticaram uma esteira de palha no chão, onde o babalorixá pediu para as duas mulheres ficarem em cima de pé. Também estavam por ali, entrando e saindo, cozinhando, arrumando e trazendo pratos com diversas oferendas, uma jovem equede e mais uma filha de santo.

Além do mal-estar que senti no corpo, minutos antes de Oxum tomar o corpo da iaô, foi marcante no ritual um pedido em diversos momentos, enquanto o babalorixá passava as diferentes oferendas nos corpos das duas mulheres, de que fossem afastados os eguns ruins. O pai de santo pronunciava em voz alta o pedido de distanciamento dos eguns de atraso, trazendo paz e prosperidade, trabalho, caminhos abertos para as duas.

Ao final do ebó feito para as duas clientes, o babalorixá comentou, enquanto aguardava na porta a limpeza do quarto de Exu, que “as pessoas se assustam com os eguns ou ficam com medo ao falar deles, mas não é assim não. O egum não é uma coisa ruim, não”. Sua explicação se deu após o próprio babalorixá lembrar e perguntar pelo ogã Amaurício e em resposta o outro ogã confirmou que ele continuava no quarto de balé. Omitoloji aproveitou o momento de demonstração de ansiedade do seu filho de santo em razão do irmão de santo estar no balé para falar de sua experiência e percepção acerca do quarto de morada dos mortos. Ao sorrir e usar um tom de descontração, me explicou que o tempo que o ojé permanecia dentro do balé naquela tarde não traria problemas ou perturbações a ele ou ao terreiro, pois o máximo de tempo que se pode ficar lá dentro eram 24 horas.

Como destacado na fala do babalorixá, o egum pode ser entendido na chave daquele para quem se canta e se faz ritos de beleza marcante — as canções ficam impregnadas na cabeça e a beleza de seus ritos são ativadas na memória atemporalmente —, mas, não deixa de exigir cuidados, restrições e tabus quando se colocam em contato com os vivos. Todavia, na Casa de Iemanjá, como apresentarei a seguir, alguns ogãs são rigorosamente escolhidos para cuidar dos eguns e de todos os outros moradores do balé, o que garante uma segura e necessária associação entre humanos e mortos, eguns e ancestrais.

Procurei afirmar, na presente seção, que a delicadeza e as rigorosas restrições no contato com os eguns não anula sua agência atrativa, através da qual aqueles que escutam suas canções e são convidados a experienciar seus ritos se sentem enredados pelo som e a beleza que compõem as suas cerimônias. Antes, se observados os cuidados, a pessoa de religião toma esses momentos dedicados aos eguns como caminhos de aprendizado que explicam e se vinculam a outros ritos e atividades no candomblé.

Nesse sentido, a seguir apresento quem são as únicas pessoas do terreiro, além do pai de santo, que conhecem os segredos do balé e, por isso, são os responsáveis em cuidar do quarto e de seus moradores. Descrevo quais os requisitos para os ogãs serem escolhidos e quais os possíveis conflitos ou insatisfações que envolvem não ser escolhido, destaco a importância e os tabus aos quais os ogãs escolhidos são constantemente submetidos para manter em segredo os ensinamentos sobre como invocar os ancestrais e eguns, como se limpa e cuida dos objetos e elementos que moram no balé e outros rituais que aprendem para se tornarem ojés.

3.5 SER OJÉ E CUIDAR DOS ANCESTRAIS

Na Casa de Iemanjá, como já dito antes, somente alguns ogãs e poucos filhos de santo estão autorizados e foram preparados para entrar no balé. Ao longo desta seção, vou trazer mais detalhes do processo de escolha e preparação dos ojés, o cargo destinado ao ogã que passa pelos ritos que o autorizam a entrar e cuidar do balé. A partir da trajetória do primeiro ojé da casa, discorrerei sobre o início do balé, o papel fundamental do pai de santo na escolha dos ogãs e as possíveis disputas acerca do cargo, além de outras informações que ouvi em campo sobre os rituais do balé.

Atualmente na casa apenas três ogãs podem entrar no balé e um deles somente o pode fazer acompanhado pelo chefe do terreiro, enquanto os outros dois ogãs, que igualmente foram preparados, estão autorizados a entrar sozinhos. Contudo, considerando o tamanho do candomblé e a quantidade de filhos e filhas de santo em outros estados do Brasil e até em outros países, é possível que tenham mais ogãs preparados para realizar as cerimônias, como apontado pelo primeiro ojé do terreiro e sobre o que tratarei mais adiante.

A restrição em ser escolhido se justifica pelo fato de babalorixá não querer mais pessoas entrando em seu balé. Tal postura de firmeza e rigidez se dá pelo medo de ter comentários na rua ou em outras casas sobre os procedimentos rituais que acontecem no quarto. Por essa razão, para ser convidado a participar dos ritos do balé, é necessário que o

filho de santo inspire extrema confiança. Assim, sempre se alerta aos ogãs que podem entrar no balé: “tudo que é visto e realizado no balé deve ficar lá, nada deve ser pronunciado” e, caso alguém comente, o pai de santo não poderá se responsabilizar com as consequências de energias decorrentes.

A confiança de Omitoloji nos ogãs que se preparam para essa entrada no balé e a autorização de conhecer os ritos que lá acontecem é orientada pelo fato de ter visto alguns deles nascerem e acompanhado seu crescimento, conhecendo muito do caráter e personalidade destes. São ogãs que foram iniciados e preparados no candomblé por ele mesmo e, tempos depois, são ensinados para assumir esse cargo. Ele também costuma se utilizar de exemplos desagradáveis envolvendo a divulgação de informações secretas, no qual alguém fez comentários indevidos sobre o balé, como mecanismos de levar os filhos de santo a refletir sobre a delicadeza e a conotação sagrada do espaço.

Essa seria uma forma de chamar atenção e moderar os indicados que conhecem o que acontece ali a não compartilharem nada a respeito da entrada no quarto. Desse modo, há um longo período de convivência como requisito para o compartilhamento de informações do balé, o que não isenta o babalorixá de chamar atenção aos seus ojes para exemplos de infidelidade dos ogãs de outros terreiros que falaram sobre seus conhecimentos de modo incorreto.

Como venho afirmando ao longo deste capítulo, o oje é um dos cargos de destaque e distintivo no candomblé de Iemanjá, na medida em que distingue ogãs que foram convidados a participar das cerimônias no balé de outros ogãs que não participam. Eles se diferenciam dos demais ogãs da casa ainda por carregarem saberes acerca do mundo dos mortos, eguns e o contato com os ancestrais que os primeiros não experimentam, ou, pelo menos, não experienciam na mesma modalidade de aproximação. Ao mesmo tempo, a sua escolha demonstra a toda comunidade a relação de confiança do babalorixá com este filho de santo, por isso, todos os ogãs convidados a se tornarem oje na Casa de Iemanjá foram escolhidos por Omitoloji, chefe máximo do terreiro.

Contudo, o primeiro oje do terreiro se aproximou da casa através de uma pesquisa na qual desenvolvia atividades com dança e, depois de um tempo frequentando o terreiro, o Oxóssi de Tata Raminho incorporou e o suspendeu para ogã. Inicia-se a partir deste evento, sua trajetória como pertencente à comunidade, chamando atenção dois outros fatos nesta ocasião: primeiro, já fazia mais de 50 anos que o Oxóssi do babalorixá não incorporava em Alagoas, apenas em Pernambuco; segundo, o ogã foi iniciado para *pejigã* – aquele que cuida dos orixás.

Para o ogã, Oxóssi virou naquele dia para suspendê-lo porque havia uma conexão forte, tendo em vista que o ogã também é filho de santo de Oxóssi. Diferentemente de muitas pessoas que se iniciam no candomblé pela necessidade demonstrada a partir de problemas de saúde ou perturbações, o primeiro ojé da casa justifica sua iniciação pela obrigação de se conectar com sua ancestralidade. Não haviam sofrimentos ou dificuldades pelas quais estivesse passando naquele momento, antes foi pelo entendimento de que suas conexões com seus ancestrais só seriam possíveis com maior envolvimento na religiosidade. Nesse contexto, a iniciação era o caminho essencial, porque propiciaria uma relação cotidiana e contínua com os seus anteriores no culto.

Por ser o primeiro ojé preparado por Raminho, também babalorixá de Omitoloji, o ogã desempenha suas funções desde 1999, ano em que mudaram para a segunda casa na Rua Alzira de Aguiar (como dito no início deste capítulo, um espaço novo todo planejado, inclusive para ter o balé) e momento que Tata Raminho plantou o balé da Casa de Iemanjá. A partir desse momento, o ojé, que já vivenciava no terreiro de Raminho os ritos no balé, passa a experimentar um compromisso mais cotidiano e intenso com a invocação dos ancestrais. Assim, o seu entendimento sobre a obrigação em estreitar as relações com os seus ancestrais corroborou na efetivação de sua trajetória como ojé do balé, contando com a mediação segundo determinação de Oxóssi, orixá do seu pai de santo e seu próprio orixá de cabeça.

Amparado pelo sentimento de que sua iniciação no candomblé foi indicada pelos seus ancestrais, o ojé não teme a entrada e permanência no balé. A sua dedicação no aprendizado e a pronta aceitação em se relacionar com os mortos e ancestrais do candomblé conferem a ele não apenas posição de destaque na hierarquia da casa como ojé mais antigo, mas também o assegura e protege de energias não benéficas ou de eguns que possam trazer-lhes algum tipo de perturbação. Essa garantia é assentada na associação com seus ancestrais, tendo em vista que os mortos, os eguns e os ancestrais carecerem de seus cuidados permanentes. Do mesmo modo, o ojé conta com a constante aprovação das entidades para continuar desempenhando de forma ética sua trajetória no candomblé.

As conexões do ojé com os ancestrais só aumentam e se fortalecem através das atividades do cotidiano do terreiro, que o colocam em contato íntimo com esses seres, especialmente porque procura participar de todos os ritos que ocorrem no balé, sejam aqueles denominados por ele de cerimônias públicas — autorizadas a alguns filhos e filhas de santo da casa — sejam aqueles ainda mais restritos, dos quais podem participar somente os ojés e o babalorixá. Como o primeiro ogã preparado para se relacionar com os mortos e eguns no terreiro, procura manter ativa sua conexão com os ancestrais, garantindo desse modo sua

posição na hierarquia do terreiro e, principalmente, entre ele e os outros ojés que preparou para o cargo.

Quando perguntei ao ojé se o sentimento que nutre em relação ao dono de seu orí, Oxóssi, e aos outros orixás, assim como o compromisso com o balé poderiam ser entendidos como herança, argumentou que não necessariamente. Ao longo de seus quase 30 anos de vida religiosa, ele já foi suspenso e intitulado no cargo de pejigã, ou aquele que tem como função cuidar de todos os orixás.

Ou seja, a sua herança está vinculada a sua posição de nascimento na hierarquia religiosa, porque já veio no destino de seu orixá, ocasionando um compromisso com todos os orixás, sendo de sua responsabilidade cuidar das orixalidades de qualquer lugar. Para ele, a herança de nascimento que compõe todos os orixás o permite “cuidar dos orixás aqui ou na África”, englobando os orixás de qualquer território, de Brasil à África, e até mesmo no caso de orixás que fazem parte de terreiros orientados por outra tradição afro-brasileira, pois vibra nele o compromisso e a função para a qual seu orixá e ele foram designados.

Mas quase ao final de nossa conversa, recordou que ali mesmo na secretária do terreiro, onde estávamos sentados durante nossa conversa, havia um objeto afetuoso que herdou de uma das filhas de santo do terreiro, depois que esta morreu. Trata-se de um *atagede* — suporte com formato de anjo que dona Maria utilizava para colocar a estátua de Iemanjá no seu peji. Exposta no escritório do terreiro, pode ser observada e elogiada pelos adeptos da casa e outros visitantes que chegam ali.

Figura 21 – Atagede herdado pelo ojé, fotografia de Amaurício de Jesus



Fonte: Axé Pratygy (2020).

Nesses momentos, os admiradores da peça corroboram com o sentimento de engrandecimento do ojé pela demonstração de afeto da senhora ao deixar tal herança. Embora não se trate de um objeto sacralizado, é uma herança pela qual ele nutre imensa satisfação em ter recebido. haja vista o reconhecido valor simbólico das décadas de existência da peça, cuja antiga dona tinha 80 anos quando faleceu.

A herança demanda ainda ritos de purificação daquele que é indicado a herdar. Quanto mais importante e íntimo do morto for o objeto sagrado ou qualquer outro elemento que se herdou, maiores serão os ritos de purificação aos quais o herdeiro deverá se submeter. Após todas as precauções tomadas, se a herança for um orixá, por exemplo, seguem os compromissos diários com a limpeza, o zelo, a alimentação e outros cuidados que são parte da manutenção e do prosseguimento dos ritos necessários ao orixá que se recebe.

A herança é comumente anunciada no jogo de búzios. Porém, objetos ou orixás são indicados como herança apenas quando constituem elementos vinculados à religião, ficando de fora aspectos que não sejam parte do universo significativo do terreiro. Nesse sentido, a responsabilidade da qual a herança está imbuída solicita do herdeiro um compromisso por toda sua existência em vida.

Assim, como todas as atividades cotidianas no terreiro e a própria iniciação no candomblé, a herança nos casos descritos reafirma a continuidade de um compromisso, não só entre o vivente e o morto ou ancestral, mas também entre o vivente e toda a sua comunidade de candomblé. Por isso, aquilo que se herda dos mortos na Casa de Iemanjá se refere a elementos sagrados do mundo mágico-religioso do candomblé e não apenas da vida e do mundo fora dessa comunidade. Apesar disso, como já vimos, é possível que pessoas até então sem ligações com o candomblé sejam levadas pela morte ou ancestralidade a estabelecer associações duradouras, como é o mais antigo ojé, ou mesmo elos temporários com o terreiro, como foi o caso da família carnal do morto de quem Omitoloji herdou o Xangô após (re) fazer o axexê do morto.

Ao relatar sua herança, o ojé fala de si e da vibração de seu corpo em resposta a sua obrigação como fragmentos correspondentes ao seu orixá que, junto com seu corpo, era evocado como ponto de partida e justificava de seu comportamento e sentimento diante dos ritos no candomblé. Nesse caso, a herança é da matéria (corpo), mas também do orixá (Oxóssi), porque foi por determinação deste último que o ojé recebeu seu cargo — que para ele é uma herança de nascimento — de ser cuidador de todos os orixás.

O exemplo de como essa herança agencia um modo particular de se relacionar com os orixás (tendo em vista ogãs não incorporarem) é demonstrado na inquietude de seu corpo diante da presença dos deuses. Muitas vezes, quando vai visitar a casa de irmãos de santo em dias de festas públicas, ou mesmo de outros babalorixás e yalorixás desconhecidas dele, o ojé não consegue ficar parado, apenas assistindo às cerimônias. É da sua natureza — como é igualmente da natureza de seu orixá Oxóssi — cantar, cuidar, preparar, carregar e limpar objetos e se envolver efetivamente com o preparo dos rituais dedicado aos orixás.

Aqui também as noções de herança, compromisso, energia e vibração de um corpo ocupado por Oxóssi, que se comporta, vibra e desempenha funções na mesma frequência, estão amparadas na noção de ancestral. Destaca-se a justificativa do ojé sobre o seu comportamento e a função desempenhada se assentarem no que seus orixás, Oxóssi e Iemanjá, e os seus ancestrais, definiram como sua responsabilidade. Em consequência, a forma como seu corpo se inclina ao contato físico com elementos que são composição dos orixás e de seus ancestrais em diferentes comunidades que não exatamente a sua é um modo particular e pessoal, mas também comunitário, de se engajar na trajetória determinada por seus ancestrais.

É relevante ponderar que nesse convívio intenso da comunidade de axé não apenas vibram energias de orixás, entidades diversas e corpos humanos de ojés que se inclinam no

alcance de suas responsabilidades com os mortos e ancestrais. Há também vibrações de desejos e interesses por aqueles que não são (ou ainda não foram) convidados e autorizados a aprender e participar do círculo restrito que compõem os ojés cuidadores do balé e dos seus moradores.

Dessa forma, são nessas relações de convivência que se observam os adeptos cantarem e dançarem cânticos e gestos desconhecidos pelos outros da comunidade despertando novos interesses. A partir daí, constroem-se desejos de permear dimensões das quais (ainda) não se tem autorização. Em relação ao balé e suas cerimônias com mortos, ancestrais e eguns não é diferente: há demasiado interesse entre os ogãs da casa em ser convidado a participar. Ajudar nos ritos, conhecer as cantigas e saber como se desenrolam os processos no interior da morada são desejos e senti-mentos que movem (ou não) os ogãs no engajamento das atividades cotidianas no terreiro.

Quando acontece do babalorixá convidar um ogã ou um filho de santo mais antigo a participar dos ritos, o que pode apenas ocorrer no momento exato do rito iniciar, cabe ainda ao primeiro e mais antigo ojé ensinar aos novos candidatos ao aprendizado. E ainda que sejam muitos a desejarem o cargo de ojé, o modelo hierárquico do candomblé, no qual o babalorixá é o chefe máximo, determina que seja apenas este último quem pode convidar. Tal fato pode tornar os interessados mais comedidos, no intuito de evitar atritos com o pai de santo. Todavia, a cautela é limitada por aqueles que chegam a ameaçar ir embora porque estão na casa há tanto tempo, mas continuam a ter restrições de acessar e participar de determinadas cerimônias.

A cautela na escolha dos ojés é tamanha que, em 20 anos do balé plantado na Casa de Iemanjá, apenas um ojé, entre todos que foram convidados e preparados para o cargo, se desvinculou da casa. Mas, cabe salientar, o ex-ojé mantém até hoje boas relações com o babalorixá e a comunidade. Além da confiança que inspirou sua indicação, o referido ojé cresceu no terreiro, e seu parentesco carnal com o chefe máximo da casa marca ainda a indicação. Dessa forma, o distanciamento não se deu por conflitos internos e sim pela exigência de sua esposa, oriunda de uma família evangélica, o que justificou sua pressão para que o ogã se afastasse do candomblé.

Contudo, se o afastamento de ojés é evento raro neste terreiro e o desejo em participar do balé é um sentimento constante entre os ogãs, já aconteceu de um ogã ameaçar ir embora da casa pela restrição de acesso aos cultos. Ouvi do ojé mais antigo sobre seu irmão de santo, outro ogã da casa, que ameaçara ir embora porque a ele não era permitido participar de todos os rituais, incluindo aqueles do balé. Nesse sentido, se um dos ogãs ameaçou romper com a

casa não foi convidado a tornar-se ojé, é possível que existam outras razões conflitantes para o afastamento do ojé tratado acima, além da pressão de sua esposa.

No caso do ogã que estava contrariado, o ojé mais antigo tentou contornar a situação argumentando que todas as atividades dentro do terreiro são importantes, usando a analogia “de uma agulha que se ponha no chão a um elefante que se consiga arrastar”. Com esta frase, procurava demonstrar ao ogã que sua participação nos ritos que estava autorizado a participar era igualmente importante para o bom funcionamento do terreiro, indicando a sua contribuição para a integralidade da energia elaborada e manuseada no terreiro.

O balé é descrito pelos ojés em correspondência ao argumento do babalorixá da casa, mas difere do sentimento de outros filhos e filhas de santo que não experienciam mais de perto o balé e os seus moradores. Para os ojés e o babalorixá, o espaço não inspira perigo e sim cuidados, atenção, concentração e silêncio.

Quando perguntei ao ojé mais antigo sobre como explicaria a (pretensa) ambiguidade do balé, ele comentou que era uma relação simples: tratava-se de uma entrada no quarto que deveria ser objetiva, porém, configura igualmente uma conexão (entre ele e os moradores do balé) que envolvia empenho e dedicação em razão da ancestralidade. Para outros ogãs que não participavam do culto, se trata de um ambiente que indica temor e bastante receio em se permanecer lá dentro. Em outros termos, o balé é ambíguo, pois carrega um sentido de indeterminação: ora se apresenta como um espaço tranquilo para ojé e pai de santo, ora arriscado – e não menos atrente – para os ogãs que não podem participar de seus ritos.

A minha pergunta ao ojé tomava como ponto de partida a experiência que vivi ao visitar um terreiro de egum em Salvador (BA), momento que presenciei pessoas da religião e visitantes esquivarem o corpo dos espaços pelos quais passavam os eguns, principalmente quando eles, ao dançarem, iam e vinham no estreito corredor que separa as filas de bancos onde ficam de um lado homens e do outro as mulheres. Eu mesma, que ao chegar a este terreiro de egum sentei mais próxima ao corredor — na tentativa de não chamar atenção, pois a cerimônia já tinha começado —, após observar os comportamentos de outros, deslizei no banco para me afastar da passarela onde dançam e circulam os eguns e fui me aproximando da parede.

Eu questionava ao ojé mais antigo se os outros ojés da Casa de Iemanjá não sentiam a tensão e o medo, como demonstrado pelos presentes naquela festa pública a que assisti, de serem tocados pelos eguns durante suas danças e apresentações públicas no culto de babá egum. Sua resposta me chamou atenção ao destacar a diferença entre o culto de babá egum e o candomblé em relação ao formato dessas cerimônias, o que tornaria as relações perigosas ou

não. Ele sugeriu que, talvez, o que tornava o contato com os eguns mais preocupante fosse a junção de diferentes pessoas, num espaço aberto (como acontece nas festas públicas nos terreiros de babá egum), onde se reuniam diferentes pensamentos, faixas etárias variadas, com níveis iniciatórios diversos.

O ojé argumentou também que, na tradição de sua casa, era a restrição com o modo de realizar os ritos no interior do balé e o número pequeno de participantes que fornece as condições de proteção e tranquilidade aos ojés e ao pai de santo, assim como à comunidade – ainda que a participação desta nos rituais, especialmente batendo palmas e cantando durante as cerimônias, sejam realizadas do lado de fora do balé. Desse modo, a ligação mais estreita com os mortos e os eguns ficam focadas sobretudo naqueles que estão mais intimamente se relacionando no interior do quarto. Os filhos e filhas de santo que estão fora do quarto, ao contrário, não enxergam o que está acontecendo lá dentro, não acessam os conhecimentos e tampouco mantêm contatos com os eguns e mortos.

Outro ponto destacado pelo ojé diz respeito a impossibilidade de compreender o quarto na lógica dualista – ser bem ou ser mal. Por consequência, é essencial antes tomar a noção de morte afastada do entendimento do seu mistério como algo meramente negativo. Em vez disso, os relacionamentos desenvolvidos entre as pessoas do candomblé e o morto se dão como prerrogativas na proteção do saber e não como meios de promoção de ações prejudiciais às pessoas. Desse modo, como venho procurando demonstrar, são as conexões continuadas ou as novas relações estabelecidas com ancestrais, mortos e mesmo eguns que garante a continuidade e prosperidade de axé nos terreiros.

Perseguindo as explicações do ojé, percebe-se que, para compreender como as pessoas do candomblé se relacionam com a morte, é preciso observar o modo como vivenciam o segredo dentro da religiosidade. Assim, acessaremos a forte conexão existente entre o segredo nos cultos, o respeito constante que deve ser desenvolvido – junto à ética do cuidado – e a busca de equilíbrio, esta última a garantia de prosperidade de todos os seres que compõem a vida religiosa. .

A vivência do segredo no terreiro exige a prática constante do respeito por aqueles que entram em contato direto com os elementos salvaguardados do culto, tendo como resultado a atuação do equilíbrio, busca incessante e trabalho primordial do culto. Nesse sentido, a própria invocação dessas energias delicadas é um modo de proceder ao equilíbrio, pois são justamente ancestrais, eguns e mortos que tanto protegem quanto autorizam os rituais e as atividades cotidianas da casa. Por suas múltiplas funções e as pluripotências que os compõem, não podem ser entendidos apenas como perigosos e temidos.

Nesse contexto, todas as convocações dos ancestrais e dos outros moradores acontecem para assuntos e pedidos positivos, como exemplo quando pedem a recuperação da saúde de um cliente ou a proteção e melhoria em outras áreas da vida dos clientes ou das pessoas do terreiro. E é justamente para contribuir nessa finalidade que os ojés são feitos e ensinados a se relacionarem com os mortos, eguns e ancestrais, pois, ao pedirem coisas boas para a vida das pessoas, amenizam o impacto desses contatos com essas energias delicadas.

É provável que este seja um dos pontos de orientação que distingue aqueles que imaginam ser a convocação dos mortos apenas para demandar desequilíbrio e conflitos na vida das pessoas. Não se olha para o balé como algo tenebroso, argumenta o ojé. Mas a prescrição de que os ritos dos moradores do balé devam ocorrer no interior do quarto, assim como o fato de poucas pessoas acessarem o espaço, favorece aos ojés não se sentirem apreensivos no contato íntimo com os mortos e eguns da comunidade.

A associação carnal é comum também nas vinculações que se dão quando o parente vivo vibra continuamente evocando o morto ou o egum daquele que morreu. É preciso responsabilidades daquele que fica nesse plano, o mundo dos vivos. Responsabilidade que se realiza, por exemplo, quando se deixam portas e janelas da casa onde está o vivente abertas com o intuito de fazer as energias circularem, evitando o contato prejudicial entre o morto e o vivente, tendo em vista ser necessário preparo e conhecimento para esse tipo de convívio.

Se, de um lado, o ojé deve ser convidado e ensinado a se relacionar com os mortos, eguns e ancestrais, de outro, é necessário igualmente para mortos e eguns compreender e aceitar que são parte de outro plano de existência. Ainda que nenhum deles (mortos, eguns ou ancestrais) esteja completamente desvinculado da sua comunidade de axé, é obrigatório observar como se desenvolvem esses contatos. Assim, aceitar o plano de existência no qual cada um se encontra é válido tanto para o egum e morto quanto para o familiar vivente. Isso porque, mesmo nutrindo demasiado afeto um em relação ao outro, não se pode ter conexões e energias misturas sem o devido preparo.

Ouvi também a história de uma pessoa que, ao passar num determinado lugar, acabou por atrair uma energia “diferente e muito forte” (sugerindo ser uma energia de egum ou do ancestral da pessoa), contou o ojé. Essa energia permaneceu por certo tempo com a pessoa, cujo entendimento sobre o sentimento atraído concorda com a interpretação do ojé sobre ser uma energia positiva, que lhe fez muito bem. Nesse cenário, o olhar lançado ao egum aqui vincula-se ao religioso, diz respeito a como as coisas devem ser feitas no candomblé neste caso.

Como eu já disse antes, trata-se da indispensável comunicação ao egum e ao morto de que ele não é parte da dimensão do mundo dos vivos, ainda que essas conexões sejam harmoniosas, trazendo saúde, pelos afetos nutridos entre viventes e os mortos ou eguns. Por isso, o desapego não apenas aos objetos materiais daquele que morre, mas a liberação do pensamento e o manejo da energia daquele que continua vivo sobre o morto são importantes modos de instaurar um convívio apropriado com os mortos e eguns.

A comunicação é parte desse processo de entendimento dos mortos e dos viventes de que devem se manter em distância segura para os dois, cada qual ocupando seus respectivos e distintos planos existenciais, o que não significa separação total ou quebra dos vínculos. Na comunicação, através dos ritos adequados, é explicado ao morto ou ao seu egum que não deve permanecer num plano que não seja o seu, uma vez que pode trazer consequências negativas para a pessoa viva com quem este elo se mantém, porque o modo da relação está se dando de maneira despreparada ou inapropriada para os dois lados.

Para finalizar, retomo os principais pontos desta seção, na qual tentei apresentar quem são os ojés que cuidam do balé e de seus moradores, destacando a importância desse cargo no terreiro para a efetiva continuidade das ligações entre mortos, ancestrais, eguns e a comunidade de terreiro. O papel desempenhado pelos ojés e a sua posição na hierarquia justificam o rigor do pai de santo na escolha e ensinamentos dos ojés, colaborando no entendimento de como mortos mobilizam, enredam e estabelecem (novos) relacionamentos no candomblé, porque é através dos compromissos da comunidade com os mortos que os ojés devem ser ensinados e autorizados a se associarem com os moradores do balé.

