



Universidade Federal Fluminense

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Área de Concentração: Estudos da Subjetividade

Linha de Pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social

Luiza Franklin Salas

**Awré: Cartografias dos Rumos e Percursos das Práticas de Cuidado
no *Ilê Axé Omiojuaro***

Niterói

2017

Luiza Franklin Salas

Awré: Cartografias dos Rumos e Percursos das Práticas de Cuidado no *Ilê Axé Omiojuaro*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, ao programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense.

Orientação: Arthur Arruda Leal Ferreira

Niterói

2017

Luiza Franklin Salas

Awré: Cartografias dos Rumos e Percursos das Práticas de Cuidado no *Ilê Axé Omiojuaro*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, ao programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Arthur Arruda Leal Ferreira (Orientador)
Instituto de Psicologia da UFF

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos (Coorientador)
Instituto de Psicologia da UFF

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
Instituto de Psicologia da UFF

Prof. Dr. Luiz Rufino Rodrigues Júnior
Instituto Multidisciplinar da UFRRJ

Niterói

2017

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

S159a Salas, Luiza Franklin
Awré: Cartografias dos Rumos e Percursos das Práticas de
Cuidado no Ilê Axé Omiojuaro / Luiza Franklin Salas; Arthur
Arruda Leal Ferreira, orientador; Abrahão de Oliveira
Santos, coorientador. Niterói, 2017.
139 f.

Dissertação (mestrado) -Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2017.

1. Psicologia. 2. Candomblé. 3. Cuidado. 4. Subjetividade.
5. Produção intelectual. I. Título II. Ferreira, Arthur
Arruda Leal , orientador. III. Santos, Abrahão de Oliveira,
coorientador. IV. Universidade Federal Fluminense. Instituto
de Psicologia.

CDD -

Biblioteca responsável: Angela Albuquerque de Intran - CRB7/2318

AGRADECIMENTOS

Exu sempre vem primeiro. O primeiro a receber culto, a comer, e o primeiro a quem agradeço. Senhor das encruzilhadas, dos caminhos. Ele é o movimento que possibilita a vida, é o devir que traz a multiplicidades de possibilidades. É a energia que constitui nossos corpos. Sem ele não há vida. Por isso, inicio esse trabalho como iniciamos os cultos nas casas de santo: saudando Exu em primeiro lugar:

A pàdé Olóònòn e mo júbà Òjísè
Áwa sé awo, áwa sé awo, áwa sé awo
Mo júbà Òjísè.
Laróye, Esù!

Vamos encontrar o Senhor dos Caminhos
Meus respeitos àquele que é o mensageiro
Vamos cultuar, vamos cultuar, vamos cultuar
Meus respeitos àquele que é o mensageiro
Saudação feita à divindade Exu.

Aprendi com o Candomblé, que existem muitas maneiras de dizer. Talvez as palavras não sejam as melhores para falar da gratidão que habita meu coração. Por isso, começarei com a letra de uma música que fala muito da minha história e da trajetória dessa pesquisa:

E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar
Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar:
- Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar

Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
É ele quem me carrega

Como nem fosse levar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar

Timoneiro nunca fui
Que eu não sou de velejar
O leme da minha vida
Deus é quem faz governar
E quando alguém me pergunta
Como se faz pra nadar
Explico que eu não navego
Quem me navega é o mar

Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar

A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz
(Paulinho da Viola- Timoneiro).

Agradeço também a Ogum e Oxóssi, que são Senhores dos Caminhos, sem os quais, esse caminhar não seria possível. Ogunhê! Okê Arô!

Como filha de mães que eu sou, agradeço às Mães:

Heloisa Franklin, que me gerou, me criou, educou, cuidou e segue cuidando. A mulher que tantas vezes deixou de ser para que eu fosse. Minha base sólida e responsável pelas conquistas até aqui. Ossefa, continuo achando que aquela ilha fica mais longe do que

parecia, mas, sigo nadando, e quando eu chegar lá não vou te dar tchauzinho, porque você vai estar comigo!

À minha Grande Mãe dos Filhos Peixes, Senhora de Todas As Cabeças, e em especial da minha, Yemanjá, que garantiu minha navegação em mares difíceis, ajudando a manter meu barco sem virar, mesmo nas marés agitadas, de correntezas e ondas grandes, e que por maior que eu achasse que era a minha viagem, me manteve navegando ao redor de sua saia.

O que seria de minha cabeça
se Ela não mandasse a maré vazar?

(Lipe Costa)

Odoiya! Omi ô!

À Oxum: Minha Mãe, Senhora da Engenhosidade, do Feminino. Com ela aprendi que água mole em pedra dura tanto bate até que fura. Ela me ensina a não bater de frente, a desviar, contornar inteligentemente os obstáculos, e seguir o caminho: fluir como o rio.

Das coisas lindas que Dona Oxum me deu
foi o dom de navegar
Corro terra, Corro mar
Eu alcanço além do colo de mãe.

(Lipe Costa)

Yeye, Oxum!

Falando em Grandes Mães, meu Olorum Modupé à Iya Gisèle Omindarewa, que vive no corpo de seus filhos de santo, que levam seu axé, seu oxu, sua saliva, e também no meu, que foi tocado por sua enorme gentileza, carinho, sabedoria e afetos tantos que construímos nesse percurso. Olorum Kosipure, Iya!

À Mãe Beata de Iyemonja, que confiou em mim, me abriu as portas de sua casa, sem nem me conhecer, e foi o mar calmo, que possibilitou seguir viagem depois de tantas tempestades, que quase viraram o barco, que me acolheu e desmanchou minhas angústias naquele abraço. Dividiu sua sabedoria, me contou histórias, me proporcionou momentos que estão em meu corpo, e não cabem nas práticas discursivas. Odoiya! Olorum Kosipure! Mãe Beata Vive!

Ao Babá Adailton de Ogum, que como no itan foi o grande senhor desses caminhos aqui desenhados. Olorum modupé pelo acolhimento! Awre, Pai!

À Iya Doya de Obaluayê, pelo carinho e gratidão ensinamentos, e momentos deliciosos com cheirinho de acarajé! Awre, Mãe!

À Iya Ivete de Xangô, pelos abraços, risadas, aprendizados culinários e o melhor arroz desse mundo! Awre, Mãe!

Às Ekedes, Ogans, Ebomes, Yaôs e Abians do Ile Omiojuaro, meus companheiros nessa aventura, Awre! Adupé por toparem embarcar nessa viagem comigo, e por todo afeto que trocamos e continuaremos trocando.

Ao Babalorixá Paulo de Oxum, a água doce onde meu mar desagua. Olorum modupe! Motumba!

Ao Eduardo Passos, que antes de ser meu professor já era minha referência bibliográfica. Agradeço pela dedicação em nos ensinar a orientar, pela delicadeza, precisão e pertinência das intervenções. Gratidão pelo encontro!

À Anna Paula Uziel, em uma das aulas do mestrado, aprendi com Eduardo Passos, que orientar é um caso de devir. Ler o texto do outro é embarcar na viagem alheia, acompanhar os fluxos do desejo de quem escreve. É um ato de exercício da alteridade. É como a dança de salão, onde quem escreve conduz, e quem lê, precisa deixar-se ser conduzido. Sendo assim, agradeço pela dança que já dura dez anos, mesmo quando eu decidi que era momento de um solo em terras um pouco distantes.

À Claudia Elizabeth Abbes, “você que traz o escândalo, Irmã-luz”, Claudia, ariana profunda que vive de amor profundo. Impossível passar incólume a ela. Posso dividir o mestrado, a pesquisa, a vida em AC e DC: antes de Claudia e depois de Claudia. Obrigada por ter sido além de professora, clínica, chacoalhando meu marte em libra, me reconduzindo à essência Satanárias: “a gente não evita a treta, a gente abraça a treta, porque quanto mais a gente a evita, mais ela cresce”. Obrigada por me fazer ver que o confronto também traz paz.

RESUMO

SALAS, Luiza Franklin. *Awré: Cartografias dos Rumos e Percursos das Práticas de Cuidado no Ilê Axé Omiojuaro*. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2017.

Mergulhar nas práticas de cuidado produzidas em terreiros de candomblé demanda iniciar uma viagem através dos cultos a ancestrais iorubas, daomeanos e bantos, trazidos para o Brasil pelo tráfico negreiro, onde aspectos culturais, religiosos, linguísticos, sociais e rítmicos se afetam e se reinventam, produzindo novos processos subjetivos e outras formas de estar no mundo. Essa viagem à África Ancestral foi realizada no cruzar da Rodovia Presidente Dutra, até o município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. Mais especificamente no bairro de Miguel Couto, onde se encontra o *Ilê Axé Omiojuaro*. Conhecido por ser a casa de santo de Mãe Beata. Foi neste pequeno grande pedaço da África Ancestral, que seguindo as pistas da importância do corpo, e dos objetos sagrados, da comida e da figura da ekede cartografei os rumos e percursos das práticas de cuidado que alicerçam o modo de organização desse terreiro, e constituem o modo de vida da comunidade tradicional do *Ilê Axé Omiojuaro*. O trabalho que se segue objetivou entender o que o modo de cuidar dos terreiros pode ensinar às práticas psi, e consiste em um breve retrato de uma experiência de campo de inserção na intrínseca rede de cuidados e afetos, fiadas por Mãe Beata de Iyemonja, que estruturam o modo de vida de sua casa.

Palavras-chave: Psicologia. Candomblé. Cuidado. Subjetividade.

ABSTRACT

Diving into the care practices produced in Candomblé demands beginning a trip through the cults of Yoruba, Dahomey and Bantu ancestors brought to Brazil by the slave trade, where cultural, religious, linguistic, social and rhythmic aspects are affected and reinvented, producing new subjective processes and other ways of being in the world. This trip to Ancestral Africa was carried out at the intersection of the Presidente Dutra Highway, to Nova Iguaçu County, in Baixada Fluminense. More specifically in the neighborhood of Miguel Couto, where is the *Ilê Axé Omiojuaro*. Known for being the sacred house of Mãe Beata. It was in this little great piece of Ancestral Africa that, following the clues of the importance of the body and the sacred objects, of the food and the figure of the ekede, that I mapped out the paths of the practices of care that underpin the way of organizing this house, and constitute the way of life of the traditional community of *Ilê Axé Omiojuaro*. The following research is a brief portrait of my insertion into the intrinsic network of cares and affections spelled by Mãe Beata de Iyemonja, who aimed to understand what the manner of care of the terreiros can teach *psi* practices.

Keywords: Psychology. Candomblé. Care. Subjectivity.