E é ainda no sentido de enredo, (novas) ligações e diálogos que, a seguir, tratarei de possíveis contatos entre Exu e os moradores do balé. Embora seja um ponto que não tive condições de desenvolver adequadamente, gostaria de tecer alguns breves comentários. Desse modo, procuro indicar pistas de que não apenas Exu compõe o princípio nesse candomblé com o qual fiz pesquisa, mas, paralelamente, as entidades que vivem no balé são princípios fundamentais para o funcionamento do terreiro.

3.6 EXU E O BALÉ

Nesta última seção deste capítulo, dou continuidade ao argumento de que a morte, o morto e outras entidades são seres que trabalham no candomblé, através de suas modalidades existenciais, no intuito de associar pessoas, coisas e outros elementos. Quando iniciei este capítulo, comecei falando do balé, dei algumas pistas sobre quem seriam os seus moradores e,

posteriormente, descrevi os diversos seres que compõem o balé e sua importância para esse candomblé. Agora, ao finalizar este capítulo, quero trazer Exu, que deve ser lembrado e saudado no início, mas não foi esquecido por completo em sua relação com o balé.

Assim, ao revisitar, tempos depois, a frase que ouvi em campo que dizia “no balé tudo começa e no balé tudo termina”, fui levada a refletir se haveria diálogo ou conexões entre Exu e o quarto, tendo em vista a dimensão fundamental do balé e dos seus moradores nesse terreiro. O meu questionamento se dava porque, nos terreiros, Exu é e deve sempre ser lembrado como o primeiro a cada rito ou atividade que se desenvolve no candomblé, por isso a afirmativa me levava direto a Exu e não aos mortos da casa.

Ouvi a mencionada frase enquanto conversava com Omitoloji, numa tarde quente – comum no verão constante do Nordeste e de Maceió –, quando me iniciava nos ensinamentos sobre o tema do balé no terreiro. A frase me marcou, talvez porque eu apenas começava a conhecer o balé, talvez porque eu estivera apenas pensando na centralidade de Exu, que é o primeiro a ser alimentando, saudado e responsável pela comunicação e abertura dos caminhos, ou mesmo pelas duas razões, o que é mais provável.

A minha inquietação diante da frase pronunciada pelo babalorixá era menos de espanto pelas funções desempenhadas pelos mortos – tendo em vista ser este ponto que me chamou atenção desde as leituras das etnografias que tratam sobre a morte entre os afro-religiosos – e mais pela aparente ausência de Exu quando falavam do balé. Nas conversas que promovi com diversos interlocutores sobre como se relacionavam com a morte, as respostas traziam sempre associações com ancestralidade, beleza, encantamento (enredamento), importância do morto para a comunidade vivente, mesmo quando este não era um ancestral divinizado.

Obviamente, muitas dessas pessoas destacavam que se deve sempre observar com cuidados a presença ou aproximações dos eguns, mas nunca os colocaram em diálogo com Exu. É interessante que, antes dos meus questionamentos, a morte, o morto, egum e ancestral não eram categorias de seres que facilmente fossem vinculadas a Exu durante as conversas que tive em campo.

Ainda que Exu seja o princípio de tudo e o senhor da comunicação, é através dos moradores do balé que o terreiro é autorizado a realizar seus ritos e atividades cotidianas e a partir do qual se instaura também o axé da casa. Nessa perspectiva, também não é correto afirmar que se tenha uma separação ou distinção entre a entidade Exu e a importante função desempenhada no terreiro e o papel do balé.

Nesse sentido, se Exu é o responsável pelas diferentes formas de comunicação e o tradutor e linguista do sistema mundo (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 20), sugiro ser ele quem, em razão de suas habilidades na função que desempenha, viabiliza o diálogo entre mortos, ancestrais e os vivos autorizados a este tipo de relações. Ou seja, Exu se soma aos outros seres e às prescrições direcionadas aos vivos, com o intuito de tornar segura e possível a contínua presentificação no terreiro daqueles que não são mais vivos. Ele contribui com a incessante ligação entre vivos de terreiro e mortos, eguns e ancestrais.

É possível observar essas relações, inclusive, dentre os ritos que ocorrem no balé, sendo um deles dedicado a Exu. Ainda que não tenham me compartilhado o nome e os detalhes desses rituais, é certo que esse evento corrobora na ideia de que Exu seja sim esfera potente, não apenas primordial na base do terreiro, mas, especialmente entre a interconexão dos vivos e mortos na religião.

O rito relacionado a Exu não é aleatório nem feito a qualquer momento. Ao contrário, segundo me disseram, é o primeiro rito que dá início às cerimônias que ocorrem dentro do balé, comprovando a primazia de Exu mesmo nos rituais dedicados aos moradores do referido espaço. Todavia, essas afirmações não comprovam que Exu e os moradores do balé tenham conexão ou uma relação específica e direta, apenas sugerem que, sendo Exu a fazer a abertura dos processos no terreiro, ele se torna necessário também antes da invocação dos eguns ou dos ancestrais.

Esse possível diálogo entre Exu e os mortos já foi apontado por Roger Bastide, em sua obra *O candomblé da Bahia* (2001), ao se referir ao padê de Exu como também uma oração aos mortos ou antepassados do candomblé, sendo alguns desses últimos, dentre eles, designados pelos seus títulos sacerdotais (BASTIDE, 2001, p. 23). Desse modo, o autor nos leva a ponderar que, se Exu tem espaço garantido e com anterioridade nas cerimônias que ocorrem dentro da casa dos mortos e dos antepassados, é também possível que o padê de Exu traga em seu bojo não apenas uma referência aos mortos, mas, paralelamente, uma homenagem àqueles que ao lado de Exu incessantemente garantem proteção aos vivos e a continuidade dos candomblés.

Como disse no início desta breve seção, ainda que na Casa de Iemanjá “tudo comece e termine pelo balé”, é interessante verificar a presença e o papel de Exu no desempenho da função do balé e dos seus moradores. Nesse sentido, aponte para o fato de Exu ser sempre lembrado e saudado antes do início dos rituais que desenvolvidos no interior do balé. Assim, espero ter levado minhas leitoras a conhecer uma outra face de (possível) proximidade e ligações no candomblé entre os mortos, ancestrais, eguns e Exu. E o exemplo acima, da obra

de Bastide (2001), contribui para o entendimento de que não apenas Exu se presentifica e é homenageado no quarto dos mortos, mas estes e os ancestrais são também lembrados no sentido do padê de Exu.

Estas breves reflexões colaboram ainda para verificar como diferentes seres no candomblé se comunicam, contribuindo no trabalho ritual da casa, pois, se ogãs não preparados temem o balé e não devem ter proximidade com seus moradores, os ojés se destacam como os responsáveis para os trabalhos do terreiro ao cuidarem dos mortos e de sua morada.

Nesse sentido, todas as relações citadas se desenvolvem com o balé, seus moradores e seus cuidadores, sejam ojés e ancestrais, seja Exu e o balé, elaborando-se como efeitos da morte e de morrer no candomblé, mas também como as possibilidades potentes de continuidade dinâmica dos terreiros. É com esse significado que tomo o evento marcante do 20 de novembro na Serra da Barriga, em Alagoas, no qual morte, ancestral e os religiosos afro-brasileiros alagoanos se vinculam para saudar e homenagear a ancestralidade.

Diante do exposto, no próximo capítulo descrevo um evento no qual o egum convocou uma reunião no terreiro do morto justamente para orientar e tentar proteger sua família carnal. Com o exemplo, procuro enfatizar o papel de orientador, protetor e conciliador que também faz parte dos eguns. No mesmo intuito, trago um segundo relato, de um rito tradicional para o grande ancestral Zumbi dos Palmares, ocasião em que se reúnem diferentes religiões afro-alagoanas para saudar e alimentar a força ancestral e histórica de Zumbi, assim como a todos os ancestrais vinculados ao território da Serra da Barriga. Os dois eventos espelham também a centralidade dos ancestrais e a importância dos mortos para as comunidades de axé, argumento central nesta tese. Desse modo, a seguir, retornarei mais vez ao tema da ancestralidade enquanto esfera primordial nas relações entre vivos e mortos no candomblé.

CAPÍTULO 4

HOMENAGENS E CHEGADA NA TERRA: OUTRAS MODALIDADES DE CONEXÕES COM OS EGUNS E OS MORTOS

Neste capítulo tratarei de dois eventos nos quais o egum se coloca explicitamente na relação com a comunidade de terreiro como um elemento agregador entre os vivos, protetor da família de santo e de sangue, mas não menos exigente de cuidados e de severa audiência e audição. Com os exemplos que se seguem, desejo destacar a potencialidade e o papel do egum ao aglutinar diferentes cultos/nações, assim como líderes religiosos divergentes, no propósito comum de homenagear o grande ancestral negro em diáspora no Brasil: Zumbi.

A ideia do egum como um grande ancestral foi reiterada em campo, algumas vezes, quando os religiosos se referiam à organização e efetivação da homenagem a Zumbi, uma comemoração que acontece tradicionalmente a cada ano na Serra da Barriga, no município de União dos Palmares (AL), antes da festa pública do 20 de novembro. Do mesmo modo, a chegada inesperada do egum para uma reunião com sua família carnal pode gerar mudanças e reconfigurações do espaço e da cerimônia que está sendo realizadas na casa, como veremos mais adiante.

Seguindo um dos interesses centrais da antropologia da morte, interessa-me demonstrar como a vida persiste diante do morrer. Insisto no sentido proposto pela literatura antropológica sobre funerais e rituais fúnebres ao explorar uma variedade de maneiras pelas quais a morte acontece, mas constantemente dando continuidade à vida em geral diante da perda em particular (ENGELKE, 2019, p. 30).

Para isso, descreverei dois eventos nos quais os vivos, os eguns os mortos se aproximam, dialogam e firmam certos acordos. Com isso, procuro destacar como essas associações contínuas entre vivos e mortos, e vivos e eguns, corroboram na manutenção e salvaguarda dos terreiros. É a partir dos cuidados, homenagens e alimentação dos seres não vivos que se fazem as atividades constantes no terreiro.

Começo compartilhando com as leitoras um evento no qual mãe, filho e irmãos carnis do morto são envolvidos numa trama dramática, mas não menos realística, em decorrência da vinda do egum do morto da família durante uma festa de pomba gira. A festa aconteceu num candomblé recém-inaugurado em janeiro de 2020, a mesma casa onde arriei os alimentos para minha Oxum. Foi também o pai de santo desta casa que me presenteou com a minha primeira conta de Oxum e um pequeno espelho dourado.

Durante uma festa para a pomba gira do pai de santo, presenciei com bastante surpresa as indicações de que ali chegaria um egum. A minha desconfiança posterior de quem seria o egum a chegar me foi confirmada ao final da festa pela mãe carnal do morto. A festividade aconteceu como me parecia de costume nos terreiros em cerimônias destinadas àquele tipo de entidade: cervejas, cigarros, taças grandes em cores variadas – muitas delas na cor vermelha. No desenrolar da festa, aos poucos, os filhos e as filhas de santo se retiravam para dispor seus corpos aos brindes, às conversas e à alegria misteriosa das gargalhadas das pombas giras que chegavam ao terreiro naquela noite.

4.1 A FESTA DE LUZIARA

Era um sábado comum, não havia festa de candomblé marcada nem na Casa de Iemanjá nem no Posú Betá. Da mesma forma, eu não estava sabendo sobre a festa, homenagem ou toques nos terreiros dos filhos de santo das duas casas. Pensei que logo após o curso de iorubá — já citado na introdução desta tese —, junto aos colegas abiãs, iaôs e o jovem pai de santo, iríamos para casa de alguém ou nos juntar em outro local para lanche e conversar um pouco. Era o que comumente fazíamos, após as aulas que aconteciam nas tardes de sábado no terreiro de mãe Mirian.

Eu e os colegas de curso, também filhos de santo do Posú Betá, estávamos de saída do terreiro em direção ao ponto de ônibus. Sem perceber qualquer conversa, movimentação ou convite, fui avisada somente no caminho, um pouco depois de nos afastarmos do terreiro, que naquela noite aconteceria uma festa em homenagem à pomba gira. Por essa razão, deveríamos passar no supermercado para comprar bebidas, cigarros e alguns alimentos para preparar a nossa janta e o café da manhã do dia seguinte, que também seria oferecido aos demais que fossem à festa, caso chegassem com fome.

Descemos do primeiro ônibus no bairro do Farol. Continuamos a pé, fomos conversando, rindo e planejando o que cada pessoa teria condições de comprar e pagar para oferecer às entidades que logo mais chegariam para beber e festejar. Meu colega, um dos abiãs ali presentes, disse que iria comprar cervejas e cigarros para sua pomba gira, mas não pretendia comprar muito. Primeiro, porque estava com pouco dinheiro; segundo, não gostaria que ela bebesse muito para ele não acordar passando mal de ressaca.

Comprometi-me a comprar uma caixa de cervejas para a pomba gira dele. Eu disse explicitamente para todos que era uma forma de agradar. Queria que ela me protegesse, ficando contente com o meu presente. Assim fizemos, depois de nos juntarmos ao ogã da casa

que chegou ao mercado com a esposa. Enquanto percorríamos os corredores do supermercado, o babalorixá aproveitava a conversa sobre o planejamento das refeições para lembrar e insistir, com um dos seus filhos de santo, na necessidade de ele “botar a mão na massa”. Ao chamar a atenção desse abiã, aproveitava para distribuir as tarefas que cada um deveria executar ao chegar no terreiro.

Demonstrando querer ser delicado e educado, mas se esquivando das tarefas da casa, o filho de santo argumentava que não gostaria de depenar galinhas (ou tirar as penas das galinhas). Contudo, o jovem pai de santo, de forma branda, mas incisiva, disse que sim, ele deveria e faria a atividade logo que chegasse ao terreiro. E aproveitou a oportunidade para lembrar que naquela noite mesmo teriam várias galinhas para ele limpar e tirar as penas antes de cozinhar.

A partir dessa divergência, a conversa foi direcionada pelo babalorixá sobre as atividades diárias de um terreiro e a responsabilidade que cabe a cada filho de santo e às pessoas com cargo na casa. Na sequência, pegamos um outro transporte, agora um micro-ônibus, que nos deixaria na BR de acesso à entrada do residencial onde funciona o terreiro. Eu segui tensa e feliz. Tentava assimilar e prestar atenção nas conversas, brincadeiras e piadas que eles faziam enquanto planejavam ansiosos o início e transcorrer da festa.

Nesse período, eu ainda não havia arriado as comidas de Oxum, nem havia consultado o ifá para saber meu orixá. Mas estava no ápice do desconforto e temor com a possibilidade de bolar no santo. Somente agora percebo que, possivelmente, meu medo de ser tomada pelo santo e o temor de participar das festas, ritos e louvações estavam intimamente vinculados com o pavor de perder os sentidos. Receio de ficar inconsciente nos espaços nos quais minha função primeira era fazer uso da racionalidade, ainda que tenha desde o princípio da pesquisa me esforçado em integrar momentaneamente a comunidade e deixar-me afetar pelos cheiros, cores, musicalidade e todos os outros dispositivos mágicos e encantadores dos terreiros.

O pavor era também de inverter as posições: passar de observadora à observada. Porque, mesmo confiante nos amigos e pessoas próximas a mim que integram os terreiros, enquanto uma antropóloga, em muitos momentos imaginamos ser possível (talvez até prudente) manter alguma distância das pessoas, de suas vidas ou daquilo que fazem sobre suas vidas, ao que denominamos de suas culturas. Essa distância, não planejada conscientemente, é parte de um modo de se comportar diante do que nos parece estranho e, porque não, extremamente enfeitiçador. Eu não nasci em um terreiro, nem fui ensinada a ter contatos contínuos com essas religiosidades antes da graduação, questão já explicada aqui também. Desse modo, aquele era sim um espaço e uma experiência que foi se revelando a partir de

uma percepção ancestral minha que, sinto, ultrapassou (e tem ultrapassado) os limites da minha racionalidade.

Descrito meu estado emocional enquanto ajudava na execução de parte dos preparativos da festa, desejo voltar ao momento ainda no ônibus, quando todos conversavam animados. Segui em quase total silêncio, ao passo que eles lembravam das entidades (pomba gira, caboclo e erês) de cada integrante do terreiro, descreviam causos e casos destas e se divertiam aceleradamente. Continuei por um tempo sentindo o peso e o receio de ser tomada por uma entidade, mesmo assim eu sorria, e apenas respondia às provocações e piadas dirigidas a mim.

O ogã era o que falava mais alto, enquanto os outros passageiros no ônibus olhavam para ele e para nós. Ele brincava sobre as entidades que bebiam muito, o quanto o erê do meu amigo era comilão e treloso. Sua esposa ficou quase todo o tempo calada, quase não falava, assim como o babalorixá que se mantivera quieto, silencioso e parecia continuar a planejar silenciosamente a homenagem de sua pomba gira, Luziara. Desde o supermercado ele listava os alimentos que já tinha em casa (como macarrão, arroz, massa de cuscuz) e aqueles que precisávamos comprar.

A minha angústia ao pensar em ser tomada por uma entidade foi substituída pelo toque do vento frio e a percepção da escuridão no ponto de ônibus onde descemos, ainda na BR. Agora em direção ao terreiro, devíamos passar por cerca de cinco a sete quadras até chegar ao final do conjunto habitacional onde avistaríamos de longe o muro alto e portão largo e metálico do candomblé.

Quando chegamos ao terreiro, cada um foi primeiro saudar Exu e depois depositar as compras na cozinha, outras no quintal, para na sequência tomar um banho de ervas e colocar a roupa de ração. Eu, sem saber como fazer a saudação a Exu corretamente, ou se deveria fazer ou não a saudação, preferi entrar direto até a cozinha e aguardar as próximas orientações dadas a mim pelo pai de santo.

Não demorou muito para que eu fosse chamada pelo pai de santo em um dos quartos do terreiro, onde estavam os seus filhos e as filhas de santo escolhendo suas respectivas roupas, para receber de empréstimo uma roupa adequada para realizar as atividades naquela noite. Após ir até o único banheiro construído (localizado no lado esquerdo de quem entra no terreiro) e tomar um banho de ervas (para limpar o corpo das impurezas da rua, ao passo que o prepara para adentrar e vivenciar o espaço sagrado do candomblé), assim como fizeram os demais, eu vesti uma saia comprida e rodada na cor branca, em algodão, e uma camiseta branca com mangas.

Figura 22 – Croqui do atual espaço do terreiro após a reforma, feito pelo babalorixá



Fonte: cedido por pai Célio (2020).

Diferentemente de outras cerimônias que acompanhei na casa, a festa de Luziara não se daria no salão do terreiro e sim no quintal. Por isso, a movimentação aumentava da sala em direção a este cômodo. Moças, rapazes e uma senhora foram chegando. Seguindo a orientação do pai de santo, alguns rapazes levaram a mesa comprida da sala para o ambiente do quintal, assim como cadeiras e bancos de plástico e madeira para todos sentarem no quintal, caso desejassem. Eu varri o salão, lavei louças na pia do quintal e, por fim, levei outras louças secas para guardar na cozinha. O pai de santo seguiu com o ogã e outra filha de santo de Oxum na limpeza do quarto dos santos e na sequência arriou algumas comidas ali.

Figura 23 – Salão onde acontecem as festas dos orixás, depois da reforma



Fonte: Axé Pratagy (2020).

Somente depois, à medida que cada pomba gira ia chegando, a equede de Ogum e eu levamos taças, cigarros e fomos auxiliando na composição de seus trajes de festa. A equede da casa, Arâ Ogum, já estava no terreiro antes de nossa chegada, organizando o jantar com as comidas disponíveis naquele momento. Apesar de sua gentileza e presteza comigo sempre que estive na casa, ela não costumava me pedir qualquer ajuda nem me orientar na realização de qualquer atividade do terreiro. Ela agiu naquela noite como sempre se portava e do mesmo modo de quando fui arriar comida para minha Oxum: sendo a protagonista de sua cozinha e dos cuidados com as entidades que apareciam.

Contudo, eu continuava insistente no desejo de executar algumas atividades que me fossem permitidas como uma pesquisadora extremamente simpatizante e inclinada à religiosidade. Pouco tempo depois, percebi algumas pessoas comentando que Luziara já tinha chegado. Eu estava ansiosa para assistir sua chegada, pensei que ela chegaria com abundantes risadas e falas altivas. Todavia, não fosse suas roupas, o seu turbante e a taça e cigarro na mão, dificilmente eu perceberia sua entrada, pois o jeito calmo do babalorixá de Azirí⁷¹ misturava-se à parcimônia da pombagira. A mudança de voz sem dúvidas foi um dos indicativos pelos quais deduzi que Luziara estava presente.

Apesar de falar baixo e suave, não deixou de falar diretamente aos presentes, a quem dirigiu suas frases duras e maliciosas. Sem pudores, demonstrou saber de atitudes e histórias

⁷¹ Um vodum do culto jêje e que corresponderia a Iemanjá nos cultos iorubás.

dos filhos e das filhas da casa que lhes desagravam. E não apenas destes, falou comigo e também se dirigiu ao companheiro do pai de santo da casa.

E assim a festa seguiu. Aos poucos foram chegando outras Pomba Giras que precisavam de taças, copos, bebidas e cigarros. Dançaram como de costume, conversaram com consulentes que lhes aguardavam para saber coisas de suas vidas, mas bebiam com muita calma. Em razão da movimentação das senhoras que iam chegando, eu consegui sentar alguns poucos momentos.

Passei a maior parte do tempo servindo cerveja, espumante sidra, acendia os cigarros sempre que elas me pediam e, outras vezes, me dirigi a elas perguntando se gostaria de mais um cigarro. Mas ajudei principalmente na atenção a Luziara, como me foi recomendado pela equede da casa, e repetidamente na amarração da blusa de Dona Rosa Sete Saias, pomba gira que chegou em meu colega. Enquanto o balanço do seu corpo negro forte insistia em desatar o nó, fui questionada por ela se estava amarrando corretamente, com força suficiente.

Relaxei completamente da tensão anterior e me envolvi na atenção à conversa e perguntas de Luziara aos filhos e filhas de santo. Ela questionava o comportamento de alguns, repreendia as moças e alertava que estava sabendo o que elas andavam aprontando de errado.

Luziara deu orientações às moças e também a outros rapazes que ali se encontravam, alegando que se não parassem com tal comportamento, poderia acontecer o pior às suas vidas.

Nesse momento, recordou de outro filho de santo da casa — morto por suspeita de envolvimento com “coisas erradas” e parente das moças com quem ela conversava — e a quem ela havia alertado muitas vezes antes da sua morte acontecer. A avó das moças e também mãe carnal do morto, frequentadora da casa, concordava com Luziara ao balançar a cabeça em sinal de sim e complementava: “eu já disse a elas, eu já avisei”.

Enquanto a dona da casa repreendia alguns filhos e filhas de santo, os outros permaneceram em silêncio e demonstrando certa tensão, pois ela foi conversando e falando sobre a vida de um a um que estava presente. Perguntava como eles e elas estavam, em alguns casos se haviam resolvidos seus problemas ou pendências, perguntou pelos parentes, maridos, esposas, filhos e outros. E comigo não foi diferente, me perguntou pelo meu companheiro e pela minha filha, se eu tinha algo a perguntar ou a saber e que ela pudesse me ajudar. Fiz uma ou duas perguntas, mas fomos interrompidas pelo seu interesse em chamar atenção do companheiro do pai de santo da casa.

Antes de ser orientada a sair do quintal onde aconteceu a festa, me aproximei de dois rapazes que estavam sentados no meu lado esquerdo. Percebi que um deles recusou cerveja mais de uma vez quando o ogã da casa lhe ofereceu. Aproveitei a oportunidade e perguntei se

ele não bebia. O amigo dele se antecipou e disse que o pai de santo o havia proibido de beber no terreiro, pois em outra festa ele se excedeu na bebida e foi pego por um egum. Para evitar o desagrado de ser pego pela energia de modo negativo, o seu pai de santo o proibiu de beber. Nossa conversa parecia interessante e instigante porque, apesar do susto em ser tomado pelo egum e pelo tabu da bebida ao qual foi submetido, o rapaz relatou o acontecido rindo e em tom jocoso pela surpresa e as consequências decorridas do evento.

Contudo, fomos interrompidos pela equede e o ogã da casa, que solicitavam que todos se retirassem do local naquele instante, podendo permanecer somente a avó e os demais familiares carnais do morto citado pelo pai de santo antes. Ainda que com muita curiosidade, me mantive no salão situado na entrada da casa, assim como os demais. Somente ao final da homenagem, quando conversei demoradamente com a avó do morto, fiquei sabendo que o egum de seu filho esteve ali porque queria conversar e aconselhar os sobrinhos. Eu sabia que um dos seus netos presentes havia recebido alguma entidade, pois quando me foi autorizado voltar ao quintal, vi esse rapaz passar muito mal. O pai de santo, familiares carnais e alguns dos presentes traziam água e o abanavam, enquanto ele aparentava voltar de um desmaio e parecia sentir falta de ar, pois respirava com dificuldade, como se estivesse sufocando.

Enquanto o rapaz se recuperava no quintal, varremos o salão, retornamos com a mesa e as cadeiras à sala e passamos a organizar copos, bandejas e talheres na cozinha. Somente após o fim das festividades puxei conversa com a senhora, avó do jovem que passou mal e mãe do morto. Perguntei se seu neto carnal estava bem e porque ficado tão indisposto, se era o orixá dele. Ela me respondeu que não. Na verdade, ele havia recebido o egum do tio que desejava fazer uma reunião com a família. A visita se dava em alerta a uma das sobrinhas do morto e prima do rapaz que recebeu o egum. Mas, ainda que a preocupação se dirigisse a uma das sobrinhas, o egum do morto temia que as duas sobrinhas ali presentes tivessem o mesmo fim que o tio morto. Por isso, solicitou ao pai de santo deles que intermediasse a reunião, e o egum não só orientou como pressionou enfaticamente uma das sobrinhas para que ela parasse de “fazer o que estava fazendo”.

A senhora relatou o seu sofrimento com o filho quando estava vivo e fazendo coisas erradas. Falou das tentativas dela e do pai de santo para que o rapaz, ainda em vida, melhorasse seu comportamento. E agora, após a morte dele, ela revive problemas similares com as netas; todavia, agora pode contar com a orientação e proteção do morto. Tal amparo é feito por este último com auxílio do pai de santo e através de um dos sobrinhos, ao tentar persuadir as sobrinhas a não terem o mesmo fim trágico que ele.

Outro evento no qual o egum desce a terra é descrito por Nascimento (2012, p. 50) ao tratar de que modo, no Centro Espírita Santa Cecília, o calendário anual de juremação foi acrescido de mais uma data. Essa cerimônia acontecia sempre duas vezes ao ano, uma no dia de Reis, em 6 de janeiro e outra no dia 29 de junho, dia de São Pedro. Pai Ferreira justificava ter aprendido tal organização com seu pai de santo, Benedito Calheiros.

Entretanto, após o aniversário de morte de Benedito Calheiros, pai Ferreira decidiu fazer o que ele denominou de uma super jurema. Naquele momento, seu pai de santo desceu no corpo de Marinalva, irmã de santo de pai Ferreira, ainda como um egum – nomeado por pai Ferreira de espírito branco, que significa um espírito comum, ainda não encantado em mestre de jurema. Foi durante a descida do egum de pai Benedito que este externou seu pedido a pai Ferreira para realizar uma juremação também em 4 de agosto, data da morte do primeiro babalorixá.

Segundo explicações de pai Ferreira, todo juremeiro depois de morto teria um canto na jurema, mas isso não aconteceu de imediato a pai Benedito em razão de ter passado “muito mal” (NASCIMENTO, 2012, p. 50). A priori, após sete anos de morto, Pai Benedito poderia sentar em um trono. Atendendo à recomendação de Pai Benedito, o babalorixá passou a realizar a juremação também na nova data. Este fato foi interpretado por Nascimento (2012) como uma possível expectativa, da parte de pai Ferreira, de que Benedito descesse como um mestre de jurema. Porém, segundo os relatos dos participantes do terreiro, isso nunca aconteceu.