SUMÁRIO

ABRINDO O TRABALHO

A escrita como um caso de devir: a afirmação de uma aposta ético-estético-política acerca da escrita e grafia 13

O Acontecimento: devir Candomblé na pesquisa, pesquisa no devir Candomblé 16

Fios de ContaR Histórias: a árvore que rizomou 22

CAPÍTULO I- (DES)CAMINHOS DE EXU

1.1 - No meio das pedras tinha um caminho 29

1.2 - Os Senhores dos Caminhos: a chegada ao campo e a construção da Cartografia 41

1.3- Ser de Dentro e Ser de Fora: como habitar a encruzilhada de Exu? 49

CAPÍTULO II- NA BARRA DA SAIA DE YEMANJÁ

2.1 - O Que Que a Baiana Tem: o tabuleiro de afetos de Mãe Beata e a Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi 57

2.2- Os preparativos para as festividades 67

2.3- Dançando e cantando o xirê: cotidianos das festas públicas 72

CAPÍTULO III – SEGUINDO PISTAS COM OXÓSSI

3.1 - Ekede: a mãe do cuidado 77

3.2 – Ajeum: alimentando o corpo 82

3.3 – “Nem seu corpo, nem suas regras”: o corpo divinizado enquanto morada dos orixás 88

CAPÍTULO IV- “ACOLHER É O QUE FAZEMOS: ESSA É NOSSA RELIGIÃO” – A Psicologia e As Práticas de Cuidado de Terreiro 101

FECHANDO O XIRÊ 111

Referências Bibliográficas 122

GLOSSÁRIO 132

FOTOS 137

ABRINDO O TRABALHO

Minha jangada vai sair pro mar
Vou trabalhar, meu bem querer
Se Deus quiser quando eu voltar do mar
Um peixe bom eu vou trazer
(Suíte do Pescador- Dorival Caymmi)

A escrita como um caso de devir: a afirmação de uma aposta ético-estético-política acerca da escrita e grafia

Antes de entrar propriamente no texto, é importante dedicar algumas linhas para falar sobre a escrita desse trabalho. Escrever é mais do que relatar, narrar. É recontar uma história, que se refaz no tempo da escrita e através dela. Deleuze (2011) defende que a escrita é um ato político, processual, assim como é a própria vida.

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. (DELEUZE, 2011: 11).

As palavras não são neutras e afirmam as apostas políticas e os lugares de saber/poder ocupados por quem as utiliza. Seguindo a pista que “Escrever é lutar, resistir” (BARROS, 2009: 28) trago o texto como uma afirmação metodológica na imanência dos modos de dizer e fazer. Imanência essa, na qual repousam os modos de vida das populações de terreiro.

Nesse sentido, saliento a escolha em manter os termos em ioruba, utilizados pelo povo de santo. Escolha essa, que também está relacionada com o lugar de pesquisadora candomblecista que ocupo. Quando se fala de Candomblés, se fala de reorganizações sociais, culturais e religiosas de diversos povos oriundos de diferentes partes do continente africano. Não é apenas religião, é um modo de luta, de resistência, de recriar a vida.

Dessa maneira, os Candomblés recriam um modo de vida, muito diferente do modelo de sociedade eurocentrada que conhecemos. Eles se baseiam na oralidade, na coletividade, e no segredo. De tal forma, que ao tentar traduzir os termos em ioruba, não conseguiria exprimir seu real significado. Assim, opto por mantê-los, e tentar explicar para os leitores os sentidos que afirmam.

A grafia, por sua vez, não é feita de acordo com a língua ioruba, e sim aportuguesada. A opção em escrever aportuguesadamente é justificada por encarnar a maneira como falamos nos terreiros. Poucos são os candomblecistas que de fato dominam o idioma ioruba. Apesar de, nos Candomblés Ketu¹ os ritos serem rezados e cantados nesse idioma, a maioria dos candomblecistas desconhece a língua. A aposta é tornar o texto fiel ao modo de falar e viver dos filhos e filhas de santo da *Casa de Mãe Beata*, que me ajudaram na elaboração desse trabalho e, ao mesmo tempo, acessível aos leitores leigos sobre o tema. Assim sendo, optei por manter a escrita fiel a pronúncia dos termos em ioruba utilizada no terreiro. As exceções na grafia serão: o nome de Mãe Beata de Iyemonja (lê-se Yemanjá), que mantive com a grafia em ioruba, por ser a grafia utilizada pela mesma ao assinar seu nome, e as cantigas transcritas, grafadas com a escrita em ioruba.

Sempre que fizer referência aos cultos aos ancestrais divinizados, falarei em “os Candomblés”: com letra maiúscula e no plural. Os Candomblés se constituem em solo brasileiro, durante o processo de colonização², a partir dos cultos de povos bantos, iorubas e daomeanos. Esses cultos eram familiares. Cada família cultuava seu ancestral divinizado, que chamamos de Orixá, Vodum ou Inquisse conforme a origem³. Assim, os descendentes de Ogum cultuavam Ogum. No Brasil, descobriram descendentes da mesma divindade de diferentes reinos do mesmo território. Os Candomblés se originam desses diferentes cultos às divindades, que se reúnem no Brasil. Assim, já nascem diversos. Essa diversidade se mantém em cada terreiro, já que além da origem diversa, a aprendizagem e a transmissão de conhecimento dentro dos Candomblés ocorrem através de uma pedagogia da oralidade, e quem dita as regras são os mais velhos⁴, que reprisam o que seus mais velhos ensinaram. Assim, mantem-se a característica familiar do culto. No sentido que, cada terreiro faz como aprendeu com a sacerdotisa ou sacerdote que o fundou.

¹ Candomblés Ketu são aqueles com origem ligadas ao povo ioruba.

² Castillo (2011) sinaliza que a organização do primeiro templo dataria do século XIX.

³ Os ancestrais divinizados para os povos bantos são chamados Inquisses, para os iorubás são chamados Orixás, e para os daomeanos são chamados Voduns.

⁴ Sempre que aqui me referir a “mais velhos” ou “mais novos” refere-se ao tempo de iniciação. Os mais velhos são aqueles que já possuem a maioria espiritual, por serem iniciados há mais de sete anos. Os mais novos são yaôs, iniciados mais recentemente, ou abians, que ainda não passaram pelo processo de iniciação.

Além da característica familiar, o modo de vida dos terreiros é alicerçado nesse princípio da senioridade que dita a lógica de divisão do trabalho baseada nos cargos religiosos, que por sua vez, são baseados na senioridade. Como disse Mãe Beata de Iyemonja: “só se levanta para falar quem já se abaixou para ouvir.” Esse modo de organização é nomeado como hierarquia por alguns autores, como Bastide (2001), Santos (1986), Crossard (2014). Porém, prefiro não utilizar o termo, porque não apreende exatamente o funcionamento de uma casa de santo.

Apesar do termo hierarquia não apresentar necessariamente um julgamento de valores, frequentemente ele foi utilizado para retratar a imagem dos Candomblés como baseados em um modo de organização vertical, composto por linhas duras, sem espaço para flexibilidades, fugas, invenções, produção de singularidades, e até violento. Não se trata de negar a presença de linhas duras na constituição de seu modo de organização, mas sim de recusar binarismos e os juízos morais, buscando enxergá-los da forma complexa como emergem, compostos de diversas linhas, duras e flexíveis, que ao mesmo tempo em que podem limitar potências, também provém elementos necessários à formação da identidade, dando forma aos territórios existenciais das comunidades de santo, produzindo sentido de vida. O processo de pesquisar revelou que o modo de organização dos terreiros se assenta sob o cuidado, fortalecendo a opção pelo uso das expressões modo de organização e divisão do trabalho.

O texto também é escrito ora na primeira pessoa do singular, ora na primeira pessoa do plural, ora em terceira pessoa, exatamente como acontece a experiência do encontro, que tem uma dimensão pessoal e ao mesmo tempo coletiva, que envolve eu e eles, produzindo o nós, e que produz os nós da confusão das pessoas nesse texto, necessária para narrar essa experiência, também constituída entre o nós e os nós.

Por último, a palavra re-existir será grafada dessa maneira, para frisar que resistir é um ato de luta, de reterritorialização, que implica processos de desterritorialização. É acima de tudo uma aposta na potência de vida, naquilo que lhe é constituinte: a capacidade de se desterritorializar, de rizomar e renascer. É lidar com os agonistas da captura, e conseguir encontrar linhas de fuga que conduzam à vida, mesmo diante da morte.

O Acontecimento: devir candomblé na pesquisa, pesquisa no devir Candomblé

Minha raiz é negra
Veio de Angola distante,
Minha raiz é negra,
Veio de Angola distante
(ponto de jongo).

A escolha do tema se deu por conta do encontro de alteridade entre a pesquisadora e a candomblecista. Encontro, para Deleuze (2002) é um conceito que remete às afecções. Afeto enquanto modo de se afetar, produzido através e no encontro. Encontro esse, que não se reduz às práticas discursivas, que modificou o corpo e construiu singularidades, trazendo potência de vida nessa experiência de seguir os fluxos do cuidado, aprendendo sobre seus modos de saber/fazer. Deleuze (2004) define o encontro como uma dupla captura, que para o autor é da ordem do devir, das núpcias:

Uma conversa poderia ser isso. Simplesmente o traçado de um devir. A vespa e a orquídea dão o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas de facto há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura uma vez que <<aquilo que>> cada um devém não muda menos que <<aquele que>> devém. (DELEUZE & PARNET, 2004: 12).

Assim como a vespa, que no encontro com a orquídea, acaba incorporando um devir-orquídea, percebi o quanto o encontro com os Candomblés me mobilizava e afetava: Cores que enfeitam os olhos, fios de conta que contam histórias, sons, cheiros e sabores que trazem o passado ao presente, despertando memórias corporais adormecidas, que trouxeram a vontade de estudar mais sobre os saberes tradicionais de terreiro, o que eles podem ensinar à academia, como operam os modos de cuidar dos Candomblés, e o que o cuidado de terreiro pode trazer de singular ao cuidado praticado pelos saberes *psi*.

Paralelamente ao desenvolvimento dessa pesquisa, o encontro com o campo foi se modificando e adensando. Estabelecendo laços mais firmes que conduziram ao processo de iniciação para o Orixá Yemanjá no início de 2016. Bastide (2001) comenta que a primeira etapa do processo de iniciação consiste na confecção de um colar de contas nas cores que representam o Orixá, e é seguido por sua lavagem com um

banho feito com ervas específicas. O segundo passo é o bori⁵, que prepara a cabeça do neófito, enquanto espaço sagrado, para a comunhão com o sagrado.

Os ritos de iniciação duram aproximadamente 21 dias, período em que o abian (noviço/noviça) recebe banhos de ervas e dieta especial, e finalmente, passa por uma semana de confinamento, quando sua cabeça é raspada, lavada com infusões de ervas, e de sangue animal. Oferendas vegetais e animais são feitas ao seu Orixá. Após essa semana, acontece a saída pública do recém-iniciado, agora chamado yaô (lê-se iaô). Nessa cerimônia de saída pública, o yaô é apresentado para a comunidade do terreiro e por ela reverenciado, já que representa a continuidade daquela família de santo, daquele terreiro. O processo de iniciação é frequentemente comparado a um renascimento pelos próprios candomblecistas. O noviço morre e renasce para o Orixá durante a iniciação. O confinamento é uma espécie de útero que gesta os noviços. Quando nasce um yaô, toda a comunidade de terreiro renasce com ele, o corpo familiar, incluindo seus antepassados, renova-se e revive.

Dessa maneira, o processo de iniciação atravessa e modifica o corpo do neófito, marcando-o, conferindo identidade e pertencimento nas redes de saber/poder e cuidado dos Candomblés. Essa experiência de modificação corporal auxiliou na realização do presente trabalho, ao mesmo tempo em que, também foi fruto em alguma medida, dele: Vespa e Orquídea em núpcias, onde a vespa passa a conter um pouco de orquídea, e a orquídea passa a conter um pouco de vespa. A experiência de ser iniciado nos insere em uma intrínseca rede de poder/saber e cuidado, e produz questões, agonísticas com a experiência de pesquisar. É ao mesmo tempo ser de fora, ser pesquisador, comprometido com a pesquisa, e ser de dentro, membro do povo de santo, preocupado com as questões que concernem às populações de terreiro, comprometido com a lógica do segredo, regido pelo seu lugar de pertencimento no modo de organização dos Candomblés.

⁵ Ori significa cabeça na língua em iorubá. Bori é o ritual de dar comida à cabeça. Cabeça essa, que é entendida como uma divindade. Por isso, precisa estar saudável e equilibrada, já que ela servirá de moradia para um Orixá. Para isso, a cabeça precisa comer. Em uma esteira forrada com lençol branco, e geralmente enfeitada com flores, colocam-se comidas votivas. Cada comida tem seu significado e funcionalidade. O adepto senta-se em uma esteira, também forrada com lençol branco, e enquanto entoa cantigas específicas para a ocasião, o sacerdote imola algumas aves. Geralmente, a galinha d'angola, um pombo, e às vezes um frango. O "borizado" deita-se na esteira, e descansa por aproximadamente 24 horas.

Haraway (1995) lembra que a ciência não é um saber universal e neutro, e sim uma produção política e parcial, atravessada pelo lugar que ocupa o cientista que a produz, e por sua perspectiva, que depende de suas pertenças. Sendo assim, a autora defende que explicitemos os lugares que ocupamos, a fim de tornar nossas produções mais encarnadas. Por isso, é importante esclarecer o lugar que ocupo, enquanto pesquisadora e iniciada. A Cartografia, estratégia de pesquisa e análise utilizada nessa pesquisa, pressupõe uma imersão no campo, um olhar de dentro da experiência, colocando em análise nossos graus de pertença e relações com as instituições que atravessam a pesquisa.

Sobre os lugares de pertença saliento que além de pesquisadora e iniciada, sou reconhecida e me reconheço como branca. Raça é um fator que determina acesso a direitos fundamentais, circularidade e mobilidade sociais, como ressalta Jaccoud (2008). Bento (2002) afirma que perceber-se branco no contexto brasileiro é reconhecer um modo específico de olhar e experimentar o mundo marcado pelas diferenças de perspectivas, geradas pelas diferenças ao acesso a direitos, à circularidade e mobilidades sociais, entre brancos e negros. Fanon (1961) afirma o racismo se baseia na destruição dos valores culturais do grupo colonizado, aniquilando sua autoestima.

Assim reconhecer-se e ser reconhecido como branco situam o sujeito em uma experiência de desconhecimento e privilégio sobre as diferenças de acesso produzidas pela raça. Desconhecimento e privilégio esses que no encontro com os Candomblés, alicerçados em lógicas de origem negras, podem gerar questões, tensionamentos e agonísticas. As discussões apresentadas nesse trabalho são perpassadas por essas questões, agonísticas e tensionamentos.

Pensar sobre as práticas de cuidado dos Candomblés, sobretudo, sobre a importância do corpo e do modo de organização dos terreiros nessa rede de poder/saber e cuidados, que muitos pesquisadores chamam de hierarquia, é o objetivo dessa pesquisa. O critério de escolha da casa se pautou pela lógica de Exu, da encruzilhada, que valoriza a potência do encontro, das afinidades, das redes de conhecimento que engendram o caminhar. Foram as amigas que auxiliaram a fazer os contatos com as três casas por onde essa pesquisa passou, através de uma rede de conhecimentos muito comum entre o povo de santo: sempre se conhece alguém que conhece outro alguém, que é filho ou amigo próximo da casa em questão. Porém, o fato de essas casas já terem

dialogado com a academia forneceu pistas de que elas poderiam ser parceiras. Aqui cabe a pergunta: por que não realizar o campo na casa onde fui iniciada? O fato é que adoeci, e como após uma cirurgia, não obtinha melhoras no quadro, e tampouco explicação médica para a debilidade física, pela qual fui acometida, consultei o oráculo (jogo de búzios), que apontou que a doença era um desequilíbrio do fluxo de axé, e parte do tratamento consistiu no afastamento dessa casa, e na ruptura de laços com o Babalorixá.

A lógica de aquisição de conhecimento dos Candomblés é bastante diferente daquela praticada pela academia, o que pode dificultar o diálogo. A apreensão de conhecimento ocorre através da oralidade e por um processo de inscrição corporal do axé e modificação do corpo, através do acúmulo e desenvolvimento desse axé. O axé é a energia vital que é adquirida através da experiência da coletividade na casa de santo, e no encontro com o sagrado, seja através do transe, seja através da dedicação e cuidado com as divindades na preparação de suas oferendas, festas públicas e rituais.

Augras (1983) e Capone (2009) ressaltam que a dinâmica do culto ao ancestre divinizado é perpassada pelo segredo. O conhecimento é visto como mérito, concedido de acordo com o tempo de iniciação (“tempo de santo”). A lógica do segredo obedece a um dos princípios que rege o mundo na concepção ioruba: a troca. Ou seja, o conhecimento é conquistado em troca de dedicação pessoal, envolvimento nas atividades do terreiro e conforme se avança na senioridade religiosa e se ganha “tempo de santo”, que por sua vez modifica o corpo, deixando-o preparado para compreender e absorver o conhecimento. Augras (1983) lembra que a questão do segredo pode trazer complicações para a pesquisa, já que nem sempre o ritmo dos Candomblés consegue ser compatibilizado por quem realiza a pesquisa. O tempo dos terreiros flui através em uma lógica dos encontros, do tempo dos aprendizados, da longa preparação das comidas votivas, dos recolhimentos, dos longos resguardos, dos descansos. Enquanto a lógica da pesquisa precisa obedecer a um tempo cronológico, sempre apressada pelos tempos institucionais. O encontro com os saberes tradicionais de terreiro pode gerar reflexões sobre a pressa na pesquisa e a necessidade do imediatismo das respostas.

As dificuldades em relação ao tempo, a difícil recusa em abandonar a aceleração e o imediatismo para entregar-se ao ritmo dos tambores sagrados foram algumas das agonísticas produzidas ao longo desse encontro com o campo, que se pautou por um

diálogo mais horizontal com os saberes de terreiro, considerando-os como coautores da pesquisa. Agonísticas essas que levaram a uma mudança de postura, necessárias para dialogar com os saberes de terreiro, respeitando, entendendo e experimentando suas lógicas e modos de vida através da modificação do olhar que o encontro com o campo é capaz de operar.

A adoção de uma postura mais horizontalizada, baseada no diálogo, na escuta, no acolhimento, no respeito à alteridade e na valorização da diferença dos saberes de terreiro torna-se fundamental, sobretudo ao considerarmos o cenário atual brasileiro, onde a laicidade do Estado e a liberdade religiosa, asseguradas pela *Constituição Federal Brasileira* (1988), se encontram ameaçadas pelo racismo que toma a forma de intolerância religiosa, potencializada pelo crescimento da presença de religiões evangélicas na política, principalmente no poder legislativo. No Rio de Janeiro, essa ameaça tem se tornado ainda mais notória, tanto pelo processo de expulsão das casas de santo das favelas, em virtude da conversão de muitos trabalhadores do tráfico de drogas às religiões neopentecostais, quanto pela nova onda de perseguição aos Candomblés, proferida, pregada e incentivada por muitos cultos evangélicos.

Dessa maneira, o trabalho encontra-se dividido em cinco capítulos. A introdução é composta por três partes: “A escrita como um caso de devir: a afirmação de uma aposta ético-estético-política acerca da escrita e grafia”, que traz esclarecimentos sobre a escrita utilizada nesse texto; “O acontecimento: devir candomblé na pesquisa, pesquisa no devir Candomblé”, que conta como surgiu a ideia de realizar essa pesquisa, e o que ela pretende e “Fio de ContaR Histórias: a árvore que rizomou”, que tem como objetivo trazer uma breve contextualização sócio histórica sobre a constituição dos Candomblés. Para isso é inevitável falar sobre as tentativas de extermínio que se reatualizam em perseguições operadas por novos braços do racismo.

O primeiro capítulo leva o título de *Os Descaminhos de Exu*, e traz os (des)caminhos que compuseram a trajetória de pesquisa, e a descoberta de que não havia pedras no meio do caminho, e sim que o caminho é a trajetória composta pelas pedras. Desse modo, o capítulo I traz a dificuldade da aprendiz de cartógrafa em abandonar a política cognitiva realista (Kastrup, 2012), assim como agonísticas produzidas pelo lugar de candomblecista pesquisadora, e a análise das pertencas que atravessaram o corpo durante esse trabalho. Como Exu é a primeira divindade a receber

oferendas, o primeiro a ser louvado, e toda a dinâmica da comunicação depende da divindade, ele abre o trabalho. O capítulo está dividido em três subitens: “No Meio das Pedras Tinha Um Caminho”, que conta a trajetória da pesquisa, “Os Senhores do Caminho: Chegando ao Campo e Construindo uma Cartografia”, que descreve a chegada ao campo, e a construção da pesquisa, e “Ser de Dentro e Ser de Fora: como habitar encruzilhada de Exu?”, que traz as análises de pertença que atravessaram o corpo nessa pesquisa.

O segundo capítulo, “Na Barra da Saia de Yemanjá”, traz o cotidiano dos preparativos das festividades da casa de santo, seu modo de vida, de organização, a experiência do encontro com o campo, a imersão nele, a rede de cuidados e a inserção nela, e os afetos construídos no processo de pesquisar. Também traz a história de Mãe Beata e de seu terreiro. O terceiro capítulo traz as pistas seguidas para cartografar as práticas de cuidado no *Ilê Axé Omiojuaro*. O corpo do iniciado, e seus apetrechos sagrados, o papel da comida no terreiro, e a figura da ekede são as três pistas utilizadas para rastrear os caminhos do cuidado. Por isso, o título “Seguindo as Pistas com Oxóssi”. Oxóssi é o Orixá da caça, por suas habilidades de caça, diz-se que é o caçador de uma flecha só. Divindade reverenciada logo após Ogum no xirê.

O quarto e último capítulo estabelece um diálogo entre as práticas *psi*, as epistemologias de terreiro, seus modos de funcionamento e suas práticas de cuidado. Também pretende entender o que os Candomblés podem ensinar à Psicologia. As considerações finais apontam para a construção de uma epistemologia de Mãe Beata, como ferramenta para se promover uma descolonização do pensamento na academia, a fim de promover um saber que não compactue com premissas hegemônicas, e muitas vezes, constituído sob alicerces racistas. A opção por não fazer um capítulo sobre metodologia se deve à aposta que seria mais interessante discutir a cartografia encarnada na experiência com o campo. Assim, as questões sobre a cartografia encontram-se discutidas no primeiro capítulo.