Ainda que a descida do egum de pai Benedito tivesse objetivo distinto do caso citado antes, os dois colaboram na ideia de que a presença e as relações estabelecidas com os eguns dentro dos terreiros não são apenas revestidas de perigo e medo. De fato, no primeiro caso, conhecemos o lado protetor e orientador do egum com seus familiares carnais, intervindo no terreiro e na festa da pomba gira. No segundo cenário, o papel do egum é novamente intervir na rotina do terreiro, de modo a corroborar no elemento central do terreiro xambá em questão, a juremação. E, ainda que não tenha ocorrido a transformação do morto (pai Benedito) em um mestre de jurema, como esperava pai Ferreira, é fato que a morte de pai Benedito teve como consequência a reorganização do calendário anual do terreiro acerca das festas de jurema. Só foi possível atender ao desejo do morto através da mensagem comunicada pela descida do egum.

Assim, o morto, implicado com os vivos, pode propiciar a chegada dos eguns na terra, acarretando tanto mudanças nas atividades e rituais das casas quanto proteção aos religiosos. Como mencionei no início deste capítulo, aqui os eguns assumem um papel ou

posição distinta (ou variável) daquela verificada, por exemplo, pelos ogãs que não podem entrar no quarto de balé da Casa de Iemanjá – e por isso, entendem o espaço e os seus moradores como especialmente perigosos. No caso que descrevi acima, o egum não voltou ao terreiro e contactou seus familiares para causar sofrimento ou perturbações. Pelo contrário, ele aparenta assumir um dos sentidos, ou modalidades, de mediador, tal como os orixás.

Este último argumento é proposto por Rabelo (2014) ao definir os orixás como entidades que participam da construção dos conteúdos que transportam, logo, constituindo-se como mediadores. A autora explica que essas entidades (os orixás) contribuem com transformações ao longo do percurso. Apossam-se dos corpos dos adeptos não só pelo desejo daqueles que os recebem, mas também para reposicionar as partes envolvidas na interação.

Um dos exemplos etnográficos presente em seu livro serve como chave para demonstrar o que ela entende por orixás como mediadores. Trata-se do evento ocorrido com Lázaro e Lorena, que após três anos de feitura se desentenderam e se afastaram do terreiro de mãe Beata. Tempos depois, Lázaro liga para mãe Beata solicitando voltar para o terreiro. Ao chegar na roça, ele foi tomado por Obaluaê, que se deitou no chão aos pés da mãe de santo, selando o perdão entre os dois. O retorno de Lorena demorou um pouco mais e foi mais dramático. Sem avisar, chegou no barracão não Lorena, mas sua Iansã. No curto trajeto até o portão, mãe Beata foi também tomada por sua Iansã (RABELO, 2014, p. 189-190).

Mais que presenças espetaculares em dias de festas públicas, os orixás são mediadores que parecem contribuir para a construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro. Outro exemplo de mediação dos orixás e relação destes últimos com a morte é o fato ocorrido com o Pai Ferreira. O antropólogo Morôni Laurindo do Nascimento (2012) descreve em sua pesquisa que o babalorixá faleceu um pouco antes da sua obrigação em atendimento ao pedido de seus orixás Odé (Oxóssi) e Oxum, pois pai Ferreira estava muito doente.

Partindo do papel de mediador desempenhado pelos orixás, procuro compreender a função de aconselhores, ou protetores, também desenvolvidas pelos eguns. Ademais, sugiro que as relações desses seres com a sua comunidade de axé e o espaço do terreiro são essenciais na escolha do local e momento dessa mediação, além de considerar a autoridade do pai de santo em efetivar a mediação que se faz necessária – como se verificou quando o egum do morto escolheu seu pai de santo e sua casa de axé para descer e fazer uma reunião com sua família carnal para aconselhar sua sobrinha.

Ainda que tenha sido o sobrinho carnal quem recebeu o egum do tio morto, é importante destacar a figura de Luziara e sua festa como espaço que comporta e autoriza a

chegada e a permanência do egum entre os vivos convocados à reunião. Nesse sentido, a função do egum na festa de Luziara funciona, dentre outras coisas, tanto para elaborar quanto firmar relações, seja entre família carnal e egum, seja entre o pai de santo e o egum de seu filho de santo. Ou, ainda, entre aqueles que podem se tornar filhos e filhas de santo da casa através do laço de pertencimento continuado entre filho de santo/morto/egum e sua comunidade de axé.

Afinal, se é desorientador, perturbador e/ou adoecedor, necessita de cuidados e procedimentos rituais de alívio e cura. Do mesmo modo, se é orientador, aconselhador, é preciso agradecer e se cuidar, o que pode implicar na vinculação de quem recebeu os conselhos com a comunidade religiosa do morto ou uma outra casa que o beneficiado busca. Aqui, é crucial perceber os significados, seja dos variados papéis do egum, seja das modalidades nas relações entre vivos e os eguns, com uma análise ancorada na prática. Nesse sentido, observar a agência da morte e as funções do morto e dos eguns é essencial para evitar enquadrá-los em definições prévias.

Em paralelo, se perceberá sua importância no desenrolar dos eventos, na medida em que os significados, assim como os acordos e papéis não existem antes da prática, sendo, ao contrário, realidades que emergem e são definidas na ou com as práticas (RABELO, 2014, p.195). E foi na realidade da festa de Luziara, frente às demandas da família carnal, que se fez possível o contato da mãe com o (egum do) seu filho morto.

Meu argumento de que houve contato entre a mãe e o filho, assim como entre tio e sobrinhos a partir do egum do morto se baseia na explicação do babalorixá diante da minha pergunta sobre o que aconteceu naquela noite. Ao me responder, durante uma conversa por rede social, o pai de santo disse que sim, a senhora esteve conversando naquela noite com o filho e entre parênteses destacou: o egum.

Em sua explicação, o ancestral (na condição de pessoa que conviveu conosco e, por isso, nos conhece) e o egum aparecem como similares, tendo como justificativa seu poder e função de proteger, cuidar e aconselhar. Sua proteção e cuidados podem se dar através de uma intuição despertada no vivo que ele deseja alcançar, inclusive por meio da própria incorporação e contato mais próximo, como foi o caso descrito.

Nessa perspectiva, ouvi de um dos filhos da casa sobre o ritual de alimentação do egum ancestral ao qual ele precisou se submeter. Disse tratar-se de uma cerimônia pela qual que todo iaô deve passar quando se recolhe para ser iniciado no seu terreiro. Em razão dos ritos, não apenas o iaô que está recolhido se encontra submetido aos tabus desta cerimônia,

mas todos os filhos e as filhas da casa que participam do momento devem se manter de corpo limpo, sem consumir bebidas alcoólicas e sem praticar sexo no dia que antecede o evento.

Quando conversei com o babalorixá sobre alimentar o egum ancestral, ele me falou se tratar de um rito específico da sua casa. Em suas palavras: “religião afro-brasileira sem cultuar ancestral não é nada”. Segundo argumentou, em outras casas também ocorre o rito de alimentar o egum. No entanto, tratam-se de outras forças de egum e não a força ancestral, presente naqueles que o jovem pai de santo cultua. Nesta cerimônia, além de alimentar o egum ancestral, compete à comunidade dançar, cantar e homenagear os voduns, além de prestar reverência às pessoas que já morreram e que, quando vivas, carregaram esses voduns. Na sequência, o egum é desmanchado e despachado para que ele possa seguir.

Destaco que nesse ritual, diferentemente do axexê, no qual se oferecem as comidas preferidas do egum falecido, são ofertadas todas as comidas brancas de egum, especialmente o mingau de egum, o milho branco e o açaçá branco. Antigamente, só eram autorizados a participar desse tipo de rito as pessoas iniciadas. No caso dos rituais de axexê, somente participavam os iaôs que, além de feitos, tivessem completado mais de um ano de iniciação. Todavia, pode acontecer, atualmente, conforme decisão do líder do terreiro, de pessoas não iniciadas participarem da alimentação do egum, assim como do ritual funerário.

Contudo, a pessoa responsável pelo preparo das comidas rituais, a iyabassé, deve ter sido preparada para tal no terreiro e, preferencialmente, ser de Oyá. Na ausência da primeira, a função passa a uma equede da casa ou mesmo o babá ou yá do terreiro. Em último caso, o iaô poderá assumir a função, caso esteja sendo aprontado para essa finalidade.

A orixá mencionada é de extrema importância em um ritual de egum por conta do seu conhecimento em lidar com energias negativas, como as apresentadas pelo egum. É Oyá que vem tanger as energias e limpar a casa. É ela também a única força que poderia incorporar em rituais de egum, diferente de hoje, em que pode ocorrer de se encontrar qualquer outro orixá chegando, mesmo quando são cerimônias para os eguns. Ainda que se presencie atualmente diversos orixás chegarem durante os ritos destinados aos eguns, continua sendo delicado esse contato em razão da mistura entre natureza viva e natureza morta.

A *natureza morta* se refere a tudo àquilo que já se foi, que se encontra em outro plano ou modalidade existencial e que, por isso, não deve se misturar com a *natureza viva*, conceitos recorrentes nas explicações de mãe Mirian e entre pessoas da religião que descendem da sua casa. Mesmo quando se realizam homenagens aos ancestrais é necessário limpar a casa para entregar o espaço limpo aos encantos/voduns novamente.

Para não misturar essas energias distintas, os ritos são realizados na área externa do terreiro no intuito de encaminhar o egum a sua partida e deve se despachar tudo que for preciso para garantir a proteção do ambiente. Assim, ainda que seja possível alguma relação entre orixás e egum, orixás e a morte, todo o contato, mediação ou interferência de uma energia sobre a outra não acontece sem prescrições, cuidados e limites.

A seguir, descrevo mais um momento no qual o egum, assim como a memória de um morto, se relaciona com os terreiros de modo positivo e próspero. Contudo, como já dito no parágrafo anterior, esses contatos, relações e contratos exigem reservas, tabus e certos procedimentos que devem ser observados e seguidos.

As dimensões de positivo e negativo, com base nos meus limites de entendimento, sugerem um modo de organizar chegadas e partidas, adequando as relações e as pessoas preparadas para as associações aos seres em outra modalidade de existência (sejam eguns, sejam mortos). Ainda que sua mistura não seja desejada e, por isso, é bastante evitada, não se pode dizer que exista uma severa cisão entre positivo e negativo, tendo em vista o argumento de que, atualmente, pessoas possam participar de rituais de axexê e mesmo se conectar com os eguns sem uma longa trajetória no terreiro.

Meu argumento se baseia também no fato de que: 1) durante meu campo, fui convidada a presenciar um ritual no balé, como dito em outro momento e 2) no período que estou revisando este texto, fui convidada por um egbome a participar de um axexê que aconteceria em maio de 2021. Porém, duas questões são relevantes acerca dessas invitações e das conexões estabelecidas com as energias em questão.

Inicialmente, o primeiro convite não me permitiu entrar ou me posicionar frente ao balé. Consequentemente, não pude observar quais objetos ou outros elementos compõem o quarto, nem mesmo acompanhei o que o babalorixá realizava na porta de entrada do cômodo, por conta do espaço que fui orientada a ocupar. Mas é importante salientar que fui a única pessoa não religiosa presente naquele momento, em contraste com as equedes que ali se encontravam, outro babalorixá, além de iaôs e muitos egbomes.

O segundo convite, mais recente, me alertava sobre a necessidade de pedir autorização ao pai de santo do terreiro do qual o egbome é parte, seguido da pergunta sobre a possibilidade de minha presença no ritual ser mais prejudicial do que favorável na finalização do meu trabalho. Com isso, quero destacar a soberania do líder religioso da casa quando promove encontros de outros com as energias do egum e da morte. E, no tocante às autorizações, muitas outras restrições, tabus e impedimentos são delimitados quando acontecem autorizações de associações entre vivos e mortos, ou entre aqueles e os

eguns. Por fim, como mostrarei mais adiante, a escuridão da noite, as restrições de acesso ao culto e a colaboração conjunta de diferentes casas religiosas não apenas permitem, mas garantem aos religiosos que rendem homenagens anuais ao egum de Zumbi a segurança e certeza de proteção e do fortalecimento da ancestralidade dessas casas.

4.2 O GRANDE EBÓ PARA OS ANCESTRAIS NO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA

O 20 de novembro no Brasil, especialmente no Parque Memorial da Serra da Barriga (AL)⁷², é tradicionalmente conhecido e comemorado por alguns grupos como o dia Nacional da Consciência Negra. Encontramos na festa pública que se desenrola ao longo dia 20 os religiosos afro-brasileiros de Maceió e alguns do interior e coletivos de capoeiristas que vêm de toda parte. O que poucos sabem até o momento, e era esse também o meu caso, é que essa festa anual é precedida e autorizada a partir da potencialidade mobilizada e confirmada pela cerimônia na qual se arriam comidas secas em homenagem ao egum de Zumbi e aos demais ancestrais daquele território.

Figura 24 – Mensagem na entrada da Serra, fotografia de Sandreana Melo



Fonte: Arquivo pessoal de Sandreana de Melo (2014). Uso autorizado pela fotógrafa.

⁷² O espaço abrigou o maior assentamento da América de escravizados fugidos, o Quilombo dos Palmares. Por esta razão, foi reconhecido em 1986 como Patrimônio cultural e Natural da nação, recebendo o título de Patrimônio Nacional em 1988, momento que se deu a construção do Parque Memorial — uma espécie de museu temático que se assemelha em arquitetura e paisagem à antiga edificação quilombola (CORREIA, 2016). A “retomada simbólica” do território, explica Rosa Correia (2016, p. 143), com “a reprodução do Quilombo dos Palmares, três séculos depois de sua existência, no período da redemocratização, tinha como objetivo, habitar o imaginário social republicano e matizar o lugar hoje ocupado pelo negro na sociedade, um lugar marcadamente diferente do passado”.

Conforme babá Omitoloji, o ritual para os ancestrais se iniciou entre o final dos anos 1970 e início de 1980⁷³, anos depois do movimento negro local, junto e impulsionado pelo movimento negro baiano, passar a subir a serra e ocupar o espaço. Ainda que relativamente recente, o evento agrega questões essenciais para a manutenção e o fortalecimento das religiosidades em Maceió e Alagoas, como tratarei mais adiante.

Nesse contexto, têm se desenvolvido novas formas de atuação dos líderes religiosos afro na relação com o território da Serra, junto aos participantes locais do movimento negro de Alagoas, que continuam reivindicando suas existências e sabedorias religiosas. Mobilizados não somente pelo egum de Zumbi, mas essencialmente pela narrativa histórica que marca o quilombo e que hoje continua vibrando através dos seus ex-viventes (os ancestrais e mortos), as comunidades de terreiros passaram a se apropriar daquele território como parte do que lhes compõe e alimenta sua ancestralidade afro em diáspora.

Buscar seguir os rastros da morte entre os terreiros de Maceió e no convívio com diferentes candomblecistas me levou, dentre outros espaços e eventos, à importante honra dispensada ao egum de Zumbi no 20 de novembro. Quando perguntei a alguns líderes de terreiro e aos seus filhos de santo acerca da organização e efetivação dessa cerimônia, na tentativa de conhecer a historicidade do evento e compreender outras questões que envolviam seu significado, ouvi de muitas pessoas se tratar de uma mobilização que foi protagonizada primeiramente pelo movimento negro alagoano dos anos 1980⁷⁴. Uma iniciativa completamente impulsionada pelas ações do movimento negro nacional, mas especificamente pelas alianças feitas com o movimento negro baiano daquele período.

⁷³ É possível que esses ritos tenham se iniciado somente depois de 1981, ano em que Abdias do Nascimento retornou ao Brasil do exílio que durou cerca de 13 anos, nos Estados Unidos, como é informado no documentário “Abdias do Nascimento”, produzido pela TV Câmara (ABDIAS, 2011).

⁷⁴ “Nós fazíamos o trabalho na periferia, e vários cursos aqui sobre a África. Trouxemos o Kabengele Munanga que passou quinze dias aqui fazendo curso, em duas etapas. Trouxemos o Wilson Barbosa; o professor Octavio Ianni; o professor João Batista, o Jaime Pinsk. Tudo foi o NEAB que trouxe. Aqueles que mais trabalhavam a questão negra no país, nós trouxemos aqui para Alagoas. Inclusive qual o foco que nós dávamos, de 80 a 90? Nós focamos o pessoal da rede do Estado, nós não trabalhamos com o município por que era muito complicado naquela época, só que os professores do município também eram do Estado, então, nós focamos na área da Educação; fizemos vários cursos aqui, e foi com isso que houve o desdobramento na periferia. Quando começaram a surgir os grupos de capoeira organizada, começou a surgir as bandas, até mesmo os grupos folclóricos da Universidade. Tudo isso foi em função do trabalho do NEAB e da Associação Cultural Zumbi” (SANTOS, 2011, p. 112). No trecho anterior, retirado da entrevista de Zezito Araújo, professor aposentado da Universidade Federal de Alagoas e um dos principais expoentes e fomentador do movimento negro alagoano na década de 1980. Ele se refere aos poucos grupos de folgedos negros que sabia existir na época, como o Bumba Meu Boi, a Taiêra, a Baiana, o Côco de Roda e reclama que nem capoeira tinha naquela época. Cito parte da entrevista aqui para explicitar quais eram as pessoas e instituições empenhadas no debate e reavivamento da história e cultura afro-brasileira em Alagoas, sendo em razão desta cena que a subida à Serra e a posterior elaboração da homenagem ao egum de Zumbi se inserem.

Apesar de não ser este último tema o meu interesse de pesquisa, é impossível desvincular o esforço histórico de subida anual à Serra como movimento de retomada do território negro e robustecimento do vínculo cultural e ancestral afro em diáspora das figuras de Vanda Machado, Hércias, Zezito Araújo, professor Edson Moreira e outros nomes alagoanos⁷⁵. Foram estas pessoas, alagoanos do movimento negro local, que primeiro empreenderam a subida à Serra, ao lado de renomados intelectuais e ativistas negros e antirracistas, como Abdias do Nascimento e Lélia González, nos anos de 1980.

Todas as pessoas com as quais conversei, tanto de terreiros quanto as não pertencentes à religiosidade, foram unânimes em destacar que a subida era feita com esforços, utilizando facões e foices para abrir as estradas que naquele período eram apenas mato. É importante ressaltar o fato anterior porque foi essa iniciativa que mais tarde abriu espaço para a visibilidade internacional daquele⁷⁶ território e sua história, além de promover alargamento do sentido de comemorar o espaço negro e sua ancestralidade via homenagem a Zumbi e outros ancestrais.

Dessa maneira, sugiro que a junção dos povos de santo de Alagoas (não apenas promovendo o rito ao egum e os ancestrais) aos ativistas negros e negras do estado tem acontecido no intuito de promover incansavelmente uma retomada da história, vida e culturas dos negros em Alagoas. Contudo, vale destacar que foi mãe Hilda Jitolú (mãe carnal do Vovô do Ilê Aiyê, destacado bloco afro baiano), a convite do movimento negro alagoano, a primeira mãe de santo a iniciar as obrigações na Serra da Barriga. A yalorixá se deslocava de Salvador (BA) para Maceió (AL) trazendo alguns ogãs para fazer os ritos. Tal fato foi questionado por parte dos babalorixás e as yalorixás da cidade, que argumentaram ao movimento negro local que em Alagoas tínhamos pais e mães de santo competentes o suficiente para realizar as cerimônias, sendo dispensável a presença de um líder afro-religioso de outra localidade.

Apesar do questionamento, foi a aproximação e inserção dos terreiros ao movimento de subir a Serra que garantiu o protagonismo dos religiosos locais na elaboração e execução das obrigações naquela data. Como me contou Omitoloji, foi necessária a persistência dos

⁷⁵ Em sua tese, Rosa Lúcia Correia (2016, p. 116), com base no depoimento da militante antirracista alagoana Vanda Machado, cita as presenças na Serra de Abdias do Nascimento, Lélia González, Abigail Páscoal, Januário Garcia, Vovô, Apolônio, Inazete Pereira, Telma Chase, Zumbi, Carlão, Mãe Hilda, Zezito Araújo, Marcelino Dantas, Edialeda, Helena Theodoro, Olympio Serra, Carlos Moura, Ordep serra.

⁷⁶ Como já sugeri na referência 67, Rosa Correia (2016, p. 117) argumenta, com base em documentos do Neabi/UFAL e informações dos moradores da Serra da Barriga, que a subida a Serra se deu após os anos 1980, ainda que a data para a militante alagoana Vanda Machado, seja final dos anos de 1970. Contudo, registros do Neabi/UFAL mostram que em 1981 o Movimento Negro fincou a pedra fundamental do monumento em homenagem aos guerreiros do quilombo, com o apoio da Prefeitura de União dos Palmares, deu-se a (retomada da Serra da Barriga).

terreiros, tendo em vista a falta de compreensão dos participantes do movimento negro acerca das religiosidades afro. O distanciamento físico e intelectual do movimento negro alagoano sobre o mundo dos terreiros era propiciado, sobretudo, pela associação dos membros do movimento negro com a igreja católica.

Em resultado, primeiramente ficou responsável pelas cerimônias rituais na Serra José Benedito Marciel, um dos mais velhos pais de santo do estado, atualmente com cerca de 90 anos. O babalorixá foi um dos fundadores, no ano de 1957, da Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas e atualmente preside a instituição. Posteriormente, após mãe Hilda e pai Marciel, Omitoloji assumiu as cerimônias na Serra.

Em seu segundo ano como liderança, Omitoloji procurou aglutinar o máximo de terreiros possíveis, não apenas na organização, mas na participação anual do rito, momento no qual se juntam pais e mães de santo das nações ketu, angola, jêje, umbanda e outras. Em uma conversa comigo, babá Omitoloji lembrou com satisfação que a primeira vez em que liderou os rituais aos ancestrais na Serra foi justamente na primeira visita do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva⁷⁷ ao local. Apesar das restrições exigidas pela presença do presidente, o encontro pessoal serviu ao fortalecimento ideológico não apenas do babalorixá, mas de outros pais e mães de santo e suas casas na perspectiva de reconhecimento, valorização e proteção da cultura e tradições afro-religiosas.

Tal reconhecimento foi atestado nos anos subsequentes, quando passaram a subida da Serra cerca de 30 vans, cada uma com representantes de duas casas, escolhidos pelos pais e mães de santo dos respectivos terreiros. No total, cerca de 60 a 70 casas de umbanda e candomblé, tanto de Maceió quanto dos interiores, são representadas na celebração de suas ancestralidades durante a madrugada do 20 de novembro de cada ano. Essas mobilizações, obviamente, não aconteceram nem acontecem apenas em Alagoas, mas no Brasil e no mundo. São tentativas históricas de elaborar outras versões mais justas e próximas das experiências religiosas afro-brasileiras e dos empreendimentos múltiplos levantados socialmente por nossos ancestrais.

Nesse sentido, pisar na Serra, se apropriar de suas histórias e passar a render homenagens aos seus ex-moradores e moradoras, nossos ancestrais, aparecem entre os terreiros como ferramenta de formação ancestral não apenas entre suas comunidades, pois o momento é publicizado de forma positiva, via TV aberta local e nacional, em rádios e outros

⁷⁷ Importante destacar ainda que Lula foi o primeiro presidente brasileiro a visitar a Serra da Barriga. Na ocasião foi determinada maior restrição de acesso, cancelamento de uso de fogos de artifícios para comemorar a data, além da presença do exército alagoano e da segurança do presidente.

meios. Assim, a celebração ao egum no 20 de novembro ampliou o leque de ancestrais homenageados pelos religiosos e torna evidente a confluência entre política, ações afirmativas e a religiosidade, resultando em práticas consistentes com princípios cosmológicos caros às formações religiosas afro-alagoanas. Em consequência, a relevância do território da Serra e dos ancestrais, estes últimos permanentes moradores dali, não têm se restringido apenas aos afro-religiosos alagoanos.

Certo dia, a Gaiaku⁷⁸ das Alagoas, Yá Binan, contou-me que, de forma repentina, recebeu o telefonema da esposa de Abdias do Nascimento. Ela ligava para comunicar o desejo de enterrar na Serra parte das cinzas do grande intelectual e ativista, mas julgava como condição indispensável que mãe Mirian fosse a yalorixá a presidir a cerimônia. Dias depois de acordarem como seria a ritualística, mãe Mirian subiu a Serra onde presidiu o ritual de enterro das cinzas. O retorno definitivo de Abdias junto aos seus ancestrais no território da Serra rende profundo orgulho aos religiosos, especialmente aos mais velhos que estiveram ao seu lado em diferentes momentos subindo a Serra, mas não apenas. Foi somente através de longa conversa com mãe Mirian que fiquei sabendo do enterro de parte das cinzas de Abdias na Serra, e foi com babá Omitoloji que visitei em 2018 o local da Serra onde faz morada parte de Abdias do Nascimento.

No 20 de novembro de 2018, quando fui levada por babá Omitoloji para visitar o local onde moram as cinzas de Abdias, fui autorizada a assistir ao ritual que homenageia anualmente os ancestrais da Serra. A cerimônia deve ocorrer, preferencialmente, antes do aparecimento dos primeiros raios do sol do dia e presta homenagem igualmente a Exu, assim como acontece sempre nas festividades públicas e nos ritos privados do candomblé, além de ser uma cerimônia que reverência o egum de Zumbi.

Babá Omitoloji, que é um dos pais de santo responsáveis pela organização do ebó arriado anualmente, defende que a festa é, acima de tudo, um pedido de licença para entrada e permanência dos diversos terreiros alagoanos no território sagrado da Serra da Barriga. Por sua vez, na perspectiva de um dos egbomes de sua casa, a subida a Serra trata mais da felicidade e satisfação dos religiosos em terem a oportunidade de se apresentar e transitar publicamente. Vestidos a caráter, usando suas melhores roupas brancas, como é da etiqueta das festas dos terreiros, esse momento destacaria maior liberdade de expressar parte do que se é em termos religioso e social. O que não deixa de ser parte da herança ancestral, ainda que

⁷⁸ Cargo dedicado exclusivamente as mulheres de candomblé jêje, o mesmo que yalorixá.

não se possa restringir os ritos da madrugada e a própria festa pública do 20 de novembro apenas ao aspecto da ancestralidade.

Figura 25 – Religiosos da Casa de Iemanjá na cerimônia para os ancestrais



Fonte: Axé Pratygy (2020).

Todavia, seguindo a linha de pensamento entre os dois argumentos, acredito que o compromisso anual para elaboração do grande ebó se relaciona fortemente ao aspecto ancestral na medida em que há uma luta histórica para existência e permanência dos cultos afro, o que implica o trabalho e as agências humanas e não humanas neste intuito. Assim, a altivez em poder estar publicamente portando indumentárias rituais e vestes brancas se impõe como entendimento e retorno à luta empreendida pelos anteriores no culto e nos movimentos negros.

É, sobretudo, a partir do planejamento dessa comemoração que se inicia o fortalecimento das comunidades, o que se dá através da obrigatoriedade do contato e certo relacionamento dos terreiros para a preparação da cerimônia. Inicialmente, boa parte das comunidades de axé de Maceió precisam se reunir para planejar e dividir quais as comidas e os materiais que cada terreiro deverá providenciar, comprar e preparar para compor o grande ebó.

Desde esse momento, precisam empenhar uma energia conjunta de várias casas e pessoas de diferentes posições hierárquicas dos terreiros para organizar o ritual. É nesse ensejo também que outros assuntos podem ser tratados entre os líderes das casas, ogãs e os filhos e as filhas que são autorizados pelos babalorixás e yalorixás a tomarem iniciativa na ajuda. Contudo, ainda que a organização imponha reuniões e contatos entre os diferentes

religiosos, isso não significa, que nesses encontros não aflorem divergências e conflitos entre os terreiros.

Após descrever um panorama mais geral sobre a historicidade do ebó aos ancestrais e quais as pessoas e instituições envolvidas, a seguir descrevo a minha primeira subida à Serra, na madrugada do 20 de novembro. Na descrição abaixo, procuro destacar como consegui ser autorizada a subir na madrugada, quem dirigiu o ritual naquele ano e trago às leitoras um pouco do que me foi possível enxergar no ritual, além de seus significados para os religiosos.