Fios de ContaR Histórias: A Árvore que Rizomou:

Quem me pariu foi o ventre de um navio

Quem me ouviu foi o vento no vazio

Do ventre escuro de um porão

Vou baixar no seu terreiro

(Ya Ya Mاسemba- Roberto Menezes)

Segundo Crossard (2014), os Candomblés nascem dos cultos desses iorubas, bantos e fons, que re-existiram no Brasil, lutando e reiventando a vida. Sendo assim, nasce como uma estratégia potente de luta e reinvenção da vida diante do processo de escravidão, que anula a autonomia dos corpos, rompe laços simbólicos, extermina, objetifica. Levando à morte e à fragmentação da identidade.

Os Candomblés, segundo Bastide (2001), têm origem a partir de três casas matrizes, localizadas em Salvador (BA), que se multiplicaram por todo território nacional. São elas: a Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que segundo Castillo & Parés (2007) é o terreiro mais antigo do Brasil, sendo seu nascimento datado do século XIX. O Gantois – Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, é o segundo terreiro fundado no Brasil, de acordo com Bastide (2001), surgindo de uma dissidência da Casa Branca, e o Ilê Axé Opô Afonjá, que surge em consequência de uma cisão no Gantois.

No Rio de Janeiro, a história dos Candomblés remonta à região chamada de Pequena África. Segundo Gama (2011) foi essa região que abrigou os sacerdotes e sacerdotisas vindos da Bahia, a partir da segunda metade do século XIX, como afirma Miranda (1994). Ainda segundo o autor, nos cortiços do centro da cidade teriam nascido os primeiros terreiros cariocas, pelas mãos de sacerdotes como: João Alabá, Cipriano Abedé, Mãe Aninha e Bamboxê. A Pequena África, segundo Nobre (2014), por sua vez, é uma região que se estende da Zona Portuária até o Estácio, englobando nove bairros, como a Gamboa, a Saúde e o Santo Cristo.

No século XVIII, aqueles que eram escravizados na região da Nigéria e suas cercanias eram encaminhados ao mercado de escravos da cidade de Uidá (também

conhecida como Ouidá, Whidah, Hweda e Ajudá), no sul do Benim. Lá eram vendidos aos traficantes europeus, e seguiam para o porto, onde embarcavam rumo à América. Follmann & Pinheiro (2012) contam que antes de iniciarem essa viagem, onde muitos morriam devido aos maus tratos, doenças e também do banzo, resultante dessa ruptura dos laços simbólicos que sustentam o indivíduo, realizava-se uma cerimônia que objetivava evitar o banzo, promovendo o esquecimento de tudo que viveram até o momento em que foram capturados: origem, família, história, identidade. A cerimônia era realizada dando voltas em torno da Árvore do Esquecimento. Cada volta representava a morte das memórias que cada um trazia.

Follmann & Pinheiro (2013) ressaltam a importância da árvore na cultura ioruba. Era à sombra delas, que os sábios contavam histórias, e transmitiam conhecimentos e valores culturais aos mais jovens. Assim, o ritual da árvore do esquecimento nos convida a pensar sobre linhas de fuga, estratégias de sobrevivência, luta e re-existência. Como produzir memória diante da tentativa de apagamento? Como lutar pela vida diante do extermínio? Apesar da morte realizada na cerimônia, as pessoas escravizadas e trazidas para o Brasil re-existiram.

Diante do extermínio promovido pelo absurdo processo da escravidão, que retirava a condição humana das pessoas, tratando-as como objetos, sem direito de dispor sobre os próprios corpos, o que não se imaginava era que a potência de vida nasceria apesar da morte, e a árvore ao invés de fazer esquecer, faria lembrar, espalhando e consolidando elementos da cultura negra através de suas sementes, por todo continente americano. A população negra frutificaria e criaria raízes através de sua cultura. Re-existindo às técnicas de extermínio, que se reatualizam, reinventando a vida e as estratégias de luta não só contra o processo de escravidão, mas também contra o racismo. Re-existências como o Movimento Negro, as epistemologias negras e o movimento de descolonização do saber, que propõem uma desnaturalização das desigualdades raciais geradas pelos sistemas de saber/poder que vigoram na nossa sociedade.

No Brasil, os Candomblés foram uma das formas de luta que possibilitaram a reinvenção da vida, já que como veremos adiante, se configuraram historicamente como espaço de cuidado e promoção de saúde da população negra. Segundo Santos (1986), os Candomblés se constituem a partir do século XVI, através das concepções de diferentes

povos oriundos do continente africano, trazidos para o Brasil através do tráfico negreiro, que segundo Rodrigues (2010) inicia-se aproximadamente cinquenta anos após a chegada dos portugueses ao Brasil, sendo contemporâneo a sua colonização. Assim, está intimamente ligado à escravidão, cujo fim jurídico se deu a partir da lei áurea em 1889, porém seguiu ocorrendo de forma ilegal. É importante ressaltar que mesmo após a abolição não existiu uma inclusão efetiva das pessoas negras na sociedade, como comenta Jaccoud (2008).

Crossard (2014) também afirma que o nascimento dos Candomblés se deu na época colonial, quando na dificuldade do acesso aos tratamentos médicos, a população buscava sacerdotes e sacerdotisas para tratar de suas doenças. Constituindo-se como espaços que historicamente oferecem cuidado à população. Esse modo de cuidar é encarnado em práticas como o acolhimento, o cuidado e a escuta, nas quais se baseiam o conceito de saúde de terreiro.

Zobolli (2004) explica que a palavra ‘cuidado’ possui suas raízes no latim, e além de ser sinônimo de ‘cura’ expressa preocupação e práticas ligadas ao zelo. Sua filologia indica que cuidar é um modo de ser, a maneira pela qual o indivíduo produz a si e ao mundo da experiência do encontro com a alteridade. A *Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (RENAFRO) aponta que as práticas de cuidado de terreiro objetivam a promoção de saúde, pensando um conceito ampliado de saúde, que não se circunscreve à ausência de enfermidades. Trata-se de um estado de equilíbrio entre os mais variados aspectos da vida humana, como o físico, mental, espiritual e social (família, trabalho, relacionamentos afetivo-sexuais). O coordenador da RENAFRO, José Marmo da Silva, afirma que:

a saúde é a energia da vida e, como qualquer energia, pode aumentar ou diminuir, daí a importância dos rituais para o reequilíbrio das pessoas. Ali se concebe uma saúde integral, física, mental e espiritual, aspectos que nem sempre são reconhecidos pelo SUS, mas achamos que é importante considerá-los. (sem data: 1).

O conceito de saúde e cuidado de terreiros dialoga com as diretrizes do *Humaniza SUS* (Sistema Único de Saúde), que tem no acolhimento um de seus pilares.

Acolher é reconhecer o que o outro traz como legítima e singular necessidade de saúde. O acolhimento deve comparecer e sustentar a relação entre equipes/serviços e usuários/populações. Como valor das práticas de saúde, o acolhimento é construído

de forma coletiva, a partir da análise dos processos de trabalho e tem como objetivo a construção de relações de confiança, compromisso e vínculo entre as equipes/serviços, trabalhador/equipes e usuário com sua rede socioafetiva. (BRASIL, 2014: 7-8).

Assim, o cuidado praticado nos Candomblés se aproxima de algumas ferramentas como a escuta e o acolhimento, utilizadas pelas práticas *psi*, que pautam sua atuação pelo cuidado que emerge a partir do encontro (MERHY, 2014), por um certo modo de fazer micropolítico, que prega a inseparabilidade entre clínica e política, que abraça a diferença através da produção de um eixo transversal, que permite uma lateralização da diferença, como afirma Passos em sua conferência no II Seminário HumanizaSUS, ocorrido em agosto de 2009⁶.

A frase “nós precisamos desmistificar o Candomblé”, proferida por Mãe Beata de Iyemonja, dialoga com uma das preocupações atuais do povo de santo: o atual cenário de intolerância e violência religiosa que atinge as religiões de matrizes africanas, que tem reatualizado o passado de perseguições sofridas pelos terreiros. Morais (2012) afirma que o Estado Brasileiro se proclama laico desde o fim do século XIX, porém as religiões de matrizes africanas, como os Candomblés, foram legalmente perseguidas até o final da década de 70. A polícia costumava fazer incursões durante as festividades públicas nos terreiros, e prender aqueles que participavam. Apesar da liberdade de culto assegurada pela laicidade do novo Estado Republicano, que antes possuía o catolicismo como religião oficial, os dispositivos de controle se atualizavam, e geravam outros meios de intimidar e silenciar os atabaques. A Lei das Contravenções Penais, datada de 1941, era uma das normas nas quais os policiais se baseavam para reprimir os Candomblés.

Tal lei previa punições para os que perturbassem a paz pública. Consequentemente, para não serem enquadrados como atendados ao sossego público, os terreiros eram forçados a registrarem-se na Delegacia de Jogos e Costumes, como frisa Morais (2012). A autora destaca que também era comum que as práticas dos Candomblés fossem enquadradas pelo Código Penal, sob a Lei nº 2.848, de sete de dezembro de 1940, artigo 284, que considera crime o exercício do curandeirismo. Sendo

⁶ Conferência Realizada no II Seminário HumanizaSUS, em agosto de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4M2og0Nt9Ls>.

assim, somente após ganharem o status legal de religiões, o que se deu em cinco de janeiro de 1989, através da Lei nº 7.716, a perseguição deixa de ser legalizada. Porém, como citado anteriormente, essa perseguição se reatualiza e inventa novos dispositivos. Como o Decreto nº 43219 do Prefeito Crivella, que institui a necessidade de autorização da Prefeitura do Rio de Janeiro para a realização de celebrações, inclusive as religiosas. Nesse mesmo contexto, um Babalorixá foi preso em Olinda, em março de 2017 porque os atabaques perturbavam o sossego dos vizinhos, em uma clara referência à antiga Lei das Contravenções Penais, que enquadrava os Candomblés como crimes de perturbação da ordem pública, que atrapalhavam o sossego alheio. Ao mesmo tempo, cultos Neopentecostais também envolvem louvores, cânticos, pregações que também perturbam o silêncio, sem, no entanto, termos conhecimento de casos de pastores presos por perturbação do sossego dos vizinhos.

A atual onda de violências que atinge o povo de santo tem sido legitimada por religiões de bases cristãs, que demonizam o culto ao ancestre divinizado. Por possuírem um princípio catequizador e entenderem que somente sua fé leva à verdade divina, entendem as outras crenças, especialmente as de matrizes africanas, como um mal a ser combatido. As crenças que associam os Candomblés a “culto ao demônio”, “magia negra”, “bárbaro”, “primitivo” foram originadas por estratégias políticas colonialistas que visavam subalternizar, escravizar e exterminar os povos negros. Uma dessas estratégias consistiu em associar o Orixá Exu ao diabo cristão, dando “origem a séculos de preconceito e discriminação até hoje experimentados no que diz respeito às religiões de matrizes africanas” (JAGUN, 2015, p. 118). Essas crenças, que ainda hoje se encontram pulverizadas no imaginário social⁷, mantendo a imagem negativa dos Candomblés, são racistas porque pensam o culto ao ancestre divinizado por uma lógica etnocêntrica, assentada no binarismo Europa civilizada versus Continente Africano atrasado, primitivo.

Essas estratégias que visam exterminar o culto ao ancestre divinizado encontram terreno fértil na ascensão da bancada evangélica ao poder legislativo, propondo e aprovando Projetos de Lei, que retiram direitos civis e ameaçam as diversidades religiosas. Como é o caso do Projeto de Lei 8099/2014 de autoria do deputado federal

⁷ O imaginário social aqui se refere a um conjunto de relações imagéticas que produzem coletivamente a memória afetivo-social de uma determinada cultura, através das imagens que grupos sociais formam a partir de contatos com o cotidiano. Através dessas imagens podem-se identificar as diferentes percepções dos atores em relação a si mesmos, aos outros, e em relação a fenômenos.

Marcos Feliciano, que torna obrigatório o ensino do criacionismo (doutrina religiosa cristã que se opõe à teoria da Evolução de Darwin) nas escolas públicas do Brasil. Projeto esse, que se opõe diretamente ao texto constitucional, que garante a educação laica e republicana e em seu artigo 205, frisando que a educação é um direito de todos. Enquanto direito de todos precisa ser laica, para atender às crianças que professem as mais diversas fés, e não somente a cristã, que não possuam religião, ou que não acreditem em nenhum tipo de sagrado. Ademais, situa-se na contramão do artigo 5, inciso VI, que garante a liberdade de crença. Assim sendo, é necessário falar sobre os saberes de terreiro, trazer o debate à tona, fazendo circular discursos sobre as diferentes formas de racismo, e como se haver com elas.

O Decreto nº 43219, do Prefeito Crivella, que regulamenta que todo evento público ou privado, inclusive de cunho festivo ou religioso, necessita de autorização prévia da Prefeitura é parte dessa série de racismos institucionais que vêm atentando contra a vida do povo de santo. Tal decreto tem acarretado a impossibilidade de ocorrência de manifestações de re-existência de origem negra, como as rodas de samba e Candomblés. Soma-se a tudo isso um novo ativismo pelo direito dos animais, que vêm atacando os Candomblés, por considerarem a prática religiosa da imolação animal um crime contra os animais. Ativismo esse que julga as religiões de matrizes africanas como bárbaras, sem, no entanto, entenderem o papel da imolação animal enquanto base da alimentação tradicional de terreiro, cuja população vive em situação de insegurança alimentar e nutricional, como veremos adiante. Assim, esse ativismo pelos animais dialoga com as correntes evangélicas que demonizam e deslegitimam as práticas religiosas candomblecistas.

Essas distintas ações, tanto por parte das Igrejas Evangélicas, quanto por parte do ativismo em prol dos animais estão alicerçadas pelo racismo: o racismo institucional. Werneck (2016) explica que segundo Jones (2002) o racismo possui três dimensões sociais: institucional, interpessoal e pessoal. O racismo interpessoal é a dimensão mais conhecida do racismo, e acontece quando uma pessoa negra é discriminada por conta da cor da pele. O racismo pessoal é aquele racismo internalizado, que a militância tem convencido chamar de auto ódio, correspondendo à internalização e aceitação dos padrões racistas. O racismo institucional é aquele que extrapola a dimensão pessoal e utiliza as organizações, políticas, práticas e normas para gerar exclusão e diferenças entre os grupos subordinados por conta da raça, e do grupo racialmente dominante. A

autora ainda informa que o conceito que fundamenta o termo é de autoria do grupo Panteras Negras⁸.

A intolerância religiosa tem sido considerada uma prática de racismo por diversas lideranças, adeptos e teóricos dos Candomblés, como Mãe Beata de Iyemonja, que têm utilizado a expressão racismo religioso, para referirem-se à discriminação e violência contra as religiões de matrizes africanas, como os Candomblés. É uma forma de racismo porque os Candomblés são atacados por sua origem negra. Como afirmado anteriormente, o negro foi considerado primitivo, bárbaro, por teorias racistas, como o darwinismo social e o evolucionismo. Um racismo científico que legitimou o processo de escravidão, de colonização e o extermínio da população negra no Brasil, como afirma Jaccoud (2008).

O racismo, segundo Jaccoud (2008) pode ser entendido como prática social disseminada que se origina na escravidão, e se estrutura como discurso durante a República, através da legitimação do racismo científico. Assim, o racismo é um sistema histórico-político, constituído de práticas heterogêneas, que visa manter os locais de poder/saber pré-estabelecidos, restringindo a mobilidade social e negando o acesso a direitos básicos. Dessa participação na construção da sociedade brasileira deriva a sua dimensão estrutural, e por isso fala-se em racismo estrutural:

um ordenamento amparado na racionalidade, que permite hierarquizar e estruturar o poder de determinação das formas de relações sociais como privilégio de um grupo particular de seres humanos. Permite, ainda, a validação da raça como atributo sociológico e político. É um dispositivo de poder. (WERNECK, 2016: 541)

Dessa maneira, o racismo tem ameaçado a sobrevivência das populações de terreiro, e por isso a importância em trazê-lo para a discussão.

⁸ Os Panteras Negras foram um grupo revolucionário, surgido nos Estados Unidos na década de 1960 para defender a população negra utilizando-se da resistência armada e patrulhando os bairros negros a fim de proteger os moradores da violência policial.

CAPÍTULO I - OS (DES)CAMINHOS DE EXU

Perder-se também é caminho

(Clarisse Lispector)

1.1 - No meio das pedras tinha um caminho

“Exu acertou um pássaro ontem com a pedra que ele atirou hoje”

(Provérbio Iorubá)

O projeto inicial dessa pesquisa foi pensado para uma casa de santo na Baixada Fluminense. Através de uma rede de conhecimentos, em outubro de 2014, procurei a sacerdotisa dessa casa, quando decidi que estudaria práticas de cuidado de terreiro no mestrado, mesmo antes de concluir o curso de Psicologia na *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*.

Nessa ocasião, contei à sacerdotisa que pretendia traçar uma cartografia das práticas de cuidado de sua casa. Entender e desenhar as linhas de força que constituíam essas práticas, que na época nominava como relações de cuidado, e a maneira pela qual interagem com os modos de vida e a divisão do trabalho dos Candomblés, e a maneira como atravessavam os corpos dos filhos e filhas de santo, desenhando as linhas de força que produzem essa rede de cuidados.

Para realizar essa tarefa, seria necessário acompanhar o cotidiano da casa, as chamadas funções⁹ internas. A quantidade de trabalhos acadêmicos realizados na casa trazia a possibilidade de que a sacerdotisa pudesse me ajudar nessa jornada de dialogar com os saberes de terreiro. A autorização para o acompanhamento do cotidiano da casa foi concedida, com as restrições que teria uma abian¹⁰.

A fim de concluir a tarefa de escrever o projeto, algumas visitas ao terreiro em questão foram realizadas. Em agosto de 2015 ocorreu a aprovação no mestrado do *Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense*. Quando essa jornada de estudar as práticas de cuidado de terreiro iniciou, ainda não possuía laços de pertencimento com nenhuma casa de santo, apesar do envolvimento com a religião, e de transitar por alguns terreiros. Durante o desenrolar do projeto, essa

⁹ Funções são cerimônias internas, apenas para os membros do terreiro, como a preparação para as festas públicas.

¹⁰ Abian é o primeiro grau na hierarquia dos Candomblés. Trata-se de uma pessoa que está vinculada à casa, mas ainda não passou pelos ritos de iniciação.

relação foi se aprofundando e criando laços mais fortes, conduzindo ao processo de iniciação em janeiro de 2016.

Durante o período de recolhimento, referente aos ritos iniciáticos, pensei muito na sacerdotisa dessa casa e sonhei com ela. Nosso último contato havia sido em dezembro, na ocasião de seu Odu (aniversário da iniciação). Antes disso, havíamos nos encontrado em sua casa no final de novembro durante a festa das Yabas (Orixás femininos: Nanã, Yemanjá, Oxum, Oya, Ewa). Na mesma semana de retorno do recolhimento, proveniente dos ritos de iniciação, na quinta-feira, dia vinte e um de janeiro de 2016, a Yalorixá faleceu.

Quando ocorre um falecimento assim, o terreiro passa por um período de luto, que pode variar conforme cada casa de santo, porém em grande parte dos terreiros dura um ano. Nesse período de luto, não ocorrem festividades abertas ao público. Apenas algumas cerimônias internas, exclusivas para os membros da casa, relativas ao axexê (ritos fúnebres). O axexê é interdito a um recém-iniciado que ainda não completou sua obrigação (aniversário da iniciação) de um ano. Desse modo, o luto e a condição de recém-iniciada restringiria o trânsito nessa casa. Diante desse corte abrupto, o território de pesquisa se desmanchou.

Além do campo, perdi uma amiga muito querida, referência desta pesquisa, para qual esse projeto de mestrado fora pensado. Perdi o chão, a zona de conforto, as garantias de realização dessa pesquisa e uma grande apoiadora e quem me inspirava a continuar. Sem ela, a rede de sentidos deste projeto se desmanchava. A dor maior foi não poder estar em seu axexê (ritos fúnebres). Não foi possível comparecer devido à referida situação religiosa: recém-iniciada em um período conhecido como quelê, onde existem muitos interditos, inclusive o de comparecer a cemitérios ou ritos fúnebres. Com o desmantelamento do território que provinha segurança para a realização da pesquisa, o trabalho precisou se modificar e buscar outro campo de pesquisa.

Logo antes do início do Carnaval, entrei em contato telefônico com a *Casa de Mãe Beata de Iyemonja*, que se mostrou disponível para uma conversa e pediu que retornasse a ligação após a folia. Os Candomblés do Rio de Janeiro, em geral, obedecem ao período de quaresma, que segundo a tradição cristã, inicia-se na quarta-feira de Cinzas e termina na Páscoa. Segundo Prandi, “desde o seu início, as religiões afro-brasileiras formaram-se em sincretismo com o catolicismo e em grau menor com

religiões indígenas” (PRANDI, 1998: 153). Para o autor, o sincretismo foi consequência de uma forma de violência com as populações de origem ioruba, banta e daomeana, que sem autonomia sobre seus corpos foi proibida de praticar suas religiões. O sincretismo desenvolve-se como uma maneira de exercer a fé nos Orixás, disfarçada nas práticas da religião branca dominante no Brasil escravocrata: a católica. Assim, ele também pode ser entendido como uma estratégia de luta, sobrevivência e manutenção do culto ao ancestral divinizado.