4.3 SUBINDO A SERRA NA MADRUGADA DO 20 DE NOVEMBRO

A possibilidade de subir a Serra na madrugada junto aos religiosos me foi apresentada, mais uma vez, pelo colega sociólogo e também iaô descendente do Posú Betá. Fomos autorizados porque subiríamos não apenas com o iaô, mas, principalmente, porque estaria conosco um dos pais de santo que pertence a uma das casas que comanda a cerimônia e dela participaria.

Destaco a questão porque não é qualquer carro que está autorizado a subir a Serra nessa data, menos ainda durante a madrugada. Há um limite de vagas e restrições de acesso para estacionamento de automóveis, o que exige de forma antecipada uma lista de identificação com os carros, vans ou ônibus que poderão acessar o local, tendo preferência os veículos que transportam as famílias religiosas, além dos carros oficiais dos governos estadual e federal, que têm espaços prioritários no local da cerimônia.

Eu estava muito animada e ansiosa em participar ou presenciar o ritual, enquanto pesquisadora e alguém que não é iniciada. Saímos de Maceió no dia 19 de novembro, por volta das 16h ou 17h, eu, a colega que nos deu carona e também nos acompanharia na subida, o iaô, o pai de santo e outro pesquisador, este último também carioca e filho de santo de um terreiro no Rio de Janeiro.

De modo antecipado, eu havia conseguido a casa de outro amigo sociólogo para que nós quatro ficássemos hospedados, enquanto ele estaria fora da cidade com a família naquele final de semana. Seria o nosso ponto de apoio para tomar banho e descansar antes de sairmos na madrugada. Chegamos no município de União dos Palmares, que fica a cerca de 60km de Maceió, entre 18h e 19h. Demoramos um pouco mais porque paramos para abastecer o carro, comprar lanches e foi preciso um certo tempo até encontrar o endereço do condomínio onde nos hospedaríamos. Chegamos na casa, deixamos as mochilas e saímos para jantar. Ao entrar

no restaurante que nos foi indicado, encontramos outro colega pesquisador do Rio de Janeiro e nos juntamos ainda a outras pessoas de santo que estavam na cidade para subir a Serra.

Apesar da maior parte das pessoas religiosas só chegarem de fato um pouco antes do ritual, já na madrugada, e irem direto para a Serra, acontece de alguns religiosos de outros estados ou pesquisadores aparecerem na cidade antes do ritual e ficar ali mais alguns dias para conhecer melhor a história local. Além das comunidades que chegam de diferentes bairros de Maceió, presenciamos mais tarde outros terreiros do interior do estado que se juntaram à cerimônia.

Jantamos com o pesquisador carioca, professor da Universidade Federal Fluminense e outros colegas pesquisadores que o acompanhavam naquele momento. Na oportunidade, conversamos sobre minha pesquisa e, mais uma vez, fui levada a observar e considerar a relação e importância da ancestralidade quando do evento da morte. E como disse o professor, minha presença no rito que logo aconteceria possivelmente me traria melhor compreensão dos significados sobre a continuidade dos cultos afro-brasileiros e as homenagens aos mortos.

Após ouvir o professor, concordei e argumentei ser aquela minha compreensão: as homenagens aos destacados eguns, especialmente, contribuem na sustentação das religiosidades afro. Porque, assim como acontece com os mortos, os rituais aos eguns impõem relações, contatos e cuidados constantes, mesmo entre pessoas não religiosas. Dessa forma, são protetores e aconselhadores dos vivos, mas exigem atenção, reverência, contatos, contratos e, muitas vezes, a promoção de relações e envolvimento com pessoas que não são de axé. Mas, ainda que sejam energias que transitam entre trazer aos vivos proteção, orientação e coisas boas, podem igualmente propiciar desarranjos, tabus e mesmo doenças.

O professor, após me ouvir, focou sua atenção em fazer perguntas e conversar demoradamente com o pai de santo que estava em nossa companhia. Fiquei observando, escrevi algumas observações no telefone e continuei ouvindo a conversa dos dois, que tratavam das mudanças que acontecem no dia a dia nos terreiros de Maceió. Mudanças exemplificadas, aliás, com a própria trajetória do babalorixá, que fez santo em uma casa e tempos depois foi ser cuidado em uma das primeiras casas jêjes do estado.

De repente, fomos interrompidos pelo pai de santo avisando que deveríamos ir embora, descansar um pouco, porque ele pretendia sair para a Serra antes das 3h da manhã. Seguimos para descansar, como determinado pelo babalorixá. Eu, como anfitriã da casa naquela ocasião, disse para o babalorixá dormir comigo no quarto de casal, onde tínhamos um banheiro particular. Encaminhei os outros colegas ao quarto das filhas do dono da casa e quem quisesse também, poderia ficar no sofá e na sala.

Acordei com o barulho que vinha da sala, enquanto o pai de santo já estava todo de branco e quase pronto para sair. Ele me olhou e disse: “vamos lá?”. Os outros estavam ainda se preparando. A colega que nos deu a carona estava no banho e os outros dois se vestindo. Encaminhei-me para o banho ligeiramente e, minutos depois, já estávamos todos vestidos de branco, arrumados e prontos para sair. Eu sentia muito cansaço e sono, pois se tratava de mais uma semana de campo intenso. E o maior esgotamento de energia viria ao final do dia⁷⁹, depois de muito sol e de caminhar de um lado para o outro acompanhando os diferentes momentos nos rituais públicos.

Saímos de casa enquanto toda a cidade, ou quase toda, dormia. Quando chegamos na estrada de terra, acesso para a Serra, avistamos uma van na nossa frente e outras se aproximando. O pai de santo nos alertou que certamente devia se tratar do pessoal de Maceió chegando. Passamos por duas fiscalizações na estrada de chão batido e fomos parados apenas uma vez. Falamos rapidamente com o segurança, nos apresentamos e seguimos. Nesse momento, o babalorixá se apresentou como autoridade e falou que pertencia à casa de Mãe Mirian, o que garantiu nossa rápida autorização de continuar a subida.

Ao chegarmos à Serra da Barriga, avistamos de longe uma multidão de homens, mulheres, jovens e anciãos já presentes. Uma grande multidão de branco se destacava na escuridão da madrugada. Depois de cumprimentar alguns religiosos conhecidos, fui falar com Omitoloji e pouco depois com mãe Mirian. O pai de santo com quem eu estava foi se juntar aos irmãos e irmãs da casa Posú Betá, enquanto me dispersei entre os presentes com quem poderia conversar.

Tempos depois de nossa chegada, eu conversava com Omitoloji e um dos ogãs de sua casa se aproximou dele e disse que precisavam começar o ritual, apontando para o céu e mostrando o escurecer que se esvaía. Ele foi se dirigindo para o local do ritual, onde tem uma grande árvore do tipo gameleira/iroko, e gritou aos demais que se apressassem porque já estava tarde e não deveriam demorar. Aos poucos todos foram seguindo o ogã da Casa de Iemanjá, que junto ao seu babalorixá comandaria o ritual.

De modo estratégico, os religiosos mais velhos circundaram a árvore mais proximamente, deixando os jovens atrás e eu ainda mais para trás, o que demandou me esticar

⁷⁹ Após o almoço, eu ainda deveria participar de uma mesa sobre racismo e questões políticas ao lado do professor e pesquisador da Universidade Federal Fluminense Júlio Tavares (com quem havia encontrado na noite anterior), o historiador e ogã alagoano Kleber Araújo e o psicólogo baiano antirracista Valter Damata, em atividade promovida pela Fundação Palmares. Contudo, a mesa foi cancelada porque as autoridades políticas atrasaram sua chegada no evento e só discursaram para os presentes no horário que aconteceria a mesa.

quase até a ponta dos dedos para observar e saber o que estava acontecendo. De onde me foi possível observar, ouvia Omitoloji cantando e alguns dos seus filhos e filhas de santo ali presentes o acompanhando, assim como os integrantes de diferentes terreiros que sabiam cantar em iorubá junto com ele. Aos poucos, ele foi chamando cada pessoa das casas responsáveis por cada parte ou item do grande ebó. Quando a pessoa demorava, ele chamava a atenção: “cadê fulano, gente? Vamos, tragam a parte que você ficou de preparar”.

O ritual da madrugada em homenagem aos ancestrais, assim como acontece nos terreiros, se iniciou cantando e alimentando Exu. Depois disso, fizeram a abertura da cerimônia, cantando e louvando aos orixás, momento em que mãe Mirian, convidada por Omitoloji, se aproximou para auxiliar no comando. Com sequências definidas, os cânticos pretendiam inicialmente evocar os ancestrais com quem desejavam se conectar naquele momento. Os cânticos seguintes eram de agradecimentos e, por fim, cantou-se para a retirada e para que os ancestrais aceitassem a humilde oferenda, retribuindo com um dia tranquilo.

Babá Omitoloji definiu o dia como “uma grande kizomba”, festa, alegria e reunião comemorativa entre diferentes nações religiosas. Um momento de grande confraternização entre as casas e a oportunidade de reencontrar com religiosos que, muitas vezes, só se encontram a cada ano e exclusivamente naquela ocasião. Enquanto cantavam, iam arriando as comidas secas e brancas que compõem o grande ebó no pé da árvore. Na ocasião, também ofertam o acarajé para Iansã, na busca por elevação espiritual dos mortos, ancestrais e os outros que se encontram vinculados ao território da Serra.

Em seguida se dirigiram a outra árvore, mais à frente da primeira, no sentido do final do terreno, para arriar outros alimentos. Após arriar os alimentos aos pés da segunda árvore, Omitoloji convidou mãe Mirian a vir a frente puxar uma cantiga também. A yalorixá prontamente aceitou e o fez. Na sequência, o babalorixá que presidia a cerimônia convidou insistentemente outros pais e mães de santo ali presentes a virem cantar e compartilhar seus conhecimentos com os demais. Ele pedia para que viessem cantar em suas línguas litúrgicas ou cantar os cânticos conforme conhecessem, pois era o momento de participar, dividindo e demonstrando publicamente seus modos de saber e fazer as religiosidades afro naquele território alagoano.

Contudo, a adesão ao chamado do babalorixá foi baixíssima. Apenas um ou outro pai ou mãe de santo se sentiu mobilizado a ir à frente de todos os presentes cantar na língua de seu culto. Mesmo os que não foram ficaram naquele momento dentro do meu campo de visão, e eu conseguia agora enxergá-los melhor, cantando e dançando com seus filhos e filhas que ali se encontravam no pequeno espaço que dividiam com outras casas. Avistei um dos pais de

santo de um terreiro nagô, ao fundo da multidão, no lado direito, cantando e dançando vagorosamente, pois era espremido pela multidão que tentava aproximar seus corpos e olhares para o rito que se desenrolava.

Ao final, Omitoloji gritou para alguém trazer mais um dos alimentos do ebó, pediu rapidez e perguntava quem foi a pessoa ou casa que ficou responsável. Rapidamente chegou um dos ogãs do Posú Betá, aproximando o saco gigante cheio de pipocas. Passaram a lançar as pipocas, tanto o babalorixá quanto o ogã, sobre os presentes e também em oferta a Obaluaê. Nesse momento, Omitoloji se esticava para alcançar todas as pessoas que estavam mais afastadas ou posicionadas distante dele. Este último alimento ofertado é igualmente primordial porque, ao mesmo tempo em que é ofertado a Obaluaê, serviria para a limpeza energética de cada um dos viventes que se encontravam ali, seja realizando a cerimônia, sejam compartilhando do momento sagrado ou apenas assistindo ao ritual.

Figura 26 – Alimentos arriados no pé de uma árvore, fotografia de Sandreana Melo



Fonte: Arquivo pessoal de Sandreana de Melo (2012). Uso autorizado pela fotógrafa.

Porém, o ritual não acaba no lançamento das pipocas de Obaluaê para a limpeza dos corpos dos presentes. Mesmo depois da importante limpeza e reverência ao orixá, é preciso que se consulte os búzios para saber se os ancestrais e eguns aceitaram as homenagens e estão satisfeitos ou se desejam algo mais dos viventes. O momento de consulta ao ifá não acontece apenas para orientar os ritos religiosos e se comunicar com os ancestrais e eguns. É através da comunicação dos búzios que se passam informações e diretrizes aos gestores que se encontram responsáveis pela organização do 20 de novembro naquele momento.

Finalizada a homenagem aos ancestrais e ao egum de Zumbi, depois de arriar os alimentos na terra e aos pés das árvores, todos se dirigem ao lago, na parte do Platô do Parque Memorial, para ofertar flores às águas. Essa parte do rito é bem mais recente do que a anterior, surgiu décadas depois do tradicional rito no qual se arriam alimentos para os ancestrais. Na lagoa, cantam para Iemanjá, Oxum, Nanã, Iiewa, Obá, Bessen e demais orixás. Na sequência, apenas flores são ofertadas aos orixás. Todavia, antes de lançar as flores no lago, o babalorixá, acompanhados pelos seus filhos e filhas de santo, assim como por outros religiosos que acompanham o cortejo até o lago, cantam e dançam para louvar cada um dos orixás. E, apesar de ser este um momento mais rápido que o anterior no qual se refere aos ancestrais, são convidados pais e mães de santo que desejem puxar uma cantiga de orixá.

Figura 27 – Babá Omitoloji e seus filhos de santo na segunda parte do ritual



Fonte: Axé Pratygy (2020).

Esse grande ebó, antigamente, era feito aos pés de uma jaqueira, por trás de onde é hoje o Palácio Real. Mas, no momento de construção do Parque Memorial na Serra, babá Omitoloji, mãe Mirian, Paulo da federação dos cultos umbandistas e outros religiosos consultaram os búzios para saber qual o local mais adequado. Quando perguntaram ao odú da terra onde deveriam continuar a realizar as homenagens aos ancestrais, foi apontado o novo local para arriar as oferendas aos ancestrais, lugar no qual se realiza até hoje.

Não apenas o local de arriar os alimentos aos ancestrais sofreu mudanças, o próprio tipo de alimento oferecido ali também. Antigamente ainda se ofertavam a sacralização (e o sangue) dos animais aos ancestrais. Mas depois de várias conversas entre alguns dos mais

velhos no culto e maior reflexão, me disse Omitoloji, ficou decidido que toda a sacralização animal seria feita um ou dois dias antes nos terreiros, sendo autorizado na Serra apenas a sacralização de uma galinha para Exu.

Não posso confirmar que todas as casas que sobem a Serra realizam, de modo antecipado, a sacralização animal para os ancestrais daquele território sagrado, até porque isso significa custos financeiros adicionais para as casas. É certo apenas afirmar que existe essa responsabilidade na Casa de Iemanjá e, talvez, na própria casa de mãe Mirian, tendo em vista o envolvimento e engajamento anual da yalorixá na cerimônia ao egum de Zumbi. Assim, os alimentos que eram ofertados e sacralizados no momento ritual para Iansã, eguns machos e eguns fêmeas, como o casal de frango branco que eram destinados para os eguns, foram suspensos.

Todavia, todas as pessoas de axé devem estar de corpo limpo, vestidas a rigor, como presenciei em 2018, com seus trajes brancos, usando contra egun e banhados com o banho de amaci. Seguir rigorosamente as observações acima é indispensável para garantir um ritual odara, ou um ritual bom, tranquilo e sem interrupções indesejáveis. Afinal, não se trata de uma festa profana, mas uma festa sagrada cuja desatenção em qualquer aspecto pode levar ao erro e tudo o mais poderá desandar.

A decisão de não sacralizar animais na Serra foi tomada em respeito tanto ao território, por ter sido espaço onde já se derramou muito sangue, quanto pelos ancestrais que não precisariam receber ali e nem ser evocados através de oferendas com sangue. Desse modo, ofertar comidas secas é a homenagem mais adequada para agradar e garantir que as coisas fluam e caminhem melhor, justificou babá Omitoloji. Aqui, verificamos como os cuidados com os ancestrais está mais uma vez ligado aos cuidados com a terra, território no qual se desenvolveram historicamente guerras e conflitos, mas igualmente uma sociedade negra livre e independente.

Por ser inadequado sacralizar animais aos mortos e ancestrais da Serra no próprio território, a Casa de Iemanjá utiliza, mais uma vez, o espaço do quarto balé para lembrar e alimentar os ancestrais e eguns da Serra da Barriga. As explicações parecem nos sugerir, novamente, um trânsito das entidades — da Serra ao balé —, bem como a promoção de contatos — com o balé e os seus moradores — em decorrência da cerimônia ao egum de Zumbi e de demais ancestrais.

Como descrito até aqui, a organização e efetivação do rito tem promovido, ao longo de décadas, contatos (entre os afro-religiosos de Alagoas e entre estes e o movimento negro local, assim como entre os primeiros e outros agentes), rupturas (o questionamento da

presença da yalorixá baiana e o afastamento do grande ebó por parte de alguns pais e mães de santo) e dinâmicas no formato da própria cerimônia (mudança de animais sacralizados para ofertar comidas secas e as tentativas de cada ano aglutinar maior número de líderes afro-religiosos do estado).

A forte relação de pessoas negras com seus territórios é uma herança ancestral também verificada em muitos países africanos. Um desses exemplos é apresentado na pesquisa de campo feita em Kwazulu-Natal, África do Sul, pela antropóloga Antonádia Borges (2011). A etnografia tratou dos conflitos em torno das terras na África do Sul e seus dados dizem respeito não apenas ao direito das populações negras aos seus territórios históricos para viver e cultivar suas existências materiais, mas também os reivindica como o lugar apropriado para seus mortos. Fazer os funerais e permanecer morto nesses territórios, recebendo os ritos necessários, se refere ainda a relações entre os negros vivos e os seus mortos e ancestrais. Um dos casos relatados pela pesquisadora é a morte da esposa de Mangaliso, um motorista de van e líder popular do Movimento do Povo Sem Terra (LPM), que transcrevo a seguir:

Mangaliso recordava de eventos envolvendo a morte porque se via as voltas com um ritual muito delicado com a morte de sua esposa em 1995 em um acidente de taxi. E a partir disto, passou por várias rupturas na vida que levava ao lado da esposa. Ele deixou de trabalhar em empregos urbanos, como taxista, deixou de morar nas locacion e mudou-se com as filhas para a área rural onde seu pai vivera. Ele recordava-se do mal estar que sentira no dia do falecimento de sua esposa e somente entendeu o sentimento de angústia crescente quando recebeu o telefonema, podendo dar nome ao sentimento que o torturava. Antes disso, a angústia crescia e ele não sabia a razão. Na ocasião, como acontecia em todo o país, após a morte o corpo aguarda normalmente uma semana (ficando nas casas funerárias especializadas), até a sexta-feira seguinte ao falecimento, quando começa o velório propriamente dito: a noite de vigília seguida do enterro no sábado e das celebrações ao longo do fim de semana.

No final de 2006 um vizinho de Mangaliso veio lhe dizer que havia recebido Sesi, a esposa dele, em sonhos. Nos sonhos a morta relatava que os procedimentos do enterro e rituais funerários não haviam sido suficientes para conduzi-la de seu local de morte ao túmulo. Embora seus restos mortais estivessem juntos aos restos mortais dos parentes de Mangaliso – apesar de todas as retaliações dos fazendeiros donos da terra aonde ficam suas casas e curral – ela vagava em um entre mundo. A razão pela qual – passados mais de dez anos – continuava inquieta. Mangaliso precisava, portanto, reconduzir, por meio de um ritual preciso, sua esposa de “volta a casa”, lugar que lhe era de direito (BORGES, 2011, p. 223-224).

É interessante notar, assim como pretendi demonstrar nesta tese, que Borges se refere à morta ainda como a esposa de Mangaliso, demonstrando a contínua relação daquele que morre com os vivos com quem estabeleceram determinados vínculos ainda em vida. Como já afirmei antes, o fenômeno da morte, à parte sua complexidade e delicadeza, não elimina

relações estabelecidas em vida; antes, pode potencializar compromissos e alianças. Esta foi a necessidade do Sr. Mangaliso ao encaminhar sua (ainda) esposa ao lugar (território) devido após a morte.

Os conflitos na África do Sul entre os fazendeiros brancos, donos das terras, e as pessoas negras que moram e trabalham ou já trabalharam nessas terras, que não lhes pertencem legalmente, encontram no evento da morte ensejo de mobilizações. Tratam-se de conflitos fundiários amparados pela legislação do *apartheid* que, a partir da morte de pessoas negras, mobiliza a comunidade de cor ao direito de enterrar seus mortos nos territórios aos quais se vinculam historicamente.

Desse modo, enterrar seus mortos e render visitas e homenagens sempre que preciso exige dos negros e negras viventes se organizar politicamente por seus territórios. Isso se deu, inclusive, no caso do enterro dos mortos que foram expulsos dessas fazendas e realocados à força quando vivos, mas, por intermédio de movimentações, conseguiram ser enterrados junto aos seus familiares e ancestrais.

Conforme acontece nos exemplos que descrevi acerca do meu campo, uma terceira pessoa (ou mais pessoas) pode ser envolvida nas necessidades e súplicas do morto. Assim como ocorreram inúmeras vezes nos terreiros, outras pessoas e seres não humanos são enredados, enquanto mediadores ou agenciadores, na trama relacional que se desenvolve a partir da morte. Isso sempre com o intuito de atender aos desejos e pedidos dos mortos, eguns ou seus ancestrais, pois quem morre, argumenta a antropóloga (BORGES, 2011, p. 224): “mesmo que não se torne um ancestral, precisa ser recebido pelos ancestrais.

Do mesmo modo como os ancestrais pode ter um papel benfazejo na vida dos vivos, também pode ter na vida daqueles que falecem”. E o contrário pode igualmente acontecer. Os vivos que comparecem ao funeral — levando os seus presentes, como cobertores e esteiras para as famílias, ou contribuindo com alimentos para cozinhar ou algum dinheiro para as despesas — podem ajudar no percurso *post mortem* da pessoa falecida, tanto no dia do enterro quanto nos rituais que se seguem.

No período em que Antonádia Borges realizou a pesquisa na África do Sul, os enterros precisavam de uma semana para velar e enterrar o defunto. A justificativa era a importância de esperar a chegada de amigos e familiares do morto para o funeral. E caso os vivos atuem de modo negligente ou com desatenção proposital com os mortos, podem ser submetidos a processos degenerativos que atingem não apenas os vivos, mas alcançam os familiares, os mortos e mesmo os ancestrais.

No exemplo anterior, do mesmo modo que os terreiros com os quais fiz pesquisa, a morte exige atenção e cuidados dos viventes, sob pena de atrapalhar a travessia de quem morre. Os cuidados funcionam também como precaução simultânea aos familiares e amigos do morto, assim como para evitar intercorrências no mundo dos mortos entre eguns e ancestrais, estes últimos moradores anteriores do mundo dos mortos e os responsáveis por receber os que acabam de atravessar a dimensão. Por tais questões, é preferível aguardar o tempo necessário para aglutinar os amigos e familiares do morto, do mesmo modo que é imprescindível observar e atuar para execução de todos os procedimentos rituais.

Esses tabus e observações são igualmente citados e cuidadosamente elaborados entre os religiosos de candomblé no Brasil. Pois, como descrevi no capítulo 2 desta tese, são sérias as consequências de um rito funerário malsucedido de um afro-religioso na vida dos vivos. Foi o caso do filho de santo de Xangô, o morto, que chegou à Casa de Iemanjá por intermédio da família carnal para refazer ou completar os ritos funerários já iniciados pelo babalorixá do morto.

É no enredo que vai se desenhando em cada terreiro, quando acontece a visita de Ikú, que a morte vai também produzindo vida, axé. A produção e promoção de novos e a reconexão de velhos vínculos já existentes é a ferramenta da morte (e do morto) para “costurar”: territórios, ancestralidade, entidades diversas, comunidade religiosa, algumas pessoas de fora da comunidade que podem ser convidadas ou pressionadas a se relacionar com o morto, a morte e algum terreiro. É a morte que, ao transformar a pessoa de axé em morto/morta e, posteriormente, em ancestral ou egum de destaque, vai produzir caminhos de referência e continuidade religiosa na casa da qual o morto continua sendo parte, ou ainda pode vir a ser parte mesmo depois de morto.

Nesse ponto, como exemplo, mais uma vez me refiro ao Xangô do morto que pediu para não ser despachado e, por isso, continua vivendo na Casa de Iemanjá. Em consequência, à medida que Xangô é alimentado, cuidado e saudado, existe também, em algum grau, uma relação que se estende ao morto, filho de santo de Xangô. Dessa forma, passado os ritos funerários e após ser recebido no mundo dos mortos, a dimensão de ser e estar do iniciado passa por profundas transformações, dada sua passagem de dimensão.

Essa mudança colabora na sua nova perspectiva de (continuar) Ser-Sendo parte de sua comunidade. Por isso, tem a propriedade e competência de interferir, caso julgue necessário, e impor tabus e regras aos viventes com os quais se relaciona após passar do aiyê ao orún. Isso porque caberá ainda aos noviços cuidar e homenagear seus mortos e ancestrais, tendo em vista

ser a partir destes últimos que se forma uma pessoa no candomblé, múltipla e composta de elementos materiais e imateriais (GOLDMAN, 2005, p. 9).

Nas últimas sessões, mas não apenas nelas, tentei demonstrar como os eguns são energias que podem trabalhar para o equilíbrio e a proteção ao cuidar da sua família carnal e da comunidade de axé da qual é parte. Contudo, sempre lembrando que, assim como a morte, a relação que se estabelece entre vivos e eguns (ou os vivos e os mortos) dentro dos terreiros requer cautelas e atenção.

Todavia, minhas últimas descrições de eventos ocorridos no meu campo destacam a permanência do morto entre os vivos, propiciando vivacidade e promoção de axé nas comunidades. Através das dinâmicas propiciadas pelo evento da morte, procurei apresentar como as proibições em torno do morto e do egum são negociáveis, em vista da necessidade de cuidá-los e homenageá-los, assim como os ancestrais. Ademais, a abertura ao contato com esses seres e as necessárias relações estabelecidas com mortos e eguns nos terreiros, são, a princípio, base fundamental para o acontecimento cotidiano da própria religiosidade.

Como exemplifiquei, as variadas modalidades de energia (positivo, negativo) dos eguns e dos mortos permitem que diferentes pessoas sejam convidadas e autorizadas a se relacionarem com estes seres, pois essas associações entre vivos e seres diversos constituem condições primordiais para a continuidade dos diversos cultos e rituais do candomblé. Do mesmo modo, a observação sobre a qualidade de conselheiros e protetores características dos mortos e eguns leva ao melhor entendimento das pluripotencialidades desses seres que compõem os terreiros.

É no sentido de verificar essas modalidades distintas de funções e das relações entre os mortos e vivos no candomblé que trago a seguir a experiência de uma mulher nos cuidados com os mortos. Nesse sentido, a literatura tradicional que trata dos rituais funerários no candomblé brasileiro (CORRÊA, 2006; CRUZ, 1995; SANTOS, 2008; MACHADO, 2013a, 2013b, 2014), convergem com as explicações que ouvi em campo acerca da proibição de mulheres em espaços e cerimônias dedicadas aos mortos. Por esse motivo, a priori, não há possibilidade das mulheres se relacionarem ou terem grandes poderes e domínios sobre o culto dos eguns.

Mas, diferentemente do tradicional interdito sobre a presença das mulheres nos rituais funerários e nas associações com os mortos, a trajetória de mãe Mirian permite perceber como se dão esses contatos, quais as delimitações e procedimentos para manter a abertura das conexões. Isto porque, como muitas outras questões no terreiro, o fazer cotidiano impõe aos

religiosos e à própria estrutura do culto, dinâmicas e fissuras fundamentais na continuidade das casas.

Esse é o caso da Gayaku alagoana, mãe Mirian, que apesar de não ter tido permissão de assentar balé em sua casa, sendo uma mulher, é a liderança máxima do seu terreiro e encontrou formas apropriadas de cultuar os mortos e eguns da sua comunidade. Baseando-se nos ensinamentos de seu babalorixá e entre acordos com ancestrais, orixás e outras entidades, demonstrou seu orgulho e a perspicácia desenvolvida para se relacionar com os seus ancestrais, mortos e eguns enquanto uma mulher de axé, mesmo sem a morada física e “necessária” destes últimos e dos mortos.