Até hoje podemos ver traços do sincretismo, como por exemplo, o respeito à quaresma e o costume de se levar o recém-iniciado à missa, após sua festa de apresentação à comunidade, em muitas casas de santo. Assim, o sincretismo passou a ser uma marca de tradicionalidade. Tradicionalidade, para Bastide (2001), é resultado da proximidade e intimidade com as casas que deram origem aos Candomblés. Mesmo com o movimento de negação e abandono do sincretismo por parte dos Candomblés, mencionado por Prandi (1998) e por Capone (2009), iniciado a partir da década de 60, que o entendem como pertencente à religião católica, o sincretismo seguiu sendo mantido por muitos Candomblés, até os dias de hoje.

No dia marcado para o encontro com Mãe Beata a sacerdotisa passou mal e acabou cancelando-o. Como não consegui mais contato telefônico com ela, surgiu a questão: O desencontro teria sido um arranjo de Exu? Seria uma maneira de Exu dizer que a *Casa de Mãe Beata* não seria o melhor caminho para essa pesquisa? Exu é conhecido por suas artimanhas, provocações, pelo gosto em pregar peças, e divertir-se com os desencontros causados. Por ser Senhor dos Caminhos e descaminhos, ele dá nome a esse capítulo. Quando Exu não quer, não se chega ao destino esperado. Exu é o primeiro Orixá a ser cultuado. Ele precisa comer primeiro, porque é o mensageiro. Ele é quem leva nossas oferendas até os Orixás no Orun¹¹, fazendo o papel de mediador entre as divindades e os humanos. Na cerimônia do Padê pedimos a Exu que a festa ocorra em paz, e que aqueles que por ventura venham para atrapalhar o bom andamento da festividade, não cheguem.

Capone (2009) nos lembra do papel “múltiplo, rico em contradições, e com frequência, abertamente paradoxal”, e do caráter “irascível, violento e esperto” (CAPONE, 2009: 54) de Exu. A autora também o descreve como o “senhor da magia”

¹¹ Mundo habitado pelas divindades. Humanos habitam o Aye.

(CAPONE, 2009: 56), já que “conhece o poder da transformação” (CAPONE, 2009: 57). Assim, ele é, ao mesmo tempo, Senhor dos Caminhos e dos Descaminhos. É ele quem propicia o encontro, e quem o transforma em desencontro. Ele nos auxilia a encontrar o caminho, e também a nos perder:

Ele é o grande comunicador, o intermediário entre os deuses e os homens, o restaurador da ordem do mundo, mas, ao mesmo tempo, como senhor do acaso no destino dos homens, desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir a desordem e a possibilidade de mudança. Personificação do desafio, da vontade e da irreverência, Èsù faz com que os homens modifiquem seu destino graças às práticas mágicas que controla. (CAPONE, 2009: 54).

Como diz o provérbio ioruba, ele acerta o pássaro ontem com a pedra que atira hoje. Exu sabe o que faz, e tem o poder de transformar em encontro o desencontro, de dar ordem ao caos, e também de bagunçar a ordem nos levando ao caos: para arrumar uma casa é necessário bagunçá-la antes. Quando voltamos à encruzilhada, que é território de Exu, voltamos ao ponto zero, a toda a multiplicidade de possibilidades. Dessa maneira, decidi voltar ao território de Exu, a encruzilhada, e pedir ajuda para encontrar o caminho por onde minha pesquisa deveria andar.

Assim, entendi o desencontro com Mãe Beata como mais uma pedra no meio do caminho da pesquisa, um problema, um sinal de que Exu não estaria a favor desse caminho, sem entender ainda, que os (des)caminhos eram Exu, e o próprio caminho, a própria pesquisa. Buscando aquilo que entendia como um caminho certo, que contaria com as bênçãos de Exu, e conseqüentemente conduziria ao estabelecimento de um campo de pesquisa, em março de 2016 entrei em contato com outra Yalorixá, de outra casa de Candomblé Ketu da periferia do Rio de Janeiro, para conversar sobre a possibilidade de fazer pesquisa em parceria com sua casa. O caminho até a casa foi árduo. Quase ninguém conhecia a rua onde se localiza o terreiro. É muito comum em zonas mais rurais, que as pessoas não conheçam as ruas pelos seus nomes, e sim por pontos de referência, o que pode dificultar bastante, para quem não conhece a área, encontrar um endereço. Passei mais de uma hora perdida, tentando descobrir onde ficava a rua. Mesmo assim, consegui chegar ao local, embora meia hora atrasada, pelos obstáculos, que, outra vez, eram entendidos como pedras no meio do caminho. Porém, a sacerdotisa se encontrava doente e por isso pediu que remarçássemos a visita. Novamente, surgia a desconfiança de que ainda não havia me conciliado com Exu, e

que as informações incorretas e os obstáculos que me desviavam da chegada a casa poderiam ser a maneira de Exu dizer que esse não seria o destino final, e sim apenas o início da viagem.

Remarcamos por telefone. Dessa vez, pudemos conversar um pouco. Busquei seguir as regras de conduta, comportamento, e respeito ao princípio da senioridade, que regem as relações nos Candomblés, como sentar-se no chão para não estar à mesma altura da Yalorixá. Expliquei sobre objetivos da pesquisa. Porém, senti certa hesitação da parte da sacerdotisa, que não respondeu se seria possível ou não realizar o trabalho em sua casa. Diante dessa resistência, senti a necessidade de explicar melhor o que a pesquisa pretendia. Voltei a dizer que não interessavam os fundamentos religiosos, e que o objetivo não era revelar os segredos das cerimônias fechadas. Como citado anteriormente, o segredo é uma dinâmica importante nos Candomblés. A resistência dos terreiros em receberem pesquisadores pode estar associada à lógica do segredo.

Como o contexto da pesquisa são os Candomblés, fazem-se necessárias algumas explicações sobre suas dinâmicas, funcionamentos, modos de vida. Porém, não se trata de um trabalho que tem por objetivo estudar os rituais e segredos da religião, que somente os iniciados conhecem. O propósito era entender como as pessoas daquela comunidade se relacionavam, como o modo de organização do terreiro produzia esse modo de cuidar, que se realiza no corpo. Logo, ela se tranquilizou e pareceu permitir: “ah, agora eu entendi melhor. Sendo assim, vamos conversando”.

Nessa ocasião, levei a ela uma cópia do projeto de pesquisa, para tentar deixá-la mais confortável. Talvez como uma tentativa de estar mais confortável, de me comportar de uma maneira correta, ética, respeitosa, sempre preocupada com o julgamento da sacerdotisa. A possibilidade de fazer pesquisa ali também dependeria desse julgamento. Assim, a tensão provocada por estar sob observação, a preocupação em ter uma conduta adequada, e encontrar a postura ideal de pesquisadora, e o receio em ter o comportamento julgado, se fizeram presentes nessa pesquisa.

Finalizamos a conversa, marcando um encontro para o próximo mês, onde teria uma reunião para os filhos, e segundo ela, seria possível “ver bem como são as relações entre as pessoas”. Na despedida, pedi-lhe a benção, em sinal de respeito ao princípio da senioridade que rege os terreiros. A insegurança com a ausência de certezas e respostas sobre a possibilidade de realizar o campo nessa casa, e sobre o julgamento da

sacerdotisa, seguiram presentes e provocando efeitos sobre o corpo, deixando-o sempre tenso e em busca da tal postura ideal, que supostamente garantiria o acordo e a ética da pesquisa.

Na data marcada para a reunião, a questão que emergia dá título a um samba famoso de Noel Rosa: “com que roupa eu vou”? Levar ou não levar roupas de ração¹²? Faria sentido levar roupas de ração já que estaria em um axé¹³. No entanto, a Yalorixá havia dito que seria uma reunião, e não uma função interna. Chegar com roupa de ração poderia parecer invasivo, como se quisesse forçar uma entrada na casa e participar das funções. O acordo de pesquisa ainda não estava estabelecido. Além disso, se tratava apenas de uma reunião. Sendo assim, a melhor escolha parecia ser levar uma saia de ração na bolsa, para qualquer eventualidade, e vestir uma roupa comum. Na chegada ao campo, os filhos e filhas de santo da casa trajavam roupas de ração, o que gerou apreensão.

A expectativa do encontro com o campo desconhecido gerava nervosismo. Estar em um ambiente novo, sem conhecidos, e ainda na posição de candomblecista pesquisadora produzia desconforto, causava tensão, e um estado permanente de alerta para não burlar nenhuma das regras de conduta e respeito ao princípio da senioridade, que constituem os modos de organização dos Candomblés. Buscava a referida postura ideal de candomblecista pesquisadora, e por isso, a atenção precisava ser redobrada porque essas regras de conduta apesar de possuírem orientações gerais podem variar de terreiro a terreiro. O movimento da casa cheia, com todos vestindo roupas de ração, trouxe a impressão de que se tratava de uma função interna, e a dúvida: seria melhor colocar a saia de ração?

Enquanto aguardava à Yalorixá, observava o movimento: filhas e filhos de santo circulando pela casa realizando seus afazeres. Uma moça em especial, parecia aguardar alguém. Conversamos um pouco. Bastante receptiva ao contato, demonstrou interesse pela pesquisa, e contou que também estava um pouco deslocada, porque era sua primeira função na casa. Beleza¹⁴ estava afastada do cotidiano do terreiro, do qual sentia

¹² Roupas de ração são as roupas utilizadas pela comunidade durante os rituais internos do terreiro. Serão descritas com mais detalhes mais adiante.

¹³ Aqui a palavra está significando um espaço sagrado. O ilê axé. A casa de santo. Porém, o termo possui diversos significados no meio dos Candomblés. Pode referir-se à energia circulante no espaço religioso e a certas partes dos animais imolados, que são oferecidas aos Orixás.

¹⁴ Beleza é um pseudônimo.

muita falta. Ela havia saído de sua antiga casa por conta de um problema entre sua família carnal e o Babalorixá. A escolha pelo atual terreiro se deu devido ao parentesco espiritual do antigo Babalorixá com a sacerdotisa em questão.

O relato de Beleza traz questionamentos sobre as relações de cuidado e tensões nos relacionamentos dentro dos Candomblés. Uma briga entre a família carnal de Beleza e o Babalorixá a fez romper com ele, para acompanhar a família carnal, que escolheu justamente a casa de santo da Yalorixá do antigo sacerdote. Beleza relata todo seu mal estar nessa sucessão de acontecimentos, da briga entre sua família e o sacerdote, até a chegada à nova casa de santo. Apesar de afirmar ter sido muito bem acolhida pela Yalorixá, todo um processo de adaptação estaria por vir até que os novos laços de parentesco espiritual envolvessem Beleza em sua rede.

Trocar de axé não é um processo simples, e afirmo isso a partir da experiência nos Candomblés. Principalmente após a iniciação. Enquanto ainda não se é iniciado a mobilidade é maior. Estar num terreiro é formar vínculos, construir afetos, ocupar um lugar em uma complexa rede, que entrelaça um modo de vida, divisão do trabalho, e cuidado. Não é à toa que chamamos de família de santo. Capone (2009) comenta que as migrações dos adeptos são maneiras de resolver conflitos e subverter o modo de organização das casas de santo. Exatamente como fez a família de Beleza. Deixando de dever obediência ao seu antigo sacerdote.