CAPÍTULO 5
ENTRE FISSURAS E LIMITES:
A RELAÇÃO ENTRE MULHERES E OS MORTOS NO CANDOMBLÉ

Este capítulo pretende dar continuidade às experiências nas quais humanos e mortos, ou humanos e ancestrais, entram em relação no candomblé. Interesso-me especialmente pelas concessões nas ligações entre as mulheres e os mortos, mas não necessariamente entre as mulheres de axé e os eguns. Como já venho apontando desde o capítulo 1, mortos e eguns se apresentam nos terreiros e desempenham funções que não se reduzem aos aspectos de perigo e negatividade desses seres. Pelo contrário, suas pluripotencialidades, permitem perceber seu prestígio e autoridade na hierarquia dos terreiros e na prosperidade dos rituais.

Levando em conta que nas religiões afro-brasileiras “os mortos sejam considerados familiares [...], fazem parte das redes de cuidado, companhia e lembrança” (AHLERT, 2014, p. 11), se torna compreensível a autorização de algumas mulheres se relacionarem com a morte e os mortos. Por tais razões, não só é possível como é desejável encontrar mulheres autorizadas e ensinadas a se relacionar com os mortos.

E não apenas porque os mortos de sua comunidade, ou os que nelas chegam, sejam parte de sua família de axé, mas igualmente e como já argumentei antes, porque a construção da pessoa de axé requer e se sobrepõe aos contatos com essas delicadas energias. Do mesmo modo, a ocorrência dessas relações é essencial nas atividades diárias das casas, como demonstra potencialmente a pesquisa de Barros (2020, p. 182) ao afirmar que:

O grupo de mulheres alicerça a existência das casas não apenas por um envolvimento prático, mas também por estarem imbuídas da sensibilização no ‘viver com’ os espíritos e com os terreiros são capazes de responde-lhes [sic] demandas. Faz-se festa ou obrigação, rituais de importância, e específicos do culto aos ancestrais. Se vivencia, alegria e confraternização, mas, ao mesmo tempo, o contato direto com a morte.

Assim como acontece no culto de babá egum, algumas mulheres no candomblé também precisam se conectar e aprender a lidar com a arriscada energia dos mortos e dos eguns, como requisito da sua permanente construção da pessoa de axé que é “múltipla, plural e expansiva” (ESPÍRITO SANTO, 2010, p. 498). É o caso da yalorixá Mirian em conexão com os seus ancestrais, dos quais tratarei ao longo deste capítulo, imersos numa experiência religiosa que os possibilita “jamais se encontrarem em estado fixo ou imutável, mas antes se nutrindo um do outro [...]” (ESPÍRITO SANTO, 2010, p. 517).

Outro exemplo da associação das mulheres com a morte nas religiões afro-brasileiras, acontece no terecô, presente no Maranhão. Em um dos relatos etnográficos de Ahlert (2014), acerca dos ritos funerários que presenciou em campo, descreve o momento no qual algumas filhas de santo da tenda⁸⁰ na qual Dona Eurides (a morta) era brincante⁸¹ não apenas presenciam esses ritos, mas participam ativamente dele.

Transcrevo abaixo trechos de como se deu a participação dessas mulheres nos cuidados com a morta:

Enquanto cantava, acompanhado de suas filhas de santo e da diretoria de sua casa, o pai de santo cortava, com uma tesoura, os cordões de conta (guias) que pertenceram a Eurides. As miçangas se espalhavam sobre o corpo, ficando dentro do caixão. Duas filhas de santo da casa cortavam saias e blusas brancas, que também pertenceram à brincante falecida, depositando os pedaços sobre o corpo — segundo me disseram, marcando a passagem entre o status de pessoa morta e viva (AHLERT, 2014, p. 16).

Nesse trecho, merece destaque o fato de as filhas de santo aparecerem, durante o momento ritual, ocupando importante posição. Essa relevância é evidenciada em ao menos dois aspectos: 1) serem responsáveis por cortar e depositar no caixão, junto à falecida, pedaços de tecidos provindos das roupas religiosas da brincante e 2) elas se encontram ao lado do pai de santo e da diretoria da casa, figuras que, acredito, possuem maior poder e destaque na hierarquia da organização religiosa afro.

Nessa perspectiva, como já venho insistindo ao longo da tese, o caráter de transformação/transformar e flexibilizar, me parece, é o instrumento primordial quando tratamos da morte e do morto nas religiões afro-brasileiras – ainda que, como muitos estudiosos já demonstraram, esse momento ritual exija a quebra, destruição e o desligamento de objetos e pessoas em relação ao morto.

Contudo, é a ciência religiosa de metamorfosear quem habilita o acesso e o uso dos fundamentos das mulheres nos rituais funerários, processo que lhes possibilita cuidarem dos mortos. Além disso, são elas também as brincantes que recebem tanto os seus encantados quando os encantados de Dona Eurides, que passam para se despedir da falecida.

Essa “visita” se prolonga até o momento de retorno do pai de santo, depois de despachar as roupas e os pertences religiosos da morta e pode significar, levanto a hipótese, a preocupação dos encantados com a despedida de Dona Eurides e a confirmação da realização

⁸⁰ O espaço físico onde acontecem os ritos religiosos.

⁸¹ Expressão que denomina a pessoa que é parte da vida religiosa.

do ritual de morte, essencial para a conclusão da viagem da morta e a futura continuidade da sua comunidade.

No mesmo sentido, sugiro que a exceção nas quais mulheres de axé lidam diretamente com mortos, eguns e ancestrais, diz respeito ao argumento de que “[...] rezar, fazer oferendas, trabalhar, emprestar ou compartilhar o corpo (na relação entre pessoas, pessoas e encantados) é constituir-se a si próprio e tornar pessoas possíveis” (AHLERT, 2014, p. 11). Por isso, escolhi destacar nesta tese os enredos permanentes entre viventes e mortos, mesmo quando acontecem os essenciais desfazimentos dos laços após os ritos funerários.

Assim, inicio meu argumento para “abrir” as portas da trajetória religiosa de uma matriarca do candomblé jejê alagoano, demonstrando como as mães de santo também são ensinadas e autorizadas a ritualizar os seus mortos, bem como cuidar e homenagear os seus ancestrais. No caso do Posú Betá, mesmo sem dispor do importante quarto de balé, ou outro espaço de moradia para os eguns e ancestrais, elaboram caminhos de salvaguardar e manter vínculos diretos com os seus patrimônios imateriais de seres.

5.1 CHEGANDO E SE APRONTANDO NO JÊJE

Figura 28 – Mãe Mirian quando recebeu o prêmio Tia Marcelina⁸² em 2019



Fonte: arquivo da Casa Posú Betá no *Instagram* @posúbetá (2019). Uso autorizado pela instituição.

⁸² O prêmio foi criado em 2016 e é uma iniciativa do governo do Estado de Alagoas, por meio da Secretaria da Mulher e dos Direitos Humanos (SEMUDH), com o objetivo de homenagear destacadas personalidades do Estado que lutam pela igualdade racial.

A trajetória religiosa de mãe Mirian, com terreiro aberto desde 08 de dezembro de 1975, é atravessada pelos fluxos de Maceió (AL) a Salvador (BA), assim como a partir do conhecimento e a sua iniciação na nação jejê. A rigidez verificada no processo de iniciação através do longo período de reclusão e a extensão desses processos aos ogãs e às equedes da sua casa até hoje são características ressaltadas em seu discurso sobre o saber e os modos de aprontar pessoas na religião dos orixás. Uma firmeza que é igualmente demonstrada, como conheceremos mais adiante, ao tratar de suas noções de morte e vida no terreiro, bem como na sua relação e nos cuidados com os mortos.

Apesar de ter herdado o terreiro do marido, suas referências e memórias discursivas transitam entre, primeiramente, o pai de santo que a iniciou na nação jejê e sua primeira mãe de santo (a yalorixá Maria Amélia, de quem tratei no capítulo 2, também feita pelo pai de santo que iniciou mãe Mirian), antes do jejê. Ao rememorar a iniciação de sua primeira mãe de santo alagoana com Manoel Falefá, a yalorixá destaca o espanto que a aparência da iniciada causou ao chegar a Maceió.

Em Salvador, sua mãe de santo foi recolhida num barco de sete pessoas para os ritos de iniciação, cujos procedimentos incluíam girar⁸³, catular⁸⁴, raspar⁸⁵ e pintar⁸⁶. Naquele momento, ela passou a sofrer enorme censura ao chegar na cidade de Maceió, postura vinda tanto dos religiosos de outros terreiros quanto da população em geral que estranharam a (nova) aparência de uma pessoa iniciada na religião afro-brasileira, pois, tratava-se de um formato de iniciação não conhecido na cidade. Apesar disso, a mãe de santo, naquele momento iaô da nação jejê, passou a ensinar outros modos rituais aos filhos de santo, os encaminhando a Salvador para serem feitos e ensinados pelos preceitos de Manoel Falefá.

Manoel Vitorino da Costa, conhecido como Manuel Falefá ou Manuel da Formiga (PARÉS, 2007, p. 253-255), nasceu em Santo Amaro (BA) em 1900 e faleceu em 1980. O depoimento dado por Falefá, segundo Parés (2007, p. 254), no qual argumenta que foi

⁸³ Girar diz respeito ao momento no qual o orixá ou outra entidade se apossa do corpo da pessoa e a faz, através da incorporação, girar no santo. É comum ainda a pessoa tombar ou cair, em decorrência da forte energia que a pessoa recebe.

⁸⁴ Catular é retirar apenas uma parte do cabelo no local onde se fará um procedimento ritual o que acontece quando do rito do borí, realizado no centro da cabeça da pessoa, ligando orún e aiyê. Nesse momento, independente do orixá da pessoa, o meio da cabeça é consagrado a Oxalá e tem como objetivo ainda equilibrar a vida da pessoa em todas as perspectivas.

⁸⁵ Raspar a cabeça é a retirada completa de todo o cabelo da cabeça, quando se faz uso da navalha para raspar a cabeça.

⁸⁶ A pintura corporal quando da iniciação no candomblé, segundo um dos meus interlocutores, tem um significado muito particular em cada terreiro. Mas na sua casa, onde ele é pai de santo, costumam realizar duas pinturas distintas durante a iniciação dos noviços. Uma de branco, em homenagem a Oxalá, e outra colorida, dedicada aos erês.

consagrado ao vodum Nanã, coincide com a história contada por Mãe Mirian. Contudo, Manuel Falefá declarava ainda ser “herdeiro de Sogbo”, o que leva Parés a sugerir que o pai de santo “tenha tido anteriormente responsabilidades em terreiros no Recôncavo, fundado por terceiros”.

O conhecido babalorixá baiano com quem mãe Mirian aprendeu e de quem alega ter herdado a sua nação traçava outra possibilidade afro-religiosa, numa época em que só existiam terreiros de nação nagô, umbanda ou angola em Maceió. O que causou imensa surpresa e não menos aversão aos maceioenses da época, para além do fato de não conhecerem a tradição jêje de candomblé, foi a aparência de sua mãe de santo, que voltou de Salvador de cabelo raspado, usando saia de cordão, camisa de crioula⁸⁷, contraegum, senzala, mocan e delogun⁸⁸ no pescoço.

Os paramentos sagrados distinguiam a iaô feita na nação jêje em relação a feitura elaborada pelos pais e mães de santo de outras nações daquele período. Nesse cenário, até os próprios pais de santo de outras nações passaram a demonizar a recém filha de santo aprontada na nação jêje. Naquela época, mãe Mirian chama atenção, o aprontamento não derrubava o irún, o mucunã. A nação na qual a yalorixá foi feita primeiramente orientava a fazer os filhos de santo somente com banho de amaci e outras coisas mais que ela não chegou a descrever, porque, antigamente, os modos de cuidar e fazer um iaô estavam mais ligados à base da semente de jurema. Era um candomblé nagô misturado com um pouco de jurema, também em razão da perseguição policial.

Como seu marido foi aprontado por Manoel Falefá, a yalorixá recebeu em Maceió o babalorixá baiano que chegava para se cuidar de problemas de saúde. Mãe Mirian cuidou dele como se cuida de um bebê, descreve, tendo por isso recebido como retribuição os

⁸⁷ A saia de cordão, ou saia de ração, como também é conhecida nos terreiros, é feita em tecido de algodão, na cor branca. É usada pelas pessoas da religião após a iniciação, para cumprir os dias de resguardo que a iniciada precisará usar roupas na cor branca. Também pode ser usada durante as rezas ou sacralização de animais, por serem estes momentos de ritos internos, cabendo aos ritos públicos aparições com roupas de axé mais requintadas. Já a camisa de crioula, também conhecida nos terreiros como camisú, deve ser feita em algodão ou renda, suas mangas vão até a altura da metade do antebraço e na gola decote em v. São usadas tanto nas festas públicas quanto nas atividades externas do cotidiano do terreiro. A diferença é que aquelas mais usadas, velhas, ficam para uso nos rituais internos, cabendo as mais novas e elegantes serem usadas nos rituais públicos. Essa é uma peça, assim como as saias e as batas, de origem europeia, tendo sido assimilada pelas mulheres de candomblé.

⁸⁸ Senzala é uma pulseira feita do entrançado de palha da costa e é enfeitada com búzios, que dependendo da posição que se encontra vai designar o sexo do orixá; compõem também os paramentos do iaô e este a recebe no período de camarinha, tendo como função esconder o contraegum. O mocan é um colar feito de palha da costa, sua altura vai do pescoço ao umbigo e é usado somente pelo iaô. Já o delogun é um colar sagrado que comporta o número de fios de contas dependendo do orixá de quem o porta. Por exemplo, o delogun de Ogum é feito na cor azul e deve ter 16 fios de contas (SANTOS, 2010).

ensinamentos jejê do pai de santo. Na ocasião, ele começou por advertir mãe Mirian de que seu orixá não era Oxum, como havia designado sua yalorixá anteriormente. Todavia, contrapôs que não falaria logo o seu santo de cabeça, pois ela poderia não ir para “as mãos dele”, o que acarretaria ele estar abrindo caminhos para outro pai de santo, caso ele divulgasse o orixá dela.

Após três meses em Maceió, Manoel Falefá melhorou dos problemas de saúde e retornou a Salvador, deixando um dos seus filhos na casa de mãe Mirian. Sabendo que haveria um barco com pessoas vindas do Rio de Janeiro para serem recolhidas e iniciadas em Salvador, o babalorixá pediu ao esposo de mãe Mirian que ela viajasse até Salvador levando o rapaz que havia ficado em Maceió. Segura de que viajaria apenas para levar o rapaz, mãe Mirian foi pega de surpresa ao chegar à capital baiana, pois o babalorixá disse que ela só sairia de lá após fazer o seu santo. Argumenta ter sido convencida por Manoel Falefá sob o pretexto de que a partir de sua feitura, era o santo quem seria seu esposo, trabalho, pai, seu amigo e o seu irmão. “O santo será tudo para você”, disse Manoel Falefá à candidata a noviça.

Mesmo chorosa ao pensar nos filhos e no marido, a yalorixá teve que ficar e ser recolhida. Foram três meses na camarinha e três meses de kelê; e por mais seis meses precisou ainda ficar na casa de santo para aprender as atividades dos orixás, porque Manoel Falefá dizia que ela havia nascido com o dom de mãe de santo. Enquanto seu pai de santo falava da possibilidade de Mirian se tornar uma das maiores yalorixás do Brasil, através dos estudos da religião, ela permanecia preocupada e apreensiva pelos filhos pequenos que haviam ficado em Maceió com seu marido. Só conseguia pensar em retornar para cuidar da sua família, situação que foi agravada ao considerar a possibilidade de perder o marido em decorrência dos meses longe de casa.

Todavia, antes desse contato com o candomblé, passou primeiramente pelos ensinamentos da igreja católica, religião que frequentou até os 11 anos; fez aulas de catecismo, chegando a fazer a primeira comunhão e tendo sido crismada. É importante atentar para essa experiência anterior ao terreiro porque, sempre que tratou comigo das noções de vida e morte, a yalorixá tem como ponto de diferenciação muitas das noções cristãs⁸⁹ que aprendeu.

⁸⁹ É importante destacar que nos dois terreiros que fiz campo, não foram observadas referências à igreja católica ou missa, como são verificados nas experiências baianas e mesmo entre os religiosos do batuque gaúcho. Nessas últimas duas religiões, o iaô e outros religiosos frequentam missas como parte do procedimento ritual de iniciação e manutenção de vínculos com o terreiro. No caso do meu campo, o dado etnográfico apresentado não requer negar a existência de qualquer relação entre candomblés alagoanos e igreja, antes procura detalhar os discursos dos interlocutores, tal como aconteceram, em dado momento e certas

Assim, somente entrou em contato com o candomblé quando tinha 12 anos e o fez por problemas de saúde. Mas atribui a Manoel Falefá seu vínculo com a religião dos orixás. Antes, frequentando um terreiro nagô que conheceu, só conseguia acreditar nos comentários negativos que outras pessoas faziam sobre o candomblé.

Seu desconforto era reforçado com a dificuldade de compreensão diante das manifestações de Exu que presenciava e as quais não conseguia aceitar. Do mesmo jeito, não conseguia encarar de forma positiva os momentos rituais nos quais as pessoas ou entidades bebiam, pronunciavam palavrões e as mais variadas performances presentes nas incorporações de pomba gira que presenciava. E ainda que reconheça a centralidade da energia de Exu para a religiosidade e sua comunidade, seu entendimento de candomblé se assenta no culto aos orixás.

Mãe Mirian reivindica que seu candomblé é um pouco diferente dos outros candomblés. Seguindo os ensinamentos de Manoel Falefá, ela costuma separar as coisas. Aprendeu com ele que tanto em África como no Brasil a religião afrodescendente se chamava religião dos orixás. Chama atenção para o que denomina de um rigor religioso também herdado de seu babalorixá, pois na sua casa religiosa, por exemplo, tanto equede quanto ogã passam pelos 21 dias de recolhimento de camarinha.

A concepção de que homens e mulheres designados para esse cargo já nascem prontos e, por isso, não precisariam se submeter aos rituais de iniciação não é verificado no candomblé Posú Betá. Além de cumprirem os dias de camarinha, ogãs e equedes são igualmente raspados como os outros iniciados da casa. Destaco esse argumento de rigor religioso porque é igualmente verificado no modo de relação da yalorixá com os mortos e os limites dessa associação, como demonstrarei mais adiante.

A yalorixá descreve com orgulho sua descendência de Manoel Vitorino Costa, nome de registro de Manoel Falefá, que, apesar de ter nascido no Brasil, era descendente direto de nigerianos maometanos. Nascido no recôncavo baiano, ele foi também professor da faculdade da Bahia, onde ensinou línguas e religiões africanas. Depois de sete anos de aprendizado com

circunstâncias; assim como compreende as alegações a partir da posição de destaque dos terreiros e de sua referência de nação praticada. Isso sem deixar de perceber que, embora a Casa de Iemanjá elabore práticas, como a procissão do Senhor do Bonfim e a trezena de Santo Antônio, não é verificável relações análogas na casa de mãe Mirian. Segundo um babalorixá descendente da última casa, levar o iaô na missa “não é mais necessário”, mas destaca a legitimidade dessas práticas por outras casas. Para alguns interlocutores, terreiros alagoanos de umbanda e nagô são os que apresentariam maior proximidade com a igreja em detrimento dos candomblés jeje, ketu e angola. Contudo, são justamente os candomblés de nação (os últimos citados) que se destacam no espaço público e midiático do estado, como é o caso das duas casas dessa pesquisa, restando no desconhecimento dos modos de culto das outras inúmeras casas da cidade.

seu pai de santo, falecido depois da obrigação de sete anos dela, mãe Mirian continuou a aprender a trabalhar no santo segundo os ensinamentos dos mais velhos do terreiro de Falefá.

Havia também grande afeição do pai de santo por mãe Mirian, que esperava que ela tivesse seu mesmo santo. Isso acabou por confundir muitos dos filhos de santo do terreiro de Salvador, que até hoje pensam que ela herdou o orixá Nanã dele. A confusão se deu pelo fato dela ser filha de Nanã. Apesar de muitos parentes de santo de Salvador terem cogitado, ela explica que não recebeu a herança do orixá de seu Manoel Falefá.

Como veremos a seguir, muito dos conhecimentos da yalorixá a respeito de como lida com a morte e as restrições de não assentar balé em sua casa religiosa estão intimamente ligados à relação com Manoel Falefá. Pois, ainda que tenha se inclinado a romper com a orientação do babalorixá em algum momento, todos os caminhos a levaram a permanecer firme em não assentar balé e nem lidar diretamente com os eguns, como orientou seu pai de santo. Do mesmo modo, suas restrições e silêncios em não me falar detalhes sobre suas conexões com os mortos, parecem também indicar a rigidez com a qual foi feita e ensinada sobre os segredos e compartilhamento de informações da vida religiosa.

5.2 VIDA E MORTE NO POSÚ BETÁ

Com a frase “da terra a gente vem, para a terra a gente volta”, mãe Mirian descreve sua cosmovisão sobre a morte e a trajetória dos corpos afro-religiosos vinculados não apenas ao elemento terra, mas a todo o composto da estreita relação com a natureza. Nesse sentido, duas questões parecem atravessar a concepção de morte e dos cuidados aos mortos na cosmovisão da mãe de santo do Posú Betá, como também ouvi dos filhos de santo: 1) a necessária correspondência entre a noção de vida para se compreender a morte no mundo afro-religioso; e 2) o prolongamento da centralidade da natureza na concepção e ritualização da morte e do morrer. Interessa-me ainda, neste capítulo, observar como os objetos sagrados e outros elementos não humanos se destacam e recebem significados múltiplos na concepção de morte dessa casa.

Os ritos funerários na nação jêje são denominados de *sirriúm*, como era comum ouvir dos filhos de santo antigos e mesmo os mais jovens do Posú Betá, quando se referiam a esse tipo de rito. Ao longo das descrições que se seguem, veremos como diferentes componentes são mobilizados na realização do que se considera indispensável no processo ritual de morte no candomblé de mãe Mirian. Esses componentes são agrupados segundo sua função

potencial, o que os diferenciam de outros que se mostram igualmente fundamentais para seguir os fundamentos afro-religiosos no que se refere ao destino dos seus mortos.

Recorrendo aos ensinamentos cristãos sobre o fim do mundo, segundo os quais a terra se acabaria pela ação dos anjos ao tocarem fogo no firmamento, a yalorixá sugere que “o sol penderá sobre a terra, muito mais provável”. A partir dessa analogia, vai lançando mão de uma cosmovisão afro, procurando compreender os mesmos fenômenos (vida e morte entre os humanos) numa outra perspectiva, o que é exemplificado quando trata da agência da natureza, no caso o sol, sobre os humanos. Assim, afirma que não sabemos o dia exato e como ocorrerá o fim do mundo, já que a ciência da morte continua sendo uma grande questão sem resposta. Ela continuou suas explicações e justificativas: “não se sabe tanto o dia de morrer quanto quem vai morrer”. E na sequência questiona: como seria possível falarmos em salvação se não temos exemplos de alguém que voltou após a morte para dizer se estava a salvo? Não voltou porque a salvação não existe, a mesma respondeu.

A noção de morte que me apresentou, interessante notar, ainda que sempre faça referência, analogias ou tente se distanciar do mundo tradicional cristão, nos sugere uma outra coisa. É partindo de perguntas e questionamentos bastante comuns e difundidos no mundo cristão que nos ensina, mostrarei adiante, como o jeito próprio dos candomblés em lidar com a morte e o morto se diferem substancialmente de ideias recorrentes de separação e falta de contatos na ocorrência da morte.

Com o exemplo anterior, mãe Mirian caracteriza a morte numa outra chave que não a da salvação após a morte, ideia tradicionalmente defendida pelo mundo religioso cristão. Sugiro, ainda, que sua insistência em separar o modo como os terreiros lidam com a morte daqueles dos católicos esteja mais próximo das suas tentativas de driblar minhas perguntas e questionamentos de como ela aprendeu a cuidar dos mortos e menos porque esteja tão distante de alguns aspectos religiosos do próprio mundo cristão. De toda maneira, a ênfase na continuidade de ligações entre mortos e vivos e a confluência da natureza para explicar essa modalidade de contatos são questões determinantes para conhecer a cosmovisão da morte e, mais adiante, as possibilidades de relacionamento de mulheres e mortos no candomblé.

Contudo, não podemos negligenciar que a herança ancestral africana, mesmo em diáspora, torna, é verdade, o mundo dos terreiros distinto em muitos aspectos. Voltarei a este ponto logo mais. Durante uma de nossas conversas, a matriarca questionou também a explicação católica sobre a ausência de pecado levar à salvação na morte. Essa ideia foi interpretada por ela como um dos mecanismos de intimidação cristão sobre os seus fiéis,

porque utilizam de uma pretensa salvação após a morte para legitimar determinadas exigências religiosas.

O fenômeno da morte é também experimentado no terreiro como evento que pode chegar como um descanso, tendo em vista que vai livrar a pessoa do sofrimento, das perseguições e de coisas ruins. Nesses exemplos, a morte pode ser benquista e aceitável. Porém, defendem que o sofrimento sempre acontece para as pessoas vivas que são vinculadas aos mortos.

Por essa razão, é importante se fazer o sirrúm, cerimônia organizada com muitas frutas, bebidas, comidas, com tudo que o egum gostava de fazer e comer. Assim, o sirrúm se torna uma festa para o egum. Essa mesma concepção de festa para se referir ao sirrúm foi apontada por uma das equedes da casa. Contudo, essa mesma filha de santo destaca a tristeza implicada na morte, pois “quem gostaria de perder o ente querido?” questionou a equede.

Perseguindo suas ideias, a morte e o acesso ao mundo dos mortos aparecem como uma possibilidade e o caminho a ser percorrido efetivamente pelas comunidades afro-religiosas, sem distinções. E como já venho argumentando aqui, a realização desse acesso ocorre de variadas maneiras e mobiliza diferentes pessoas. Como me disse Omitoloji e outros filhos e filhas de santo de mãe Mirian, o acesso ao mundo dos mortos, desde os primeiros momentos da morte, passando pelo desligamento da família de santo até chegar à aceitação desse desligamento pelo morto, exige enredar variadas pessoas, além da concordância do morto em se desvincular dos locais que costumava frequentar quando vivo. Todavia, ainda que sejam mobilizados religiosos conhecedores e autorizados nos ritos funerários, se faz indispensável a presença de Iansã, lembra mãe Mirian.

A diferenciação lembrada constantemente pela yalorixá não se refere apenas à igreja católica, mas demarca igualmente que sua casa não é um terreiro de egum. Todas as vezes em que perguntei sobre o tema, ela me dizia para ir num terreiro de egum, definindo esses últimos como espaços destinados especialmente para essas entidades dançarem. São casas nas quais acontecem as festas e os ritos em homenagem aos eguns, porque lidam diretamente com eles. Ela ressaltou também que a lida com os eguns é um cargo mais para homens, não para mulheres.

Por isso, na sua casa religiosa, onde não se cultuam eguns, os ritos funerários podem ser assistidos tanto por homens quanto por mulheres. As restrições de acesso e a participação de ambos os gêneros nas cerimônias existem somente nos lugares onde se cultua ou vestem eguns. Assim, entramos no ponto chave desta sessão: a rigidez com a qual mãe Mirian foi

feita no orixá leva à permanente referência ao seu babalorixá e aos limites, assim como as autorizações, que marcam a experiência de uma yalorixá lidando com a morte.

Como ouviu de seu babalorixá, quando morre uma pessoa de axé, a terra vai consumir o corpo, enquanto o emí, esse ventinho ou sopro que sai de dentro de nós, sobe para o espaço. Nesse processo, a matéria precisa descer porque é a terra responsável pelo consumo dos restos mortais. Mas a morte não finaliza a existência, porque com um determinado tempo aquele vento vem encarnar em outra pessoa, talvez na própria família de santo. Tal fato pode ser não somente explicado, mas verificado quando se comenta que uma pessoa parece com alguém já falecido, o que sugere existir algum mistério que é parte daquela pessoa em decorrência da sua similaridade com o morto.

A compreensão de mãe Mirian acerca da morte a partir da vida, ambas atravessadas por analogias e conexões com a natureza, desemboca em mais uma justificativa para a manutenção da vida pelo evento da morte: “se nós somos sementes, é compreensível precisarmos morrer para que outros vivam”. Nesse sentido, entender e vivenciar a morte, segundo o modo de reflexão de mãe Mirian, lembram a todo instante as imbricações entre ser e fazer nos terreiros em conexões com a natureza. As folhas, as árvores, a água, a terra, os banhos de amaci, os animais sacralizados em rituais são todos são propulsores de vida ao serem manipulados em ritos de morte.

A terra que consome os corpos mortos, as folhas que fazem os banhos para limpar, energizar e proteger corpos em contato com a morte e os mortos, são materiais alimentando vida e morte através da natureza. Ao definir seu candomblé enquanto uma religião natural, mãe Mirian compara sua casa com o processo pelo qual passa a roseira. “Assim como nós, a roseira nasce do botão, depois vem a flor e ao final da trajetória seca, murcha e cai”.

Como mais um elemento dessa religião natural, o mar é considerado por ela também como um deus vivo e extremamente poderoso. Todavia, seu poder o torna bastante criterioso: não é todo tipo de oferenda que ele recebe. Por exemplo, ele não aceita nada morto, devolvendo ao colocar para fora de suas águas. O mar é um deus vivo da nossa natureza, assim como os orixás. Nesse exemplo do mar, a yalorixá destaca os limites, tabus e regras promovidos pelos elementos da natureza. Assim como acontece com os orixás, os mortos e suas cerimônias requerem separações e determinados agrupamentos, sejam de pessoas, sejam de materiais.

Como se verificou até agora, a cosmovisão da morte nesta casa é atravessada não somente pela noção de vida, vivenciada no terreiro, mas, sobretudo, há uma forte relação entre a morte e a natureza. Em todos os diálogos com a yalorixá, mas também com alguns dos

seus filhos de santo mais velhos, a terra aparece como elemento primordial na eliminação da matéria daquele filho de santo que morre. Esse elemento da natureza seria o único responsável e autorizado a consumir tanto os componentes bons quanto componentes “pobres” que lhe são ofertados. Ao contrário do mar, já citado anteriormente, que expulsa, por exemplo, os corpos que morrem e apodrecem lá dentro.

A terra, elemento também vinculado a Nanã (orixá dona dessa casa), contrariamente, é o elemento natural que recebe, aceita e processa os elementos podres ou ruins, a exemplo do corpo de quem morre. A yalorixá nomeia de podre porque o corpo nesse estágio não leva mais o emí que o fazia sagrado e vivo. Podre porque, tendo passado pelo sirrúm, já não está mais vinculado ao seu orixá de cabeça nem é mais parte da comunidade religiosa para a qual foi aprontado. Como elemento principal da religião afro-brasileira, conceitua a yalorixá, a terra se apresenta ainda como a única capaz de diluir tudo que não serve, ou todos os restos mortais.

Mãe Mirian retorna ao paralelo entre o papel desempenhado pela terra e a ação do mar diante dos mesmos elementos expostos aos dois. O mar, outro elemento natural igualmente importante da religiosidade, diferentemente da terra costuma “cuspir” tudo de ruim e podre que lhe é oferecido. Um segundo exemplo disso é quando alguém se afoga. Ou, para utilizar um caso dramático para as afro-religiões, cito aqui o episódio de um ebó apodrecido que foi oferecido ao mar. Além de não ter sido recebido pelas águas, causou grande revolta no pescador, dono do barco, que levou a oferenda e prometeu nunca mais levar ebós desse pai de santo. O barco ficou alastrado pelo mal cheiro das oferendas, oferecidas ao mar em condições que a yalorixá define como podre.

Antes de prosseguir, quero tratar do ponto de distinção das comunidades em diáspora, especialmente sobre a relação dos terreiros com a natureza, como nos ensina mãe Mirian. Amparada nos fundamentos de Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau (1991, p. 8), intelectual congolês traduzido por Makota Valdina, argumento que o mundo natural “é sagrado porque carrega nele vida e morte em perfeito equilíbrio”. E é dessa forma que a grande biblioteca natural (o mundo natural) mantém toda a existência em movimento, afirma Fu-Kiau.

Partindo de outra ideia do pesquisador congolês, para quem “a invasão dos poderes coloniais virou a situação de alto a baixo”, compreendo as tentativas da yalorixá em se afastar das explicações do cristianismo noutra chave. Porque, “submetidos aos poderosos, o ser humano que construiu impérios, reinos, pirâmides e etc. foi declarado sem inteligência pelos invasores” (FU-KIAU, 1991, p. 7). Nesse sentido, sugiro que a insistência de mãe Mirian em afastar suas teorias acerca da vida e morte do mundo religioso do qual diz não compartilhar, demonstra a ligação mais íntima do candomblé com valores africanos em diáspora.

Em sentido similar ao definido por mãe Mirian, Fu-Kiau apresenta os conhecimentos das sociedades Bântu-Kôngo, segundo as quais o mundo natural é sagrado porque carrega vida e morte em equilíbrio, tendo como consequência a manutenção de todas as existências em movimento. Desse modo, os Bântu não apenas dependem do mundo natural, mas as coisas que existem na biblioteca natural (a floresta) são materiais de aprendizado para os Mântu (ser humano). É na floresta também que se encontra Makulo, a cidade dos ancestrais, e entrar na floresta, caminhar sobre suas terras e folhas, é “como andar nos passos dos ancestrais” (FU-KIAU, 1991, p. 3-4). Nesse sentido, as explicações da yalorixá mostraram como, em se tratando de candomblé não se pode falar de morte e das relações com o morto sem conhecer o significado da vida e como estes dois sentidos tanto se complementam quanto estão enredados ao mundo natural.

Ao longo desta seção, descrevi alguns argumentos da yalorixá, para quem a ação dos anjos sobre a terra não justificaria o fim do mundo, assim como não se sabe quem ou quando se irá morrer. Outro ponto destacado é que, segundo a matriarca, não existe salvação após a morte, e essa perspectiva se desenrola como uma posição política que elabora uma imagem positiva do candomblé a partir da concepção de religião natural. Do mesmo modo, o morrer não levaria à salvação porque a morte, no candomblé, ainda que traga tristezas aos vivos, não significa uma total ruptura entre quem vive e quem morre. Pelo contrário, haja vista a confluência com a natureza, a morte entre os religiosos permite constante diálogos e modos de continuar se relacionando.

O destaque para a função desempenhada pela terra — elemento de Nanã, patrona da casa e orixá de cabeça da mãe de santo —, quando do evento da morte, junto à analogia da vida como um processo semelhante ao da roseira, são princípios que vão enredando múltiplos elementos na trajetória da vida nesse terreiro antes de se deparar com a partida para o outro plano. A morte, tomada como processo natural, constitui muitas vezes caminho para livrar as pessoas do sofrimento e dor, ainda que possa promover tristeza entre os vivos que perdem seus entes queridos.

Mas, quando perguntei sobre os cuidados com os mortos e eguns, a yalorixá foi enfática ao diferenciar sua casa dos terreiros de egum, justificando que nessas últimas somente homens podem lidar com essas energias e dirigir-lhes os cultos destinados. Todavia, ainda que não tenha sido autorizada pelo seu pai de santo a plantar balé no seu terreiro e se relacionar com os eguns, ela recebeu fundamentos de cuidado aos mortos e os ancestrais, como tratarei no tópico abaixo.

5.3 MORTO, SIM; EGUM, NÃO

Como já dito antes, mãe Mirian recebeu de seu pai de santo ensinamentos de como, enquanto uma mulher de terreiro, poderia cuidar e ritualizar os seus mortos. Contudo, os ensinamentos e a autorização recebida para se relacionar com a morte são revestidas, igualmente, de tabus e certos limites. Um exemplo de tais restrições é o fato de que, a despeito de a yalorixá ser uma filha de Nanã — orixá com fortes ligações com o princípio e fim da vida — ela não deve cultuar egum, podendo fazer apenas o extremamente necessário dentro do feitio dos seus filhos de santo.

Dessa forma, todas as vezes que recolhe um filho de santo, é necessário fazer ebó e outros ritos para os eguns, como acontece igualmente no terreiro de um dos egbomes de sua casa, babalorixá que recolheu os primeiros filhos de santo em janeiro de 2020. Contudo, quando perguntei diretamente sobre como seriam esses rituais, a yalorixá e o seu filho de santo se mostraram extremamente cautelosos com as informações compartilhadas e não dispuseram mais detalhes sobre a cerimônia.

Mãe Mirian justificativa a desautorização para cultuar os eguns pelo fato de seu babalorixá ter lhe ensinado que o seu terreiro funciona numa casa, chamando atenção sobre o perigo de cultuar eguns nesse espaço pequeno pelo tipo de energia que emana deles, uma energia mais delicada que Exu.

Assim, como seu terreiro não se localiza numa roça ou sítio, espaço físico mais apropriado, permaneceu ao longo da vida seguindo a orientação do seu falecido pai de santo de não evocar e lidar com os eguns — ou lidar mais restritamente, já que suas narrativas oscilam entre o argumento de não ser autorizada em razão do espaço da casa e ser autorizada somente a ter os conhecimentos necessários para fazer ritos essenciais, além de enfatizar os seus conhecimentos sobre cuidados e associações com determinadas energias perigosas.

Mas, contrariando o conselho de Manoel Falefá, o babalorixá Domingos sugeriu à mãe Mirian plantar balé no Posú Betá. Na tentativa de convencer a yalorixá, babá Domingos se disse espantado ao saber que uma yalorixá filha de Nanã, orixá que definiu como a rainha dos eguns, não possuía balé plantado em seu terreiro. Mãe Mirian conheceu senhor Domingos numa visita que fez em seu ilê, em Itaparica, Bahia, oportunidade em que ele jogou os búzios e na sequência lhe fez a proposta.

Figura 29 – Nanã de mãe Mirian dançando em uma festa pública



Fonte: arquivo da Casa Posú Betá no *Instagram* @posubeta (2019). Uso autorizado pela instituição.

Percebendo certa inclinação da yalorixá diante do ifá, o babalorixá insistiu na oferta de plantar egum na sua casa religiosa, cobrando um alto valor em dinheiro e do qual a mãe de santo não dispunha naquele momento. Além de não dispor da quantia solicitada, mãe Mirian disse era uma filha de santo obediente ao seu pai de santo, por isso, decidiu ao fim não plantar o egum em seu terreiro. Entretanto, é importante notar que seu receio em contrariar os ensinamentos e a orientação do seu pai de santo não justificam completamente a não plantação do balé, uma vez que a pouca condição econômica dela naquele momento também foi decisiva.

Todavia, assegurada pelos conhecimentos no culto dos mortos que lhes foram permitidos, disse não se amedrontar diante da falta de uma casa exclusiva para os eguns. Em suas palavras, ela tem a proteção de seu orixá que “abrange encruzilhada, cemitério, abrange tudo”. Sua confiança, me pareceu, para além de se amparar no método seguro de ritualizar a morte, é também consequência, segundo justifica, de se manter firme aos princípios de Manoel Falefá.

Assim, quando acontece a morte de um dos seus filhos de santo, a yalorixá não costuma permitir que o corpo permaneça em velório que não seja no seu terreiro, pois defende que, assim como a igreja recebe os corpos dos seus defuntos, o terreiro é o local apropriado onde devem ficar os corpos dos filhos e das filhas de santo que morrem. Porém, pode acontecer exceções quando a família carnal daquele que morre se posiciona contra a permanência do corpo na casa religiosa.

Foi o que aconteceu com uma das filhas de santo de quem ela não conseguiu realizar qualquer procedimento junto ao corpo, por interferência da família carnal da morta. Antes, a yalorixá teve que assistir indignada a todo o velório do corpo, ao lado dos outros filhos de santo que lhe acompanhavam no momento. E mesmo quando foi questionada por um dos seus filhos de santo sobre a necessidade de realizar os ritos funerários, decidiu não entrar em conflito e aceitou a decisão da família carnal.

Mas, independentemente da decisão da família carnal, quando acontece uma morte de alguém ligado à sua casa, logo a rotina do terreiro deve mudar. A primeira coisa que costumam fazer é tirar o *ibá*⁹⁰ da pessoa que morreu. Esse item deve ser levado para o quarto de balé das almas. Contudo, nos terreiros nos quais não existe o quarto de balé, que é o caso do Posú Betá, o *ibá* é levado para o quarto de Exu, onde se viram as talhas⁹¹. Todos os objetos devem ser cobertos com folhas de aroeira ou outras plantas e depois cobre-se ainda com um pano branco.

Algumas vezes pode ser necessário também cobrir com um pano branco o *ibá* de todos os orixás, já que o *sirrúm* tem como propósito afastar o espírito ou alma do morto da sua casa de santo. Para isso, a festa é realizada e, às vezes, o morto desce para determinar com quem irá ficar seus objetos pessoais. Como já dito antes, essa festa pode seguir por três ou sete dias ou apenas um dia, dependendo do cargo ou o tempo de feitura do morto.

Utilizando mais uma vez a analogia com a igreja católica, a yalorixá sublinha que enquanto nesta última é realizada a missa de sétimo dia, depois a de um mês e também um ano após a morte, nas religiões afro-brasileiras comemora-se festejando. Os rituais acontecem sete dias após a morte, 14 dias ou um mês, perdurando nas sequências de cerimônias de um ano, sete anos, 14 anos e 21 anos. Todavia, esses ritos que marcam os aniversários de morte

⁹⁰ O *ibá* é o conjunto de louças que materializam o orixá, além de vincular de modo sagrado orixá e o filho de santo.

⁹¹ As talhas, também conhecidas como quartinhas, são jarras ou potes em barro ou cerâmica onde se colocam um dos líquidos mais essenciais da vida: a água. Daí a importância de retirar a água (da vida) das talhas quando acontece a morte de alguém.

não são realizados se o morto é *abiã*. Na verdade, não se realiza *sirrúm* para *abiã*, apenas um rito mais simples no qual se pretende despachar o morto ou tirar o pé da pessoa da casa.

Já o *iaô*, com um ano de pronto, tem direito a um *sirrúm* preparado pela casa, que deve durar cerca de três dias. No caso do filho de santo morto que seja *vodunsi*, iniciado com sete, 14 ou 21 anos, deve receber sete dias de *sirrúm*, quando todos os dias de festas são em homenagem àquele egum, aquela pessoa que se foi. Muitas vezes pode acontecer de se fazer o *sirrúm* anualmente em comemoração ao morto, mas os principais *sirrúm* acontecem com sete, 14 e 21 dias, e um, sete e 21 anos após a morte.

Nesse sentido, o cargo que o morto ocupa no terreiro não apenas define o tipo de rito funerário a ser feito, mas, igualmente, tende a indicar o herdeiro exato que, a partir do momento de enunciação, ficará com a responsabilidade de cuidar dos objetos rituais do morto. No Posú Betá, quase todos os filhos e as filhas de santo que morreram tiveram como definição durante o *sirrúm* o pedido de que outra pessoa da casa ficasse com seus objetos rituais, analogamente ao que foi narrado por Omitoloji sobre a herança de mortos na Casa de Iemanjá.

Todavia, no Posú Betá, chama atenção o fato dessa indicação de herança pelo morto ser mais comum quando este último tem cargo. É como se a pessoa morta que é possuidora de cargo tivesse mais heranças, talvez por ter mais destaque na hierarquia da casa. Mas, ao final, devem ser herdados somente os objetos designados pelo morto. Diferentemente do que acontece na Casa de Iemanjá, onde são compartilhadas também com os vivos da comunidade as peças em bom estado daquele que morre.

Durante a realização do *sirrúm*, como aprendeu com seu pai de santo, podem participar exclusivamente os filhos e as filhas de santo do seu terreiro. Esse momento compete especialmente aos filhos de santo da casa que já passaram pelos preceitos da camarinha e que já gingaram para seu orixá. Porém, pode acontecer de outros pais ou mães de santo, ou mesmo outras pessoas, amigos da casa e de seu convívio, serem convidados para ajudar no ritual.

Torna-se importante a presença de outros pais de santo e pessoas com conhecimento no culto de morte, mas somente amigos da casa e que tenham sido convidados. Caso sejam convidados, é fundamental que tenham conhecimento para cantar os cânticos e realizar determinados procedimentos nos quais a dona da casa necessite de ajuda. É a importância da realização do rito e dessa ajuda coletiva de amigos de outras casas e parceiros religiosos que torna bem-vindo o convidado nesse momento delicado e secreto.

Ao convidar pais e mães de santo, assim como equedes e ogãs de outros terreiros, o momento acaba por se caracterizar numa cerimônia de alegria e união. Citando a frase de que

a “união faz a força”, a yalorixá descreve a importância dos momentos de ritualização da morte como o momento no qual é possível o contato entre diferentes terreiros, desde que sejam antes amigos religiosos de confiança. É a oportunidade na qual cada um poderá demonstrar o seu conhecimento pessoal e particular sobre o rito, que vai desde as canções aos modos de cuidar e manipular o corpo do morto. Aqui, assim como no ebó dos ancestrais e para o egum de Zumbi, a morte e os seus ritos promovem contatos e relações entre diferentes terreiros no intuito tanto de preservar e compartilhar conhecimentos religiosos quanto de se manter protegido e em boas relações com os mortos.

No intuito de agradecer a cooperação ritual de outros babalorixás e yalorixás, são respeitadas as filosofias religiosas acerca das cerimônias funerárias, conforme cada um sabe fazer a partir dos aprendizados particulares de cada terreiro. O objetivo último e principal é a realização do sirrúm em festejo ao morto. Nesse sentido, o momento ritual após a morte de um filho de santo configura, dentre outras questões, a abertura de convívio social que necessariamente não existia antes. Uma ocasião para os diferentes candomblés festejarem e se alegrarem conjuntamente ao compartilharem a multiplicidade da cosmovisão sobre a performance ritual da morte.

Porém, a yalorixá salienta ser cada vez mais difícil fazer esses convites, em razão das divergências entre os terreiros. Essas diferenças e os conflitos costumam surgir, segundo relata, a partir de comentários maldosos que muitas vezes os convidados fazem, assim como também as pessoas podem acontecer por pura curiosidade. Aceitam o convite e se fazem presentes, muitas vezes, para saber como aquela casa faz seus ritos funerários e não exatamente desejam contribuir na realização da cerimônia. Comentários levianos sobre coisas que não presenciaram são uma das razões que levaram a mãe de santo a não procurar ou convidar outros religiosos quando realiza o sirrúm. Desse modo, procura-se evitar que os preceitos e segredos rituais da casa sejam comentados indevidamente pelas pessoas que são convidadas.

Até aqui parece correto afirmar que a cosmovisão da morte no Posú Betá mobiliza a noção de vida e a centralidade da natureza para a existência religiosa. A morte e o morrer mobilizam mudanças no cotidiano do terreiro, que incluem até o silenciamento dos atabaques, mas pode possibilitar também o convívio momentâneo com outras cosmovisões da morte no que tange aos cuidados com o corpo do morto, os cânticos e outros procedimentos rituais.

Contudo, a insegurança sobre a divulgação dos preceitos religiosos traz à tona os conflitos e a falta de confiança existente entre os líderes de candomblé, problemática que foi destacada igualmente por Omitoloji e está citada no capítulo 2 desta tese. Essas questões

acabam por transformar esses contatos num momento ainda mais delicado e dramático, para além dos tabus materializados pelo egum e pela morte.

É verdade que as dinâmicas e as substituições nos terreiros não se dão apenas quando mulheres assumem contatos com a morte. Mas, tratando-se dos ritos funerários, o que também ouvi de Omitoloji, existe um grande tabu sobre a presença feminina nesses espaços. Para entender melhor essa questão, parto do argumento da pesquisadora feminista nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2016, p. 59), para quem a “Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descreve como princípio matripotente”. A matripotência à qual se refere a autora “descreveria os poderes, material e espiritual, derivados do papel procriador de Ìyá”.

Nesse sentido, o exemplo da família iorubá tradicional, destacado pela autora, contribui na compreensão porque, como uma família não-generificada, os seus centros de poder são difusos. Desse modo, o princípio organizador fundamental no seio da família é a antiguidade, princípio dinâmico e fluído, confirmando o que presenciamos nos candomblés brasileiros, onde “os relacionamentos são fluídos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 6).

Um segundo aspecto da sociedade iorubá que corrobora na compreensão das múltiplas potencialidades das mulheres de axé é a existência da “matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, no qual a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 7). Com base nas noções anteriores e no argumento de que “a unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par Ìyá e prole” (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 59), sugiro como ocorrem as concessões das mulheres de axé escolhidas e mães de santo serem autorizadas a lidar com a morte.

Com isso, afirmo que as relações estabelecidas entre mulheres e mortos no candomblé tanto dizem respeito às dinâmicas e à fluidez dessas religiosidades em diáspora quanto ao fato de nas sociedades africanas iorubás “a díade Ìyá e prole ser percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 62).

Antes de citar outro exemplo no qual mulheres de axé lidam com a morte e o morto, quero demonstrar a aproximação de alguns argumentos de mãe Mirian acerca da morte e da ancestralidade, com as explicações de um dos seus filhos de santo mais velho. A seguir, evidencio como as noções operadas pelos religiosos da casa, em alguma medida, se enredam à

nação a qual pertence o terreiro e como o destaque para a descendência religiosa africana em diáspora procura despistar a presença dos ancestrais e dos mortos entre os viventes.

O meu professor no curso de iorubá foi um dos filhos mais antigos da casa. Conversando com ele durante a pesquisa de campo, me chamou atenção os seus silêncios e as pausas na fala quando discorria sobre seres que não fossem os orixás, o que se deu quando perguntei como e se aconteciam contatos deles (os religiosos) com eguns e/ou ancestrais fora do ritual funerário. A entonação mais baixa da voz e o tempo necessário para organizar as frases e ideias deixou subentendido o segredo e os limites no compartilhamento desse tema com uma pessoa estranha e externa ao culto (e especialmente à casa).

Esse egbome de Oxum, atualmente com mais de 22 anos de iniciado, chegou ao candomblé depois de passar dois anos no seminário católico. Ele fez a primeira iniciação no terreiro de uma filha de santo de mãe Mirian. Mas, com o fatídico fechamento desse terreiro, antes mesmo de ele completar um ano de iniciado, foi levado a conversar e pedir para ficar no Posú Betá. Após ser acolhido pela yalorixá, passou a fazer todas as obrigações com ela, tendo inclusive iniciado outras pessoas ao lado de sua mãe de santo.

Mesmo evitando aprofundar e dar detalhes sobre a ocorrência das relações com os mortos e ancestrais no terreiro, descreveu seu orunkó, nome no santo, para falar de ancestralidade e de como se dividem os ancestrais. Ao ser traduzido como “o poder da água da chuva, o poder da água que cai ou o poder da água que desce, mas também o poder dos pretos”, seu orunkó reforça o ensinamento de sua mãe de santo, enfatizando que o nome no santo de uma pessoa significa grandes responsabilidades para quem o carrega, o que seria uma verdadeira “missão de peso”.

A partir do significado do nome e do ensinamento da sua yalorixá, o egbomi se firmou na religião com “um pé na *ancestralidade divina* e outro na *ancestralidade social*” e, por isso, não deve esquecer que sua ancestralidade tem “uma dupla face”. Isso lhe exige o compromisso de não descuidar do divino em razão do humano e nem descuidar do humano em detrimento do divino, porque os dois aspectos precisam caminhar juntos, devem estar em relação simétrica para a prosperidade do egbome em todos os aspectos da vida.

Dessa forma, a noção de ancestralidade que apresenta se relaciona tanto com a vida após a morte quanto com o vínculo familiar, que acredito ser a família de santo. Ele continua seu argumento chamando atenção para a existência de entidades que não são orixás, mas são importantes por auxiliarem no cotidiano das pessoas de candomblé: os babás egum e as iyás egum. Além desses, fariam parte da lista de entidades ou seres que trabalham para ajudar os

humanos os Pretos Velhos, Caboclos, Boiadeiros, Marujos e igualmente variados Exus e muitas Pomba Giras.

Ainda que a morte de uma pessoa de candomblé gere sentimentos de comoção e lamentos, o fato de os terreiros serem uma “tradição religiosa que cultua os ancestrais” contribui para esses últimos servirem aos viventes como *portais*. Os ancestrais chegam ao mundo dos vivos por meio da permissão de Olodumarê e de suas divindades, os orixás, inkices e voduns, no intuito de auxiliar quem está nesse plano existencial.

Amparados pela ideia de tradição religiosa afro-brasileira, acreditam que o melhor lugar para o ser humano viver é o aiyê, sendo função daqueles que estão nesse mundo experienciar sua trajetória da melhor forma possível. Essa busca pela plenitude existencial — a melhor forma de viver nesse mundo, segundo a ética do candomblé — só é alcançável por intermédio da chegada, interferência e ensinamentos dessas outras entidades, pois, ao experimentarem existir noutra modalidade, conheceram os caminhos entre o outro mundo e o Aiyê.

Desse modo, contando com o apoio dos ancestrais, Caboclos, Pomba Giras e outros seres, a pessoa de axé modula sua subjetividade, seguindo a moral da religião e buscando viver na ética do candomblé como princípios de ser o melhor e viver da melhor forma possível nessa existência. Assim, sendo o bem viver uma das grandes lições da ancestralidade, é visto com bons olhos, ou até desejável, que os Caboclos desçam na mesa de trabalho, conversem com os viventes e os façam ouvir e aprender a respeito do que necessitam saber para resolver suas demandas.

Por tudo isso, não se deve estranhar a chegada e as relações desenvolvidas entre os viventes e os ancestrais sociais que atravessam o portal para tratar de assuntos e até recomendar às pessoas medicamentos à base de ervas, sementes e outros elementos naturais. Contudo, ainda que admitam essa existência, chegada e o necessário trabalho desses ancestrais sociais, o egbome lembra que cada terreiro tem seu modo próprio e legítimo de aceitar ou não contatos com essas entidades.

Quando questionei sobre a possibilidade de essas entidades chegarem no terreiro ou na vida dos filhos de santo de modo inesperado, respondeu que as pessoas, especialmente os já iniciados, sabem diferenciar uma chegada dos orixás e a tomada de seus corpos por essas outras entidades, o que é facilitado, em alguma medida, pelo transe religioso ter hora e lugar específico. Entretanto, se o último recurso forem essas entidades entregarem um recado aos religiosos, ela certamente virá e, após cumprir seu trabalho, vai embora e é uma experiência

tanto das pessoas de axé, que já estão acostumados a receber esta entidade, quanto com os não iniciados que estão recebendo pela primeira vez.

Quando insisti novamente sobre a presença dos mortos, eguns ou ancestrais na casa em momentos diferentes de quando acontecem o sirrúm, o professor de iorubá recorreu às noções e aos conselhos da sua mãe de santo, Yá Binan, que confirma a existência dessas entidades, mas destaca que a religião deles é uma religião de orixás. Esses últimos, enquanto ancestrais divinos, estão associados à natureza e explicam o processo de criação do mundo e dos humanos, aspecto que os diferenciam dos eguns e mortos.

Para o egbome, os religiosos que centram seu culto nos orixás, como é o caso de seu terreiro, seriam oportunizados de se tornar ancestrais, fato justificado: 1) pelo engajamento dessas entidades (orixás) com a natureza e 2) por participarem do panteão ancestral divino ao qual pertence Olodumaré, o criador máximo de tudo. Mas o limite reside em não se saber de que modo essa passagem para o outro mundo ocorre e, por isso, não se pode confirmar a maneira que o ancestral se instituiu.