Quando um membro decide ir embora forma-se uma tensão. Rompe-se uma cadeia, faz-se um buraco na rede familiar. A inserção na nova família também é custosa, porque na nova família de santo, os papéis, lugares e afetos também já estão definidos, e da mesma forma que a antiga família precisará se organizar para fechar o buraco deixado pela saída de um de seus membros, a nova família precisará abrir um novo espaço em sua rede de afetos, cuidado e saber/poder, para receber um novo membro. Soma-se a isso o fato de que ainda existe o estigma de que o iniciado que troca de axé é como chamam em muitos Candomblés: “enxerto”. Essa palavra descreve o difícil processo de inserir-se na rede de cuidado, poder e afetos da nova família. E ainda que se insira, há riscos de o remendo na rede sempre ser notado. Uma espécie de filho ilegítimo, sendo considerados filhos legítimos, aqueles que foram iniciados no axé, e já estão familiarizados com os códigos de conduta e hábitos da casa, gerando uma situação de melhor trânsito nessas redes, e conseqüentemente de privilégios.

Beleza me levou para conhecer a casa a pedido da Yalorixá. Na cozinha algumas filhas de santo cozinhavam e descascavam laranjas para o almoço. A conversa amistosa na cozinha fez dissipar um pouco a atmosfera de tensão, e a sensação de que estava incomodando e não era bem vinda. Ao chegar ao andar de cima, onde costumam dormir as filhas da casa, Beleza me apresentou e expliquei que faria uma pesquisa sobre como se dão as práticas de cuidado naquela casa. Acrescentei que gostaria que fosse uma pesquisa útil para a própria casa, e os nomes de quem participasse seriam mantidos em sigilo. Uma das filhas de santo fez algumas perguntas, mas a que mais chamou atenção foi: “por que você não fez sua pesquisa na sua casa de santo? Por que aqui?”

Deixemos essa pergunta no ar, e sigamos com o relato. Durante nosso diálogo, pega de surpresa, e sem ter uma resposta para a pergunta, o nervosismo levou a um atrapalhamento e parafraseando os filhos e filhas de santo, acabei chamando a Mãe de Santo pelo apelido que os mesmos utilizam para se referir a ela, gerando um tensionamento. A filha em questão mostrou seu desagrado, dizendo que apenas os filhos e filhas a tratavam assim, provocando ainda mais constrangimento. A gafe somou-se às preocupações iniciais em ser vista com desconfiança e não conseguir construir um campo de pesquisa ali.

A singularidade do lugar de candomblecista pesquisadora trazia uma tolerância menor a gafes do que o de uma simples pesquisadora. Além disso, o julgamento da postura da candomblecista influenciaria o juízo sobre a pesquisadora, e vice versa, podendo ser decisivo para que se estabelecesse ou não um acordo de pesquisa naquela casa. Perseguia uma postura ideal de candomblecista e pesquisadora, temendo que a possibilidade de território de pesquisa se desmanchasse antes ainda de se concretizar, e também questionava as práticas em sua dimensão ética, a cada passo dado no campo e experimentava no corpo as dores e delícias de ocupar esse lugar singular de candomblecista “de dentro” e pesquisadora “de fora”.

Essa entrada em campo trouxe a reflexão sobre a posição do pesquisador na experiência de cartografar, os atravessamentos e afetações que se produziam no encontro com o campo, trazendo à tona a impossibilidade do controle do que por nós passa e do que se passa em nós. Como manejar esses afetos que surgem, transbordam, inundam e nos afogam durante a pesquisa? Tais quais as animosidades geradas pela gafe em chamar a Yalorixá pelo apelido utilizado pelos filhos e filhas de santo, e a

tensão presente nesse encontro, acentuada pela posição singular de ser de dentro e de fora. A pertença candomblecista não era suficiente para que eu fosse vista e sentida como de dentro, e assim passasse a inspirar mais confiança. No entanto, o comportamento enquanto candomblecista era observado, e o julgamento sobre ele poderia ser decisivo no estabelecimento de um acordo de pesquisa.

A agonística experimentada no campo era produzida a partir do lugar que eu ocupava ali: uma mulher branca, desconhecida, que apesar de iniciada, é psicóloga, e chega ali para realizar uma pesquisa sobre a casa. Ou seja: alguém de fora, que pode oferecer algum tipo de ameaça, principalmente no que concerne à lógica do segredo. Além da posição do pesquisador parecer avessa à dinâmica do segredo, e de diversos trabalhos já haverem contribuído para fortalecer estereótipos negativos sobre os Candomblés, ainda existe o lugar da especialista na psique: a psicóloga, que chega para entender e estudar as relações entre filhos e filhas da casa. Como questionou uma das filhas da casa, se o propósito do encontro era “tratar os problemas de cabeça” dos filhos e filhas. A imagem do psicólogo é a do especialista que pode estabelecer as fronteiras entre o normal e o patológico, diagnosticar aquilo que foge à normalidade, dar nomes aos sofrimentos. Nesse sentido, ter o poder/saber sobre os sofrimentos alheios, traz a possibilidade de conhecer o outro e acessar a seus sentimentos e fragilidades, trazendo tensionamentos à figura do psicólogo.

Ainda sobre a questão do segredo, e o desconforto que a presença de alguém de fora gera, uma conversa com uma filha de santo pode confirmar as pistas que emergiram. Como a Mãe de Santo havia dito que seria uma reunião, a surpresa ao perceber que se tratava de uma função, levou à pergunta a uma filha de santo a fim de entender melhor o que de fato estava ocorrendo. A resposta foi: “a primeira coisa que você aprende é a não fazer perguntas”. Porém, quando explicitiei melhor que a dúvida se referia à informação da sacerdotisa de que eu deveria acompanhar uma reunião, a tensão se amenizou e ela me respondeu que se tratava de uma função interna, e pôs-se a contar sobre o quanto estava trabalhando e o que já havia feito desde o dia anterior. A partir desse encontro, nota-se que a curiosidade não é bem vinda, já que vai de encontro à questão do segredo e à maneira diferenciada como o aprendizado é realizado nos terreiros.

A curiosidade natural do pesquisador, muitas vezes expressa sob a forma de perguntas, pode ser lida como desrespeito à lógica do segredo. Portanto, é importante ter cuidado, saber escolher as palavras ao formular as perguntas, e saber dosar a curiosidade. A comunicação não ocorre somente através das palavras, e nos Candomblés, ela se dá principalmente através do corpo. Evidenciando-se a necessidade da intimidade com os códigos de conduta, a fim de não desrespeitar a lógica do segredo. Aprender a linguagem dos Candomblés também é essencial para o sucesso da comunicação. Uma linguagem que é mais composta de tambores sagrados, olhares, observação, do que de palavras propriamente.

A fala da filha de santo em questão mostra a agonística que esse lugar singular de candomblecista pesquisadora, hora vista como de dentro, hora vista como de fora, pode causar. Assim como o incômodo que, em determinado momento, minha roupa gerou. De repente sinalizaram que seria melhor que eu vestisse uma saia de ração¹⁵. Recomendação que foi imediatamente obedecida. Porém, cabe a indagação: será que a pergunta e a roupa teriam repercutido da mesma maneira para uma pesquisadora que não fosse candomblecista?

De maneira semelhante, a roupa de Beleza também se tornou uma questão. A moça vestia calçolão¹⁶ por baixo da saia de ração, amarrada acima do peito (como se fizesse da saia um vestido), como as demais mulheres da casa. Porém, seu calçolão ficou aparecendo, o que foi motivo para uma baixa¹⁷, como relatou a mesma. O corpo de Beleza era um corpo semelhante ao meu: o corpo de uma mulher, uma yaô, ou seja, alguém que ainda não completou a obrigação de sete anos, portanto, considerada jovem dentro dos Candomblés. Yaôs estão na base da pirâmide hierárquica dos terreiros. Assim, yaôs são como crianças, com pouca autonomia, e que precisam ser cuidadas e aprenderem as regras sociais.

Como citado anteriormente, o corpo do iniciado e dos noviços (abians) é alvo de cuidados, porque nele reside ou residirá uma divindade. Sendo assim, é objeto constante de atenção. Assim, meu corpo era o corpo que vinha de fora, um corpo novo no ambiente, e o de Beleza, era o corpo da yaô, recém-chegada na casa de santo. Por isso, o

¹⁵ Saia longa, rodada, amarrada por um cordão na cintura, confeccionada em algodão.

¹⁶ Uma calça curta também confeccionada em algodão, que é vestida por baixo da saia.

¹⁷ Baixa é uma maneira dos mais velhos chamarem atenção dos mais novos, quando esses tomam atitudes consideradas equivocadas.

olhar mais cuidadoso sob eles. Ambas estávamos sendo observadas, e nossas vestimentas eram alvo de preocupação. As roupas são uma espécie de linguagem nos Candomblés. Elas diferenciam não só os gêneros, como o local ocupado no modo de organização das casas de santo. Em determinado momento, Beleza sentou-se em um banquinho de madeira, causando olhares de estranhamento, já que yaôs não podem sentar-se à mesma altura dos mais velhos. A possibilidade de ter o corpo submetido aos mesmos olhares vigilantes incomodava, por trazer a preocupação com o julgamento, decisivo para a continuidade da pesquisa.

Quando a Yalorixá pediu que esperasse no pátio, porque iria “fazer suas coisas”, entendi que era hora de me retirar e deixá-la à vontade, para tentar estabelecer um vínculo de confiança, chegando aos poucos na casa, sem pressa, no tempo de tornar-me de dentro, e ainda perseguindo a postura ideal de pesquisadora, que em breve eu descobriria que não existe. Tratava-se de uma cerimônia exclusiva para os membros da casa.

Da mesma maneira, decidi não mais insistir na pesquisa quando notei que não era do desejo da Yalorixá. Quando retornei o contato em meados de maio de 2016, desejando obter autorização para acompanhar as funções de preparação da festa pública que ocorreria no final de maio. Ela disse que “por enquanto estava confuso”. Respondi dizendo que imaginava que estivesse muito ocupada com os preparativos para a festa. A sacerdotisa, entendendo que eu desejava autorização para fazer pesquisa, se antecipou: “estamos sim. Inclusive você está convidada para o Candomblé. Mas, eu gostaria que você viesse como uma mulher de Candomblé e não como pesquisadora”. Mesmo entendendo o recado, lancei uma derradeira tentativa: propus ir à festa, e chegar antes. Proposta essa que foi recusada. Por último, perguntei quando poderia voltar a fazer contato. A resposta foi educada e evasiva: “por enquanto estou muito ocupada”.

A negativa sutil ao meu pedido de autorização de pesquisa se deu por uma gramática outra, muito comum nos Candomblés, que foge às práticas discursivas, e que é constituída por afetos, sentida nos corpos, seja através de olhares, de silêncios, do som dos atabaques que acorda as divindades nos corpos sacralizados, fazendo-os dançar. É nesse ritmo, do que não é dito, na dinâmica dos fuxicos de santo¹⁸, que se cala a voz,

¹⁸ Capone (2009) define os fuxicos de santo como uma maneira típica de comunicação nos Candomblés. O fuxico é feito sempre de maneira indireta, quase sigilosa. Embora muitas vezes chegue até os

para escutarem-se os afetos. O corpo é quem fala. E sua linguagem não utiliza apenas palavras.