A suposição de que qualquer pessoa de axé poderia vir a ser um ancestral não leva à constatação pelo filho de santo de ter presenciado casos nos quais os ancestrais ou eguns cheguem para fazer pedidos ou aconselhar outra pessoa. Nessas necessidades, alerta o egbome, a função do ifá substitui o dever desses seres chegarem ao aiyê e ocuparem o corpo dos viventes. Aqui, os búzios e *opele ifá*⁹² aparecem como instrumentos que desestabilizam a primazia dos ancestrais e de outras entidades como portal de comunicação.

Ainda assim, recordou de uma determinada obrigação de Exu, na qual essa entidade passava nas pessoas tanto para fazer seus pedidos quanto para cobrar dívida dos filhos de santo, chegando a ameaçá-los, caso não recebesse o que lhe era devido pelos religiosos. Apesar do ocorrido que presenciou, o egbome disse ser possível evitar essas relações em razão de ter sido aprontado para uma orixá, já que firmou acordo foi com os orixás e não com Exus ou eguns, como ensina reiteradamente sua yalorixá.

Ou seja, o seu juramento quando dos ritos de iniciação fora feito com um ancestral divino, ligado à criação e a um elemento da natureza, no caso dele a água. Em vista disso, esse egbome não precisa firmar relação com os ancestrais sociais, sejam eles do Benin ou da Nigéria (os Exus), seja do Nordeste ou Sul (Caboclos, Boiadeiros, Marujos ou Pomba Giras) do Brasil. Porém, pondera seus argumentos e confirma a possibilidade de uma dessas entidades passarem nele e justifica ser um evento autorizado por sua orixá, ainda que essa

⁹² Opele ifá é um colar de búzios utilizado na divinação e comunicação com variadas entidades.

comunicação possa ser feita por outros portais quando da ocorrência de problemas ou aflição de um religioso.

A hesitação em falar e admitir a presença dessas entidades, como já afirmei acima, tanto se pauta no segredo e mistérios do culto quanto na ideia cristalizada de candomblé como culto primordial dos orixás. Nesse sentido, tomam a educação recebida pelos orixás em diáspora, no caso brasileiro, expressa pela dança e a benção aos religiosos, sendo permitidos aos ancestrais divinos, como nomeia o egbome, reviver momentos, mas nunca se apresentarem como forças com comportamentos ou manifestações semelhantes aos ancestrais sociais.

Nesta seção, descrevi a experiência particular de uma mulher de axé em contato com os mortos e a desautorização em se associar com os eguns, fatos justificados pela rígida referência religiosa da matriarca — através de sua iniciação no jêje por um conhecido babalorixá baiano —, assim como pela centralidade dada aos orixás em detrimento de outras entidades. O que não significa defender que mortos, eguns, ancestrais e outras entidades não façam parte do cotidiano do terreiro. Como já demonstrei acima, a própria explicação de um dos egbomes da casa, quando confirma o papel desempenhado por essas entidades no auxílio aos viventes. Além disso, ressalta-se o importante argumento desse filho de santo sobre o candomblé ser uma tradição religiosa de culto aos ancestrais, confirmando a minha sugestão de que é através da continuidade das relações com os mortos que os terreiros prosperam.

Assim, mesmo diante da esquivia em falar das (possíveis) ações dos mortos na vida dos religiosos e a posição política em situar os orixás em destaque no culto, não se pode negligenciar as afirmativas da yalorixá de que fora preparada para lidar com os mortos e a morte, ainda que não tenha efetivado a sua temporária inclinação em plantar um balé no terreiro. Em suma, existe de fato a possibilidade de essas outras entidades passarem no corpo dos religiosos, inclusive com a permissão dos orixás.

Desse modo, encerro essa seção destacando que não se pode entender a concessão da yalorixá ao lidar com o morto e os ancestrais sem observar as compreensões da casa acerca da morte e das múltiplas entidades que compõem os ritos e as pessoas nesse terreiro. Afinal, o que é apresentado como os limites de uma mulher de axé em contato com os mortos e eguns só são entendidos se ampliarmos o olhar atento aos outros elementos que estão implicados na cosmovisão de ser uma casa de nação jêje e descendente de Manoel Falefá.

É no sentido de ampliar a compreensão a respeito da diversidade de relações que se desenrola a partir da morte que apresento abaixo o caso de Dacuí, uma mulher com cargo num terreiro de xambá alagoano que, apesar de receber confirmação do ifá e permissão do morto,

seu babalorixá, vivenciou diversos enfrentamentos para assumir a herança da casa e ser aceita como uma religiosa com fundamentos e autorização para dirigir a ritualização da morte.

5.4 O CASO DE DACUÍ

Como explicitarei desde a introdução desta tese, esta não é uma pesquisa que procura relatar ou se ocupar dos rituais funerários do pós-morte, ainda que, nesse caso, o ritual funerário de um babalorixá tenha ocasionado eventos que instigam muitas outras reflexões — seja porque envolve o tema da participação das mulheres nos rituais de morte, seja pelo fato de trazer situações singulares de falta de audição pelos vivos ao que foi comunicado pelo ifá e pedido pelo morto.

Nesse sentido, recupero o caso do ritual funerário de pai Ferreira, presidido por Dacuí, a mãe pequena do terreiro, como ponto de partida para tecer algumas reflexões a respeito das justificativas elaboradas acerca de quando as mulheres cuidam dos mortos nos terreiros. Discorrei igualmente sobre os efeitos da morte agregada ao fato de termos a dominância de mulheres no rito, embora Dacuí tenha sido preparada pelo próprio babalorixá para desempenhar a função de liderança em tal rito (NASCIMENTO, 2012).

Na dissertação de Morôni Nascimento (2012), o antropólogo alagoano se interessa pelo culto de Caboclo em um Centro Espírita que se define de nação Xambá. Porém, durante sua pesquisa de campo, o pai de santo veio a falecer, o que levou o pesquisador a acompanhar e escrever sobre parte dos desdobramentos dessa morte. As suas descrições da sequência ritual do pós-morte dirigidos por Dacuí não se distanciam dos mesmos fatos descritos em outros estudos.

Momentos da cerimônia, como as atividades desenvolvidas no primeiro dia, quando as pessoas do terreiro se ocupam da sacralização dos animais e o preparo das comidas rituais que deveriam ser servidas durante a cerimônia, são comuns nesses ritos quando dirigidos por babalorixás e outros homens com cargos. A orientação de vestirem branco e portarem seus guias durante todos os rituais, cabendo a quem fosse ao segundo dia o compromisso de não faltar ao terceiro, são também outros fatos que confirmam a orientação pela mãe pequena como deve se proceder no momento da morte. E ainda que se trate de um terreiro da nação xambá, possível de distinções em seus ritos, destaco as descrições porque muito se assemelham com aquelas que ouvi em campo sobre como proceder durante os ritos funerários.

Durante as duas noites, descreve o antropólogo, cantou-se para os orixás relacionados a morte — a saber, Nanã Buruku, Iansã e Obaluaê — e somente no final do segundo dia os pertences rituais de pai Ferreira, como a indumentária de seu orixá, foram destruídos pelas mãos de Dacuí. Na sequência, foram depositados sobre um vaso que dispuseram no centro do salão, acima de uma esteira e circulado por velas e pratos de comidas dos santos (NASCIMENTO, 2012). Ao final, tudo foi transformado num grande embrulho, carregado por quatro homens até um carro e conduzido até o local onde seria despachado, como foi apontado pelo jogo de búzios. Esse momento é denominado pelos religiosos também como paz do morto, por ser o ritual em que o egum, ou espírito do morto, é despachado do mundo dos vivos.

Nesse exemplo, diferentemente da Casa de Iemanjá, o balé é definido pelo pesquisador como o próprio ritual de vida e morte, pois estabelece a harmonia de um ciclo e serviu tanto para homenagear e despachar o egum de pai Ferreira quanto instituir Dacuí como a nova autoridade. Confirmou-se, mais uma vez, o caráter dinâmico e pluripotente da morte e dos rituais que dela derivam. Todavia, a reabertura do terreiro por Dacuí gerou a cisão definitiva com Rosa, filha biológica de pai Ferreira, e outros filhos de santo que se afastaram da casa após a reabertura, não obstante a nova yalorixá ter seguido a indicação do babalorixá (morto) e a comunicação dos búzios (NASCIMENTO, 2012, p.18).

O exemplo de Dacuí, uma mulher com cargo no terreiro cuidando de um morto e assumindo a liderança da casa por indicação dos búzios, mostra outra face das relações na ocorrência da morte de uma pessoa de axé. É quando a autoridade religiosa do morto (o babalorixá do terreiro) e mesmo a orientação dos búzios, não se mostram determinantes para instituir a soberania da yalorixá e fazer os filhos de santo aceitarem uma mulher cuidando do morto e assumindo, posteriormente, a posição máxima na hierarquia do terreiro, posto antes pertencente ao morto em questão.

Assim, mesmo diante do dramático evento da morte, o afloramento de conflitos não cessou, pondo em evidência os descontentamentos dos vivos com o pedido do morto, bem como a ruptura na obediência com sistemas divinatórios do terreiro. Esse caso apresenta a morte como estímulo de desavenças, separações e insatisfações dos vivos da comunidade com aspectos soberanos da religião, como os jogos de búzios. Desse modo, verifica-se entre os vivos posições diversas daquela aconselhada pelo morto e não apenas ações que agradam e obedecem aos desejos de quem morreu. Os parentes de santo e familiares carnis desligam o morto do terreiro como forma de evitar obedecer às decisões das entidades, enviadas por intermédio dos búzios.

As mudanças propiciadas pelo morto (babalorixá) não pararam com a saída dos filhos de santo insatisfeitos, antes foram intensificadas quando Dacuí instituiu uma nova configuração na casa, passando a preparar um dos novos filhos de santo, apenas lavado no culto, para assumir importantes responsabilidades. Essa modificação se iniciou pela ocupação do lugar esquerdo à cabeceira na mesa dos trabalhos, lugar que fora ocupado por Dacuí durante muitos anos em que auxiliava pai Ferreira ainda vivo (NASCIMENTO, 2012, p. 75).

Por fim, ainda, o Caboclo Índio de Dacuí se envolveu na situação ao ordenar, durante um trabalho de mesa, que se jogassem os búzios para todos os filhos de santo da casa, além de recomendar à yalorixá que o primeiro toque, após a morte de pai Ferreira, deveria ser uma festa dedicada a Obaluaiê, orixá igualmente ligado à morte. Diante do desagrado dos filhos de santo pela herdeira do terreiro, Dacuí justificava sua capacidade em assumir a liderança em razão de já ter dado 14 obrigações de abô — animal de maior porte a ser ofertado no Centro Espírita Santa Cecília e cuja sacralização é sempre acompanhada de animais de dois pés, como galinhas e patos. Assim, mais que argumentar a partir dos seus mais de 20 anos de iniciada, enfatizava a quantidade de vezes que deu abô — no caso dela, a oferta de carneiro para seu orixá comer (NASCIMENTO, 2012, p. 78).

Segundo a nova yalorixá, o próprio pai Ferreira dizia que a quantidade de sacrifícios era sinônimo de senioridade. Contudo, Nascimento (2012) sugere que a escolha por Dacuí como herdeira do terreiro se deveu mais pela indicação do morto e menos pelo número de abôs oferecidos, já que a filha biológica de pai Ferreira, também yalorixá no terreiro, havia cumprido um número de abôs maior que Dacuí, assim como também possuía mais tempo de iniciada, situação que se estendia a outros filhos de santo dali.

Assim, ainda que não se possa alegar que a rejeição sofrida por Dacuí se deu em função do seu gênero (mulher), gostaria de sublinhar os efeitos dessa experiência específica quando mulheres se associam à morte e ao morto nos terreiros, sem prejuízos para as instituições afro-religiosas. Destaquei esse ponto e trouxe o exemplo de Dacuí porque a resistência entre alguns religiosos se iniciou no momento em que a yalorixá se apresentou como a dirigente dos ritos de morte do seu babalorixá, antes de tomar a herança do terreiro. Do mesmo modo, o exemplo anterior corrobora com o fato de que, mesmo em situações de contingências, as mulheres de candomblé lidam com a morte e comandam rituais para os mortos.

Encerro a descrição acerca das repercussões da morte de pai Ferreira e as consequências da herança de Dacuí chamando atenção para duas questões: 1) como a morte e o morto aparecem como dispositivos que podem rasurar fundamentos aparentemente

inflexíveis das religiões afro; 2) a possibilidade das yalorixás ou outras mulheres conduzirem e manterem conexões com a morte e a concessão de pessoas com menos tempo de santo assumirem responsabilidades que, a princípio, não seriam permitidas.

Nesse sentido, nomear, vivenciar e se conectar com os mortos requer, além de enredo, permissão e fundamento, a compreensão sobre a multiplicidade de configurações que podem vir a acontecer. Com esse argumento, sugiro que a morte no candomblé, como procurei mostrar ao longo desta tese, é um dos eventos de maior potencial de enredar seres diversos e promover modificações, sempre produzindo vivacidade e axé entre aqueles que compartilham da religiosidade. Ou melhor, não apenas entre aqueles que compartilham, mas também os que possam ser convocados a partilhar desse axé.

Até esse momento, apresentei as funções, eficiências e resultantes do contato entre vivos e mortos no contexto do candomblé, trazendo exemplos dos limites e cisões em experiências de mulheres de axé que são autorizadas a lidar com a morte. Mas, a seguir, trago para o diálogo outros contextos sociais nos quais a morte e o morto são ritualizados e agenciadores de determinadas ações e situações que não se assemelham, necessariamente, com as mencionadas ao longo deste trabalho.

As experiências aqui descritas me interessam como amostras sociais que podem, ou não, se aproximar de certos “modelos” ou novas fissuras descritas nos exemplos com os terreiros. A ênfase nesses tópicos no presente trabalho, se presta menos a escalonar ou hierarquizar suas práticas em relação aos terreiros e mais a colaborar com meu argumento de como, em diversas sociedades, a morte acaba por produzir dinâmicas entre os vivos e estes e os mortos.

Como argumenta Espírito Santo (2015, p. 216) “seria errôneo supor que a agência em si requer um só “agente”, pensante, intencional, humano ou não”. Desse modo, a vida em comunidade nos terreiros, sugiro, depende dos contatos e compromissos que são estabelecidos com seres variados, além dos orixás. Assim, se “a potência e a eficácia ritual derivam em grande parte da sinergia de forças” (ESPÍRITO SANTOS, 2015, p. 216), não é de se estranhar experiências mais amplas nas quais a sinergia de forças trabalhe para a feitura e confirmação de existências, sejam de pessoas ou de não humanos.

Nesse sentido, o que está em jogo aqui é insistir na ideia de que relações, sinergias, contatos e novas sociabilidades não apenas ocorrem entre vivos e seres diversos, mas são parte da experiência de ser e estar no mundo, caso sejamos convidados ou obrigados a nos engajar com esses variados seres espirituais que são, substancialmente, desencadeadores de efeitos.

Por fim, este capítulo teve o intuito de destacar como os efeitos da morte também permitem concessões, fissuras e aberturas nos fundamentos de quem pode ou não se relacionar com os seres derivados desse processo. Desse modo, não apenas é possível que as mulheres possam se presentificar nos espaços e rituais continuamente dedicados aos mortos, mas é desejável que sejam escolhidas, preparadas e autorizadas por pessoas com cargo na religião. E mesmo que essa capacidade e vivência seja contestada por alguns, como no caso de Dacuí que foi preparada para cuidar do morto (seu babalorixá), mas não foi bem aceita por todos do terreiro, o fato é que os tabus acerca da morte operam através de limites que não proibem completamente as mulheres de participar dessas associações. Antes, não manter ligações com os eguns, como foi orientada mãe Mirian, se justifica não por ser mulher e sim porque não se ter o espaço apropriado para “assentar” essas energias e construir relações com elas.

Nessa perspectiva, o pertencimento do candomblé à composição da natureza, de onde vem as pessoas e para onde retorna o morto na concepção de mãe Mirian, contribui no engajamento de humanos com mortos, eguns, ancestrais e outros seres. Logo, o entrelaçamento crescente com os ancestrais sociais, em paralelo aos compromissos com os ancestrais divinos, evidencia o entendimento sobre a importância e o papel desempenhado por cada um desses seres, a garantia de se fazer e refazer constantemente no axé, ao passo que entendemos nosso pertencimento a uma cosmologia universal povoada de entidades.

DESPEDINDO-ME (TEMPORARIAMENTE) DO MORTO

Fechar as “portas” ou colocar um ponto final, mesmo que temporário, nessas reflexões me causou mais dúvidas, angústias e tempo do que toda a escrita até aqui. Admitir que é chegado o momento de suspender o diálogo com o meu campo e deixar a tese ser lida, avaliada, apreciada (ou não), é um processo difícil. Durante toda a etapa de escrita, estive conversando, retornando aos diários e anotações dispersas que fiz ao longo desses anos, assim como recorri aos meus interlocutores para ter certeza de que não estava sendo imprecisa tanto nas minhas compreensões acerca das experiências compartilhadas quanto no material descritivo que foi apresentado ao longo deste texto.

Não se trata de eximir-me de equívocos ou compreensões apressadas; antes, explico o cuidado que procurei ter em cada frase, argumento e ideias apresentadas. De todo modo, o fato é que não é fácil chegar na outra margem do “rio”, atravessar as dúvidas, pressões, continuar “caminhando” e precisar se despedir. Depois de conseguir enxergar muitos outros caminhos e possibilidades de refletir sobre o meu campo e as suas dinâmicas que, aparentemente, parecem mais atraentes e prósperos, passei semanas paralisada.

Contudo, o que certamente foi “aprontado” e permanece como resultado desse longo processo de “iniciação” é uma pesquisa que procurou demonstrar de que modo, nos terreiros de candomblés em Maceió, Alagoas, a morte e os mortos permanecem vinculados e promovem (novos) enredos nas comunidades de axé. Em paralelo, esta tese tratou da impossibilidade de negligenciar o corpo da pesquisadora em campo, por essa razão, procurei apresentar, já no primeiro capítulo, como cheguei aos terreiros ainda na infância e a forma pela qual, talvez, essa primeira experiência contribuiu para estabelecer conexões duradouras com os terreiros que ultrapassam meu interesse de pesquisa.

Somente agora, me “despedindo” do morto, do tema da morte e permitindo este trabalho, observo a relação entre minha avó materna — que jamais conheci, mas que “gostava da coisa” e a minha trajetória em ser levada ao tema da ancestralidade a partir da morte/morto. Nesse sentido, a tese busca contribuir para uma antropologia que, além de explicitar a racialização do corpo de quem escreve, aponta para a necessidade de levar a sério trajetórias de quem realiza a pesquisa antropológica. Afinal, são essas questões que são decisivas tanto na escolha de uma perspectiva teórica quanto na definição metodológica — e, por consequência, influenciam substancialmente o resultado que se apresenta, seja em termos de nossa reflexão e compreensão acerca de um tema, seja pelo tipo de engajamento político,

social e econômico que se verifica quando escolhemos (nós, as antropólogas e outras pesquisadoras) desenvolver nossas pesquisas e, não menos, a escrita final.

Cheguei às reflexões acima quando fui levada do interesse em pesquisar a *performance e segredo nos rituais de morte* — título do pré-projeto de tese com o qual fui selecionada neste programa de doutorado — aos efeitos da morte nos terreiros. E, por fim, depois de um ano fazendo pesquisa de campo, como descrevi no capítulo 1, compreendi que meus interlocutores estavam interessados em conversar sobre seus mortos através do manejo do tema da ancestralidade, mas esta última questão numa perspectiva de retomada política do ser religioso de candomblés no Brasil com descendência africana.

No capítulo 1, nomeado “Os caminhos de lágrimas ao me banhar em rios de cosmosentidos”, procurei demonstrar a transição de uma estudante que reencontra os terreiros não mais olhando pela janela, mas entrando, assistindo à festa posicionada no salão, bebendo e comendo, compartilhando dos cheiros e sabores daquela experiência. E, posteriormente, através da pesquisa de doutorado, fui tomada pela *afetação* quando o meu corpo se tornou o método pelo qual busquei experimentar das roupas religiosas, da música dos orixás, do som do adjá no meu pé do ouvido e do choro quando Oxum se aproximou por intermédio do ifá.

Desse modo, a longa descrição nesse capítulo sobre a minha circulação e os sentimentos despertados em campo se conectam ao descortinamento de autores e autoras negras e perspectivas filosóficas que foram simultaneamente acontecendo enquanto buscava o caminho do entendimento e a tentativa de “chegar” nos efeitos do morrer em temporalidades diversas para os vivos.

Ao mapear eventos que colaborassem no argumento de que a ritualização da morte e as relações tecidas pelos mortos e outros seres não vivos são acontecimentos que compõem a vida cotidiana dos terreiros e das quais dependem a continuidade do axé, desejo contribuir com: 1) a ideia de que a experiência de viver em comunidade no candomblé depende substancialmente da ocorrência da morte e da elaboração processual de mortos, eguns e ancestrais; 2) a premissa de que, baseada nas narrativas que trouxe ao longo desta tese, a humanidade é apenas uma das possibilidades de experimentar e se engajar no Aiyê; 3) a perspectiva de cabe aos mortos, ancestrais e eguns, através de suas habilidades, limites de contatos e papéis desempenhados em cada circunstância, convidar os vivos a se engajar em seus pedidos e necessidades.

Conforme já demonstrei em outros momentos, um dos modos especiais desses seres experimentarem esta dimensão é se engajando (com e) nas trajetórias dos vivos, sejam as pessoas de terreiro ou externas a esse espaço religioso. O modo como mortos ou eguns podem

se aproximar das pessoas não pertencentes aos terreiros, ou causar desequilíbrio em suas vidas, foi verificado antes do campo, quando a colega antropóloga não apenas foi tomada pelo egum do tio, mas precisou se associar ao candomblé para se cuidar e obter os procedimentos adequados para equilibrar sua saúde e sua vida. Paralelamente, o outro lado dos eguns e dos ritos funerários também foram sendo descortinados mesmo antes de eu iniciar o campo, quando outra colega antropóloga, essa última aprontada no batuque há bastante tempo, me falou sobre a beleza e alegria, também presentes nos ritos de morte e nas festas em que os eguns chegam.

Contudo, certamente o exemplo do balé da Casa de Iemanjá e a afirmação de babá Omitoloji — “Tudo começa e tudo termina pelo balé” — me delineou o papel fundamental dos novos mortos, mortos, ancestrais e mesmo eguns na composição do terreiro, além da função desses seres para o funcionamento cotidiano do referido ambiente. Desse modo, é a partir do capítulo 2 que entro no tema central da tese e descrevo como a morte e a ancestralidade são temas caros à trajetória da Casa de Iemanjá, terreiro que babá Omitoloji herdou de sua avó materna e onde tem preparado a sua filha (sobrinha carnal) para assumir a liderança no futuro.

Nesse capítulo, temas como herança de santo e herança carnal são tratados, demonstrando como, no caso desse terreiro, a liderança da casa é definida pelos laços carnis de parentalidade. Contudo, por se tratar de um dos maiores terreiros de candomblé de Alagoas, a função desempenhada pelas filhas e os filhos de santo antigos e também jovens são primordiais para o funcionamento diário da casa. É o caso dos ojés, os ogãs que são rigidamente escolhidos pelo babalorixá e, mesmo sem possuir vínculo carnal com este último, ocupam cargo de destaque na hierarquia do terreiro. Sua importância e destaque se mostram por serem os únicos autorizados a aprender sobre os rituais do balé e apenas eles, além do babalorixá, podem entrar e realizar rituais dedicados aos moradores do balé, o que significa se relacionar proximamente com os mortos, eguns e ancestrais.

Assim, se é a morte que instituiu Maria Agô como yalorixá e Omitoloji como o herdeiro da Casa de Iemanjá, é a morte e os moradores do balé — em sua delicadeza, segredos envolvidos e complexos enredos entre vivos e mortos que vão sendo estabelecidos — o que define a escolha de quem pode ou não se comunicar e aprender sobre o balé. No mesmo sentido, os mortos, eguns e ancestrais se presentificam no candomblé como seres que comandam, autorizam, fazem acordos, proibições e, por vezes, trazem desequilíbrio na vida dos vivos.

Essas presenças são observadas na proteção e nos aconselhamentos aos viventes, mas também em eventos que promovem angústia e medo aos que são convocados a esse tipo de ligação, como se deu na relação ambígua da colega antropóloga que narrei ainda no capítulo 1. É interessante destacar que, nas associações por proteção ou nos contatos que promovem desarmonia, mortos, eguns e ancestrais trabalham incessantemente nos terreiros pela continuidade de vínculos com os viventes ou mesmo ao incentivo de novas relações com pessoas de axé ou externas à comunidade religiosa.

Por isso, ao longo desta tese, como ouvi muitas vezes entre meus interlocutores, optei por trazer uma cosmovisão da morte e dos mortos que trabalham em benefício e na proteção, tanto da vida dos religiosos quanto do trabalho permanente dos terreiros. Com isso, busquei contribuir com uma perspectiva na qual não se destaquem apenas a dimensão de energias perigosas que emanam dos eguns e mortos. Antes, sugeri observar outra modalidade de chegada e ligações desses seres com as pessoas.

Os enredos que se desenvolvem a partir da morte, posicionam o trabalho dos terreiros extrapolando a feitura de pessoas, as homenagens e os ritos aos orixás e outras entidades que compõem cada casa. Mas, paralelamente, dizem respeito a uma comunidade religiosa apta a cuidar de novas pessoas que são convocadas a chegarem e se relacionarem por intermédio da agência de mortos, eguns e ancestrais.

Nessa perspectiva, com o intuito de explicitar como os mortos e ancestrais são presenças garantidoras de movimento, vivacidade e axé nos terreiros, descrevi o grande ebó aos ancestrais na madrugada do 20 de novembro e a função desempenhada pelo balé na Casa de Iemanjá. Nesses dois eventos, e não apenas neles, as relações temporárias entre diferentes casas, o engajamento político de diversas nações de religiões afro-brasileiras em Alagoas, assim como a recorrência com a qual se acionam mortos e ancestrais para aprontar e cuidar dos viventes na religião, no caso do balé, evidencia a morte como um evento indispensável na persistência histórica dessas religiosidades.

Porque se, de um lado, a morte produz energias delicadas, segredos e necessárias despedidas entre viventes e aquele que fez a viagem, por outro, é a morte que possibilita a “feitura” processual de mortos, futuros ancestrais e mesmo os eguns. Sem a sua ocorrência, o grupo de seres que viajam e passam a conhecer o caminho da passagem e o orúm — e que por isso se revestem de potencialidades não acessadas pelos viventes — não poderão trabalhar pelo movimento das casas, pelo crescimento econômico, político e as futuras agregações de novos filhos de santo.

Assim, por seu caráter necessário e agenciador, a morte e os ancestrais permitem que sejam realizadas concessões em seus fundamentos e esses espaços e seres podem ser cuidados e associados às mulheres de terreiro. Esse tabu de que rituais para os mortos não são espaços indicados para a presença das mulheres, bastante citado pelos estudiosos do tema, é justificado pelo tipo de energia que circula no momento da morte ou mesmo em procedimentos nos quais se deve evocar os mortos. Todavia, em razão das dinâmicas do cotidiano e amparadas pelos ensinamentos e autorização de pessoas mais velhas na religião, as yalorixás e mesmo outras mulheres de axé podem vir a aprender a trabalhar com a morte e se associar com os mortos.

É a respeito dessas circunstâncias e concessões na esfera religiosa que discorro no capítulo 5, quando narro a vida no santo de mãe Mirian e o exemplo de Dacuí. A trajetória da primeira se mostrou interessante à medida que são os eventos de sua iniciação no jêje e a vinculação religiosa com Manoel Falefá, pai de santo que a iniciou, os acontecimentos que servem ao seu argumento do que seja a morte e como uma yalorixá é autorizada a se relacionar com os mortos. É com base nesses eventos que justifica não ter sido autorizada a se associar com os eguns, ainda que confirme saber cuidar dos mortos e precise realizar rituais para eles cada vez que inicia um novo filho de santo.

Nesse sentido, mais que compartilhar seus conhecimentos sobre a morte e a sua relação com os mortos e ancestrais, seus silêncios e suas falas ponderadas, quando tratou do tema, procuravam sugerir a rigidez com a qual foi iniciada no candomblé e, por isso, deveria ser obediente e não se relacionar com os eguns. Analogamente, explicitava o segredo e a sacralidade que envolve a comunicação entre esses dois mundos, aiyê e orúm.

Todavia, as conversas com outras pessoas dessa casa sugeriram, mais uma vez, a importância e contínua presença não apenas daqueles que *cofaram*, sejam apenas os mortos, sejam os que se tornaram ancestrais da casa. As interlocuções propiciadas pelo campo indicam também a possibilidade de comunicação com os eguns, como no exemplo que relatei sobre o egum do tio que desceu no sobrinho, presente no capítulo 4.

Conforme escrevi no início dessa “despedida” aos mortos, observar a encruzilhada com tantos caminhos ainda desconhecidos e, aparentemente, interessantes, parar de “caminhar” para me “descansar” e deixar os ancestrais trabalharem sem mais perguntas não é fácil. Contudo, me despeço falando um pouco mais do caminho que caminhei, daquilo tudo que me foi possível em meio ao caos de pandemia, governo genocida, criança sem escola, nós duas sem rede de apoio e crescentes demandas maternas.

Encaminho-me para a finalização dessa longa, exaustiva e não menos instigante “travessia”, mas espero que seja uma sugestiva reflexão de como os mortos, ancestrais, eguns e outros variados seres não viventes, nesses dois terreiros, se presentificam de modo potencial e agenciador no contato e no desenvolvimento de novas demandas. E mesmo que muito se tenha a ser escrito e verificado sobre essas relações dinâmicas, inesperadas e substanciais aos *candomblés* — e espero continuar contribuindo nesse sentido junto a outros pesquisadores e pesquisadoras — é preciso reforçar novamente que minha intenção foi trazer descrições nas quais a morte, e os seres que dela derivam, trabalham de modo contínuo para contribuir com o equilíbrio e a salvaguarda dos terreiros.

Para tentar alcançar índices dessas complexas relações, me deixei ser conduzida pela afetação, cosmovisões dos meus principais interlocutores, além da minha percepção política engajada de que corpo é esse implicado, produzindo a descrição, e quais as teorias e autores que melhor espelham, momentaneamente, os conceitos conscientes, planejados e igualmente politizados das pessoas com as quais convivi em campo.

Assim, foi por meio das questões enumeradas acima que fui levada da morte ao morto e dos mortos aos novos mortos, eguns e ancestrais. Sem deixar de apontar a presença marcante dos Caboclos, Pomba Giras e Mestras e Mestres da jurema, destaquei as posições dos interlocutores que (também) tomam seus *candomblés* como a “morada dos orixás” ou a “religião dos orixás”.

Em vista disso, esses outros seres dos quais tratei e que compõem esse universo religioso precisam de um quarto específico, quando isso for possível, onde moram e podem vir a se relacionar entre si e com os viventes. Nesse espaço, recebem os alimentos de suas preferências, são cuidados, alimentados e recebem a limpeza devida pelas mãos do *babalorixá* ou dos *ojés* que foram preparados e são autorizados nesse cargo, como ocorre na Casa de Iemanjá. Esses seres não viventes, mas que experimentam desse mundo, são ensinados, assim como é o caso de mãe Mirian, a compreender e respeitar os limites das relações com os viventes. Além disso, trabalham na proteção ou promovem *desequilíbrio* na vida dos viventes. Por tal motivo, é imprescindível que os viventes prestem atenção aos pedidos daquele que já viajaram e ao modo como estabelecem ligações com esses variados seres, do que depende totalmente o crescimento e o *axé* do terreiro, bem como a existência e pulsação de tudo que compõe o mundo dos viventes.

Iniciei as últimas reflexões (considerações) desta tese destacando minha dificuldade em “deixar ir” ou prosseguir o rito e admitir a finalização da pesquisa, mas, logo em seguida, falei dos ancestrais (minha avó, por exemplo) e de como fui levada ao tema da ancestralidade

pelo campo de pesquisa. Por isso, gostaria de retomar a questão da ancestralidade e concluir esta tese tecendo outros comentários sobre este ponto matriz dos terreiros.

Partindo do entendimento de que diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, a ancestralidade se mostrou pelos interlocutores como princípio que organiza o candomblé e arregaça todos os valores caros ao povo de santo na dinâmica da diáspora no Brasil (OLIVEIRA, 2012). Ou ainda, como diz Oliveira (2012), a ancestralidade não é (necessariamente) uma relação de parentesco consanguíneo, mas, assim como espero ter demonstrado ao longo das descrições anteriores, ela é o principal elemento da “cosmovisão africana no Brasil”. Essa última noção é empregada pelo autor acima (2012, p. 37) quando argumenta: “de nossa cultura material à nossa riqueza simbólica, nós, afrodescendentes, reintroduzimos a África em solo brasileiro, seja através de uma recriação idílica, epistêmica, política, artística e até mesmo econômica”.

Nesse sentido, a ancestralidade tornou-se o fundamento do candomblé porque tanto diz respeito à resistência dos povos e da religião em diáspora quanto materializa o respeito à experiência dos mais velhos no culto, predicado indispensável nas comunidades de terreiros. É a ancestralidade que se alimenta, enquanto categoria analítica, da experiência de afrodescendentes para compreender a multiplicidade dessas vivências. Sua potência e vibração lhe possibilitam unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência enquanto verdade absoluta, abrindo para uma polivalência dos sentidos (OLIVEIRA, 2012).

Assim, a ancestralidade é aqui descrita no sentido analítico proposto por Oliveira quando assinala: “produzimos nossa própria África e nossa subjetividade, nos regatos de fluxos e refluxos que não param de nos atravessar”. Na esteira dessa concepção, a ancestralidade despontou, quando perseguida em campo, como mais que apenas uma categoria de pensamento. De fato, mostrou-se uma experiência e uma ética que confere sentido às atitudes e a muitos dos ritos que se desenrolam no terreiro (OLIVEIRA, 2012, p. 39).

A ancestralidade é ação e, ao mesmo tempo, filosofia/conceito, analítica/episteme (pensamento), por isso, conduziu o primeiro ojé da Casa de Iemanjá a ser suspenso pela chegada de Oxóssi em Alagoas, após uma lacuna de 50 anos em que o caçador próspero (orixá) não pisava naquele território. Mas, paralelamente, leva os ogãs não preparados a temer o contato com os eguns em razão da falta de intimidade destes com os ancestrais e os seus ritos. Porque, como defende mãe Márcia de Sapatá, os modos de conexão elaborados nos terreiros são a própria essência da espiritualidade do candomblé, ligação esta dos indivíduos com os seus ancestrais, tendo em vista o fato destes últimos participarem imediatamente das

relações sociais (SANTOS, 2016). Desse modo, a conexão sobre a qual os autores tratam vai além da esfera da espiritualidade, estendendo-se a uma conexão social.

Acima, mais uma vez, se destaca a centralidade e influência dos mortos e ancestrais na vida social dos terreiros e das pessoas da comunidade, pois, como diz mãe Yeda, equede do terreiro Tumba Junçara de Salvador (BA), a pessoa chega ao terreiro sem nada. E, após renascer em sua comunidade de axé, ganha pai, mãe, irmãos, avô, avó de santo e, não menos importante, ganha seus nvumbi (parentes mortos) e os seus ancestrais (SANTOS, 2016, p. 136).

Desse modo, tanto com base na experiência do meu campo de pesquisa quanto a partir dos argumentos do autor anterior, considero legítima a ideia de que é nas relações entre vivos e seus mortos e ancestrais, promovidas no cotidiano dos terreiros, que se mantêm vivas e pulsantes as epistemologias das religiões afro-diaspóricas, ultrapassando os limites físicos do candomblé. Todavia, destaco ainda, através da afirmativa de mãe Yeda, que são as conexões com os nossos ancestrais o método eficaz, seguro e necessário para a recuperação da memória e a construção de uma rede de pertencimento social e histórico.

Nesse sentido, o ancestral e a ancestralidade demonstram materialmente seu caráter de princípio, sustentação e fundamento das religiosidades afro-diaspóricas e da sociedade global que se percebe em diáspora negra. O ancestral que nos precedeu não é apenas aquele ou aquela, mas todos os modos existenciais anteriores: “Água, ar, rios, matas e folhas, terra, a cachoeira e seus encantos etc.”. São esses últimos produtores do nosso pertencimento, das nossas referências, é acolhimento e saúde mental, sendo indispensavelmente a partir destes ancestrais que acontece a construção da pessoa nas comunidades de axé (SANTOS, 2016, p. 137).

REFERÊNCIAS

- ABDIAS do Nascimento. Direção: Fernando Bola. Produção: Ana Beatriz Arruda, Hiran Albuquerque e Pedro Henrique Sassi. Brasília: TV Câmara, 2011. [online] (37 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VYcjN-chOUs>. Acesso em: 18 abr. 2021.
- AHLERT, Martina. Giras de morte e vida: a circulação de mestres e encantados no terecô maranhense. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 29. **Anais...**, Natal: Associação Brasileira de Antropologia, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401975245_ARQUIVO_AHLERT,Martina_Girasdemorteevida.pdf. Acesso em: 18 abr. 2021.
- ALBUQUERQUE, Fabiane. Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 26, v. 1, p. 309-326, jan./dez. 2017.
- AXÉ PRATAGY. **Axé Pratygy** [online], 2020. Disponível em: <https://www.casadeiemanja.com/>. Acesso em: 12 ago. 2020.
- BANAGGIA, Gabriel. **As forças do jarê**: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina. 2013. 449 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- BANAGGIA, Gabriel. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n.3, p. 9-32.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. O quem das coisas: feitiçaria e etnografia em Les mots, La mort, Les sorts. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun. 2012.
- BARROS, Lara Rosa Meirelles. **Entre Iá e Babá**: experiências de mulheres no culto de Babá Egum. 2020. 203 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- BASQUES, Messias. Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston. **Anthropológicas**, Recife, ano 23, v. 30, n. 2, p. 316-326, 2019.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BORGES, Antonádia. Sem sombra para descansar: etnografias de funerais na África do Sul contemporânea. **Anuário antropológico**, v. 36, n. 1, p. 2015-252, 2011.
- CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.
- CONCEIÇÃO, Joalice Santos. **Dois metades, duas existências**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egum. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-riograndense. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- CORREIA, Rosa Lucia da Silva. **Como os negos dos palmares**: uma nova história de resistência na Serra da Barriga-AL. 2016. 251 f. Tese (Doutorado em Sociologia e

Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

CRUZ, Aline Torres Dias. Manipulando socialidades: pessoas, mistérios e prestações rituais. **Cadernos de Campo**, UNESP, Araraquara, n. 21, p. 95-109, jul./dez. 2016.

CRUZ, Robson Rogério. **Carrego de egum**: contribuição ao estudo do rito mortuário no Candomblé. 1995. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. **Clínica e crítica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra** - esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DOMINGUES, Bruno. Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 27, n. 1., p. 295-309, jan/jun. 2018.

DOVE, Nah. Mulherismo africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de estudos negros**, v. 28, n. 5, p. 515-539, 1998. Tradução de Wellington Agudá.

ENGELKE, Matthew. The Anthropology of Death Revisited. **Annual Review of Anthropology**, v.48, p.29–44, oct. 2019.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e do complexo espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 216-236, 2015.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Spiritist boundary-work and the morality of materiality in Afro-Cuban religion. **Journal of Material Culture**, vol. 15, n.1, p. 64-82, 2010.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência**: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018.

FLAKSMAN, Clara. Enredo de santo e sincretismo no candomblé de Salvador, Bahia. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, p. 153-169, jul./dez. 2017.

FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, relações e emaranhados**: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. 2014. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, 2016.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural. Tradução de Makota Valdina Pinto. In: TERREIRO de Griô. [online] 2019. Disponível em: <https://terreirodegriôs.wordpress.com/2019/04/14/a-visao-bantu-kongo-da>

sacralidade-do-mundo-natural-por-kimbwandende-kia-bunseki-fukiau-traduc%CC%A7a%CC%83o-portuguesa-por-valdina-o-pinto/. Acesso em: 18 jun. 2021.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **Self Healing Power and Therapy**. Teachings from Africa. New York: Vantage Press, 1991.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise social**, Lisboa, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: LUZ, Madel. (org). **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 87-106 (Coleção Tendências, 1).

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7-17, 1995.

HISTÓRIA DE ALAGOAS. **História do Colégio Guido de Fontgalland**. Maceió, memória urbana. 2 dez. 2015. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/historia-do-colegio-guido-de-fontgalland.html>. Acesso em: 27 ago. 2020.

HERTZ, Robert. **Sociologia religiosa e folclore**. Coletânea de textos publicados entre 1907-1917. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. (Coleção Antropologia).

HUDSON-WEEMS, Clenora. Mulherismo africana: uma visão geral. Tradução de Insurreição CGPP. *In*: INSURREIÇÃO CGPP. [online]. 19 jun. 2018. Disponível em: <https://insurreicaocgpp.blogspot.com/2018/06/mulherismo-africana-uma-visao-geral.html>. Acesso em: 15 jun. 2021.

HUDSON-WEEMS, Clenora. Africana Womanism: an overview. *In*: ALDRIDGE, Delores P.; YOUNG, Carlene (eds.) **Out of the Revolution**: The Development of Africana Studies. Lexington Books, 2000, p. 205-217.

HURSTON, Zora Neale. **Dust Tracks on a Road**. New York: HarperPerennia, 2006.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. Ubuntu como uma ética africana, inclusiva e humanista. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, ano 15, vol. 15, n. 254, p. 1-20, 2017.

KOSBY, Marília Floôr. **Alma caroço**: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil. 2017. 174 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

LAMBEK, Michael. **Human spirits**: a cultural account of trance in Mayotte. New York: Cambridge University Press, 1981

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. **Manguinhos**, v. 2, n. 1, p. 7-26, mar./jun. 1995.

- LIMA, Raphael Souza. **Entre o folclore e a religião**: relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- MACHADO, Cauê Fraga. “Tem que saber iniciar, Tem que saber terminar”: o desfazer no batuque gaúcho. **Debates do NER**, Porto Alegre. Ano 14, n. 23, p. 145-165, jan./jun. 2013a.
- MACHADO, Cauê Fraga. **Desfazer Laços e Obrigações**: sobre a morte e a transformação das relações no Batuque de Oyó/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013b.
- MACHADO, Cauê Fraga. Sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29. **Anais...** Associação Brasileira de Antropologia: Natal, 2014.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Baloma. Espíritos dos mortos. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988 [1916].
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico Ocidental**: um relato dos empreendimentos e das aventuras dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].
- MALOMALO, Bas´Ilele. Filosofia africana do ntu revisitada e a defesa de direitos biocósmicos. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 76-92, 2019.
- MEDEIROS, Flávia. Adversidades e lugares de fala. Na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 26, n. 1, jan./jun. 2017.
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje**: história, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004. (Coleção Viver, Aprender).
- NASCIMENTO, Morôni Laurindo do. “**O Nosso Axé é Africano... mas o Caboclo é mais Bonito**”: um estudo antropológico sobre o culto do caboclo no Terreiro Santa Cecília (AL). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. 1. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. (Coleção Feminismos Plurais).
- OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e educação- RESAFE**, n.18, p. 28-47, maio/out. 2012.
- OLIVEIRA, Paulo Victor de. **A perseverança e o silêncio**: disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. In: CODESRIA. **African Gender Scholarship**: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series, v.1, Dakar, 2004, p. 1-8.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotência. Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução de wanderson flor do nascimento para uso didático de: Ìyá

in philosophical concepts and sociopolitical institutions. *In*: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92.

Disponível em: [https://filosofia-](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf)

[africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf). Acesso em: 20 jun. 2021.

PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREIRA, Zuleica Dantas. **O Terreiro Oba Ogunté: Parentesco, Sucessão e Poder.** 1994. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16988>. Acesso em: 20 jun. 2021.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual de axexê: tradições e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. *In*: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. **Faraimará — O caçador traz alegria.** Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 174-184.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 87-117, 2008.

RABELO, Miriam. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

RABELO, Miriam. **Enredos, Feituras e Modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé.** Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 84-109, 2018.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República.** São Cristovão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

RAMOSE, Mogobe. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002. p. 324-330.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala? Feminismos Plurais.** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia; NJERI, Aza. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 596-608, maio/ago. 2019.

RODRIGUES JÚNIOR, Gilson. **Em nome do reino: ações humanitárias brasileiras de Tuparetama (Brasil) a Dakar (Senegal).** Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019a.

RODRIGUES JÚNIOR., Gilson. Sobre o corpo racializado em campo: masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico. **Revista ABPN**, v.11, n. 30, p. 130-151, set./nov. 2019b.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede. **Cadernos Deligny**, v. 1, n. 1, p. 135-144, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Irinéia Franco. De quilombos e de xangôs: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). **Mneme** (Caicó online), v. 15, p. 83-121, 2014.

SANTOS, Irinéia Franco. Zezito de Araújo: o movimento negro em Alagoas: Militância e História. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano IV, n. 7, jul. 2011.

SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte**: padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Vanessa Silva dos Santos. **Jóias de axé**: etnografia dos paramentos e indumentárias de uso ritual na Casa de Iemanjá Iyá Ogum-Té, em Maceió – AL. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia**: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVEIRA, Lídia M. L. de Cerqueira; MARQUES, Luciana Rosa; SILVA, Edson Hely. Fulni-ô: história e educação de um povo bilingue em Pernambuco. **Caderno de Pesquisa**, São Luís, v. 19, n. 1, jan./abr. 2012.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOGBOSSI, Hipolyte Brice. Ceremonias fúnebres y drama social en una familia beninense: un estudio antropológico. In: CONGRESO INTERNACIONAL “CIENCIAS, TECNOLOGÍAS Y CULTURAS: diálogo entre las disciplinas del conocimiento. hacia el futuro de américa latina y el caribe”, 2. **Anales...**, 2010. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2010.

STENGERS, Isabelle. Comparison as a Matter of Concern. **Common Knowledge**, vol. 17, n. 1, p. 48-63, 2011.

TEMPELS, Placide. **Filosofia bantu**. Luanda: Kuwindula, 2016.

1912, O quebra de Xangô. Direção e roteiro: Siloé Amorim. Maceió: TV Alagoas, 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gncpy-dJSmkc>. Acesso em: 4 jun. de 2021.

GLOSSÁRIO

Abiã: status da pessoa que entra para o candomblé, mas ainda não foi iniciada. É o primeiro degrau da hierarquia religiosa candomblecista.

Abô: banho de ervas ou folhas que tem função purificadora.

Adjá: instrumento musical utilizado pelas mães e pais de santo, assim como pelas equedes do candomblé, durante as festas públicas e rituais para chamar os orixás e, por vezes, provocando o transe.

Aiyê: plano material de existência, na cosmopercepção do candomblé.

Ajuntó: segundo orixá da pessoa que foi iniciada no candomblé. Porém, esse segundo orixá, nos terreiros com os quais diz pesquisa, somente é definido tempos depois da iniciação para o primeiro orixá.

Amuixã: nos terreiros de Babá Egum, amuixãs são aqueles que se iniciam no poder sacerdotal, podendo posteriormente se tornarem ojés.

Arriar o ebó: procedimento ritual de realizar oferendas às entidades, para variados fins, em busca de equilíbrio.

Awô: Segredo, em iorubá.

Axexê: conjunto de rituais funerários destinados às pessoas pertencentes ao candomblé.

Axó: roupa de santo no candomblé.

Azirí: vodum do culto jêje que corresponderia a Iemanjá nos cultos iorubás.

Babakekerê: Pai pequeno do terreiro. É o cargo da segunda pessoa na hierarquia da casa. Na ausência do pai de santo ou da mãe de santo, ele poderá vir a responder pela casa, além de ser autorizado a participar de todas as obrigações religiosas.

Babalorixá: O mesmo que pai de santo, sendo aquele que ocupa o mais alto posto na hierarquia dos terreiros

Banho de Amaci: banho de ervas muito utilizado nos candomblés para a limpeza do corpo.

Bater cabeça / bater paô: são expressões que dizem respeito ao ato da pessoa saudar os mais velhos e os orixás. Movimento no qual a pessoa encosta a cabeça no chão, terra, solo sagrado para a religiosidade, em sinal de respeito, reverência e obediência ao orixá.

Bori: cerimônia litúrgica de fortificação energética da cabeça (orí) de um fiel. Caracteriza-se pelo oferecimento de diversas oferendas ao orí, que, no candomblé, é tido como uma divindade a ser cultuada no corpo de um adepto em primeiro lugar. (TEIXEIRA, 2017, p. 17).

Brincante: Expressão que denomina a pessoa que é parte da vida religiosa do terecô de Codó, no Maranhão.

Caboclo: Entidades brasileiras cultuadas em diversas religiões afro brasileiras e que presentificam os espíritos indígenas.

Camarinha: Quarto no qual os candidatos a iniciação ou renovação no candomblé permanecem juntos aos outros pretendentes para se submeterem ao conjunto de ritos.

Catular: retirar apenas uma parte do cabelo no local onde se fará um procedimento ritual, o que acontece no rito do bori, realizado no centro da cabeça da pessoa, ligando orún e aiyê.

- Comidas brancas de egum:** são as comidas na cor branca ofertadas aos eguns, mas que neste trabalho não foram descritas por orientação do Ojé da Casa de Iemanjá.
- Comidas secas:** são aquelas preparadas com grãos, farinhas e frutas, sem a presença de carnes de animais ou de seu sangue da sacralização.
- Contraegun:** pulseira sagrada, feita de palha da costa e usada para proteger a pessoa do candomblé de espíritos e energias ruins.
- Delogun:** colar sagrado que comporta o número de fios de contas dependendo do orixá de quem o porta.
- Ebó:** comidas sagradas oferecidas aos orixás ou outras entidades em agradecimento ou como homenagem/presente para solicitar proteção e outras coisas boas.
- Egbomi:** as filhas e os filhos de santo com mais de sete anos de iniciação, a irmã mais velha.
- Egungum:** Tanto pode ser referir a um tipo de culto afro brasileiro aos mortos quanto pode designar diretamente os mortos e ancestrais da comunidade religiosa que retornam à terra durante rituais e festas para se comunicar com os viventes do terreiro.
- Emí:** vento, sopro.
- Enxoval:** conjunto de roupas, tecidos, lençóis e outros artigos necessários aos ritos de iniciação ou renovação no candomblé.
- Equede:** filhas de santo que não entram em transe e são escolhidas pelo orixá para ocupar um cargo na hierarquia do candomblé.
- Gaiaku:** Cargo dedicado exclusivamente as mulheres de candomblé jêje, o mesmo que yalorixá.
- Girar:** momento no qual o orixá ou outra entidade se apossa do corpo da pessoa e a faz, através da incorporação, girar no santo. É comum ainda a pessoa tombar ou cair, em decorrência da forte energia que a pessoa recebe.
- Iaô:** noviço que passou pelo ritual de iniciação.
- Ibá:** conjunto de louças que materializam o orixá, além de vincular de modo sagrado orixá e o filho de santo.
- Ibicú:** Palavra em iorubá que designa as crianças que nascem para morrer, ou seja, a trajetória de vida dessas crianças na terra é curta.
- Ifá:** sistema divinatório africano presente nos terreiros de candomblé. Uma de suas funções é servir de porta voz dos orixás ou outras entidades e os humanos.
- Ikú:** palavra em iorubá para se referir aqueles que morreram; pode significar o equivalente ao que denominamos de morte.
- Ipadê:** é o ritual que significa encontro. A água e a farofa são os principais elementos do ebó. A farinha pode ser feita a partir do milho ou mandioca com azeite ou dendê, podendo variar outros ingredientes.
- Itan:** histórias ou lendas míticas iorubás, passadas de geração em geração de modo oral no conhecimento e orientação sobre diversas questões do mundo.
- Iyabassé:** pessoa responsável pelo preparo das comidas rituais.
- Iyewá:** yabá, orixá feminina.
- Jarê:** religião de matriz africana muito presente nas regiões da Chapada Diamantina, Bahia.

Jurema: É tanto uma prática religiosa de matriz indígena quanto uma bebida sagrada, feita a partir das cascas da árvore de mesmo nome (Jurema), servida em muitos terreiros de candomblé durante as festas de Caboclo.

Kelê: colar sagrado usado no pescoço pelo iniciado no candomblé durante os primeiros dias de resguardo logo após a iniciação.

Mocan: colar feito de palha da costa, sua altura vai do pescoço ao umbigo e é usado somente pelo iaô.

Obirin: mulher, em iorubá.

Ogã: homens, rapazes ou crianças escolhidas pelo orixá para assumir cargo na hierarquia do terreiro, não entram em transe, mas são responsáveis pelo toque dos atabaques nas festas públicas e rituais privados.

Ojé: especialistas que precisam ser formados para entrar e realizar todos os procedimentos rituais dentro do balé.

Okurin: homem, em iorubá.

Olorum: o grande senhor do mundo. Olo quer dizer senhor, rum quer grande mundo, universo, o cósmico.

Olossá: Uma divindade das lagoas, segundo a mitologia ioruba.

Omolucum: alimento ritual de Oxum feito com feijão fradinho cozido, azeite de dendê, cebola e camarão seco defumado.

Opele ifá: é um colar de búzios utilizado na divinação e comunicação com variadas entidades.

Orí: Cabeça. A cabeça de uma pessoa de candomblé é parte essencial porque é nela que se realizam procedimentos rituais e se encontram os fundamentos religiosos. Canal primordial de ligação da pessoa e seu orixá.

Orô: ritual

Orum: palavra da mitologia iorubá que se refere ao mundo espiritual, como se fosse o céu.

Orunkó: Nome no santo que o iniciado recebe após renascer no candomblé.

Ossé: ritual sagrado de limpeza dos assentamentos dos orixás com o intuito de renovação das energias através desse momento íntimo de contato e zelo da pessoa de santo e seu orixá.

Peji: Também chamado de quarto de santo, é o local no terreiro, normalmente um quarto sagrado, onde ficam/residem os orixás/santos, seus paramentos e louças sagradas.

Pejigã: é a pessoa responsável por cuidar do altar sagrado das entidades e do axé da casa, além de ser também o primeiro ogã da casa jeje.

Plantar balé: se refere aos procedimentos rituais para um candomblé ser autorizado a ter um espaço ritual e de moradia dos ancestrais, eguns e outras entidades.

Pôr a mão na cabeça: expressão usada no mundo do candomblé para se referir ao processo de feitura, confirmações ou outros ritos de cuidados aos adeptos no culto.

Recolhimento de Iaô: é o momento no qual o filho ou filha de santo candidata à iniciação permanece no terreiro cerca de 21 dias para se submeter aos processos rituais que faz um iaô no candomblé.

Ronkó: Também chamado de camarinha é o quarto onde os candidatos permanecem para passar pelos rituais de iniciação.

Roupa de ração: são roupas simples usadas no cotidiano do candomblé, geralmente composta por uma blusa branca e saia longa na mesma cor no caso das mulheres.

Senzala: pulseira feita do entrançado de palha da costa e é enfeitada com búzios, que dependendo da posição que se encontra vai designar o sexo do orixá; compõem também os paramentos do iaô e este a recebe no período de camarinha, tendo como função esconder o contraeguns.

Talhas: também conhecidas como quartinhas, são jarras ou potes em barro ou cerâmica onde se colocam um dos líquidos mais essenciais da vida: a água. Daí a importância de retirar a água (da vida) das talhas quando acontece a morte de alguém.

Tenda: O espaço físico onde acontecem os ritos religiosos do terecô.

Vodunsi: palavra Fon que significa filho de Vodun, a pessoa que foi preparada e iniciada para um Vodun.

Xambá: uma das mais antigas nações de religião afro de Alagoas, assim como o Nagô e a Jurema.

Yalorixá: o mesmo que mãe de santo do terreiro ou aquela que ocupa o mais alto posto na hierarquia dos terreiros.

Yaquequerê: o mesmo que mãe pequena do terreiro e a segunda pessoa mais importante na hierarquia do terreiro, por isso é autorizada a responder pelo candomblé na ausência da mãe ou pai de santo da casa.