Diante da hesitação em marcar um novo encontro, preferi não mais incomodar a sacerdotisa com esse assunto. Como candomblecista pesquisadora devo respeito aos mais velhos. Não é admissível que se contrarie um sacerdote, que é autoridade soberana em seu terreiro. Tampouco poderia abandonar o rigor ao pesquisar, que na cartografia reside em sua aposta ético-política, cuja “precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção”. (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, 2012: 11). O caráter de compromisso passa pelo respeito à recusa. Só é possível construir uma parceria de pesquisa com a autorização da mãe de santo e dos membros da casa. Sem isso, não se firma um contrato de pesquisa. Insistir seria, além de religiosamente desrespeitoso, eticamente complicado.

O objetivo de narrar a trajetória dessa pesquisa através de seus desencontros é afirmar o processo de pesquisar enquanto um caminho que se forma a partir das pedras. Porém, essa foi uma descoberta que se deu no pesquisar. Mais especificamente, a partir da primeira conversa com Mãe Beata, descrita detalhadamente mais adiante. Até essa conversa, percebia os desencontros como pedras no meio do caminho, que atrapalhavam a pesquisa. Após a experiência descrita aqui, comentei que estava angustiada por não ter um campo de pesquisa, em uma disciplina de orientação coletiva, parte dos créditos obrigatórios para a integralização do mestrado. A professora estranhou minha angústia e comentou que essa era a minha pesquisa. Na hora, entendi que era parte da trajetória desse trabalho, mas não entendi a real dimensão da questão que ela propunha. Seguiu analisando a conduta e procurando erros, tentando construir uma postura ideal de pesquisadora. O entendimento era de que a experiência nessa segunda casa havia sido um fracasso, e por isso, ora pensava sobre as gafes como falhas na postura da candomblecista pesquisadora, culpando-as por terem impedido a pesquisa, ora pensava que o problema era com Exu, que por algum motivo não estava permitindo um encontro.

Assim, seguia a busca por um campo de pesquisa, e pela tal postura ideal, que supostamente permitiria que um acordo fosse firmado. As conversas com Exu também

envolvidos no fuxico. A autora ressalta que o fuxico tem a função de organizar a dinâmica de afetos nos terreiros, e é utilizada para driblar o rigoroso modo de organização das casas de santo.

seguiam, pedindo que ele me conduzisse até o terreiro que dialogaria com a construção desse trabalho.

1.2 - Os Senhores dos Caminhos: a chegada ao campo e a construção da Cartografia

À minha frente,
Exu se faz de bússola
Aos meus pés,
Ogum se faz percurso.
Em minha capanga,
Oxóssi se faz provimento
E calor em meus dias frios.
Porque em minha vida, nada sou
Nem nada seria sem os nobres
Senhores dos Caminhos
Laroyê, Ogun yê, Arolê¹⁹
(Michelle Nery)

Os descaminhos são peripécias de Exu. Porém, o caminho que conduz ao centro da encruzilhada também o é. O centro da encruzilhada é o ponto zero. É o início de todos os caminhos. As estradas que formam esse caminho são territórios de Ogum. Ogum é muito conhecido por ser o Orixá da guerra. Mas, também rege as vias que permitem circulação e formam os caminhos, os trilhos do trem. Por isso, ele também cuida dos viajantes e protege aqueles que estão em trânsito, procurando rumo. Diz-se que “Ogum é quem dá caminhos”.

Para Crossard (2004) a ligação entre Ogum e Exu é evidenciada com uma qualidade²⁰ de Ogum que vive nas encruzilhadas. Em muitas casas, Ogum se situa junto a Exu próximo à porta, com o objetivo de guarda-la, e protegê-la, vigiando quem passa por ela. Nos Candomblés Jeje²¹ há um Vodum²² chamado Xoroquê, que em muitas casas de Ketu é uma qualidade de Ogum que guarda semelhanças com Exu,

¹⁹ Laroye é a saudação a Exu, Ogun yê é a saudação a Ogum, e Arolê é a saudação a Oxóssi.

²⁰ Qualidade é o termo usado para distinguirmos diferentes tipos de cada Orixá. As qualidades surgem na chegada ao Brasil, porque o culto na África era familiar, ou seja, cada família cultuava um Orixá de uma determinada maneira, e conhecia um aspecto dessa divindade, referente à passagem dele nesse local.

²¹ Os Candomblés se dividem por origem. São as chamadas nações: Ketu corresponde à descendência ioruba, Jeje à descendência doameana, Angola à descendência banta.

²² Voduns são as divindades cultuadas nos Candomblés Jeje.

evidenciando a proximidade entre as duas divindades. Contam alguns contos sagrados que Oxóssi é irmão de Ogum, de quem ganhou suas ferramentas de caça. Oxóssi é Orixá caçador, conhecido como o caçador de uma flecha só. Ele é patrono da Nação Ketu, porque foi Rei deste território. Por sua relação com a caça, Oxóssi é a divindade da fartura e da prosperidade. Ele provém o alimento, como grande caçador que é, é astuto, rápido, sábio, e divide os domínios da mata com o Orixá Ossain. Por sua proximidade com Ogum, em muitas casas, como no *Ilê Axé Omiojuaro*, é festejado junto com a esse Orixá. Costuma-se dizer, que “andam juntos”.

Ogum é quem abre os caminhos, acompanhando-nos durante nossos percursos. É o Orixá que auxilia quando estamos em trânsito, zelando pela integridade física, Oxóssi também nos guia pelos caminhos, nos mantendo alertas. Juntamente com Exu, Ogum e Oxóssi são considerados no Brasil, como os Senhores dos Caminhos. Assim, trago os três Senhores dos Caminhos para dar título à chegada à *Casa de Mãe Beata*, pela força de acontecimento que ela traz: mais do que um campo, a experiência no *Ilê Axé Omiojuaro* nos ensina sobre a construção da pesquisa cartográfica, como veremos adiante.

No momento, vamos reservar as pistas sobre a relação entre Exu e os descaminhos dessa trajetória e o entendimento de que as pedras impediam o caminho. Reservemos também Exu trazido não mais sozinho e sim junto à Ogum, que também é senhor das guerras, e Oxóssi, o Caçador de uma flecha só, e juntos, como responsáveis pelos caminhos. Essas pistas serão retomadas mais adiante.

Por enquanto, vamos nos concentrar no relato da chegada ao *Ilê Axé Omiojuaro*, que significa “Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi”. O primeiro contato com Pai Adailton Moreira, filho carnal de Mãe Beata de Iyemonja e Babá Egbé²³ da casa, foi simples, objetivo e promissor. Expliquei que gostaria de realizar a pesquisa de mestrado na *Casa de Mãe Beata*. Ele, de maneira direta, marcou o encontro para a mesma semana. A facilidade em marcar o primeiro encontro já sinalizava uma diferença em relação à última experiência. A chegada tranquila, sem intercursos, descendo no ponto correto, e encontrando rapidamente o endereço corroboravam a sensação de que esse caminho contava com as bênçãos de Exu.

²³ Responsável pela ordem e conselhos na casa, o segundo cargo na hierarquia da casa, que vem logo após a Mãe de Santo

A experiência passada ainda marcava o corpo e era entendida como fracasso, gerando receio que outro erro pudesse comprometer o campo de pesquisa e preocupação em como desenvolver a postura ideal, sem erros. Na chegada, ainda do lado de fora do portão azul, coberto de *mariô*²⁴, o som dos atabaques podia ser ouvido, trazendo a questão: entrar ou não. O som dos atabaques sinalizava que um ritual estava acontecendo. Interromper um ritual interno seria uma completa falta de etiqueta. Chegar em um momento não propício poderia comprometer a possibilidade de se firmar um acordo de pesquisa. Ao mesmo tempo, havia um encontro agendado com Babá Adailton, e o portão encontrava-se encostado. Ao entrar, via-se um pátio vazio. À esquerda havia pequenas casas, à direita, um muro onde se lia a seguinte mensagem de Mãe Beata:

Será que cheguei hoje? Se eu disser que não, você não vai acreditar. Fui uma semente que Olorum semeou, será que ele acreditou que fosse germinar? Pois é, deu certo, em tronco se formou galhos, folhas, frutos, e está tornando a dar sementes. Tem horas que acredito. Ele acreditou! Eu tenho fé! Mãe Beata, 85 dias, uma iaô, uma abian na religião e na fé.

Logo depois do muro, um canteiro com uma árvore sagrada e um pequeno portão que dava para os fundos do terreiro. À frente, via-se o barracão.

O som dos atabaques indicava que um orô estava acontecendo nos fundos. Para não interromper, preferi esperar sentada em um banco de madeira próximo ao portão de entrada. Poucos minutos depois, um *ogan*²⁵ apareceu e pediu que aguardasse. Em seguida, apareceu uma filha de santo, e pediu que esperasse no barracão. Cumprimentei-a com o “*motumbá*”, cumprimento muito utilizado nas casas de Candomblé Ketu, deixando-a sem resposta. Mais tarde aprenderia que ali o cumprimento oficial é “*awrê*”. Questionei sobre a possibilidade de retornar mais tarde, a fim de não atrapalhar o orô. Porém, as instruções foram apenas para não circular pelo lado de fora do barracão.

O barracão possui uma porta que leva até a cozinha. Atrás da cozinha acontecia o orô, e era de lá que vinham os sons dos atabaques, que se faziam perfeitamente audíveis a quem estivesse no barracão. Os sons sagrados entravam pelos ouvidos,

²⁴ Uma folha de Ogum, que costuma cobrir os portões dos terreiros de Candomblé. Sua função é identificar que ali estão pessoas devotas de Ogum, e por isso, aplacar a ira desse Orixá.

²⁵ Ogan é um cargo masculino que será melhor descrito posteriormente, e que entre outras atividades, é responsável por tocar os atabaques sagrados.

desconcertando os batimentos cardíacos, penetrando e afetando o corpo, que respondia à convocação se arrepiando e querendo se mexer sozinho, enquanto a cabeça se embaralhava, como sinais de um transe que se aproximava. Essas sensações eram acompanhadas de preocupação e apreensão, por se tratar do primeiro contato com a casa. O transe poderia ameaçar à postura ideal de pesquisadora que habitava minha imaginação, e que julgava fundamental para o estabelecimento do acordo de pesquisa que estava por ser estabelecido. Poderia ser vista como a *yaô* que está em outra casa sem a companhia de um *mais velho*²⁶. Ainda que estivesse ali a trabalho, e devidamente autorizada pelo meu sacerdote. Novamente, compareciam as agonísticas inerentes ao lugar *candomblecista* pesquisadora, que me levavam a concentrar em uma tentativa de evitar o transe.

Enquanto acompanhava mentalmente as cantigas conhecidas, o *axé* gerado no *orô* percorria o corpo trazendo mais arrepios. Decidi fazer algumas anotações como tentativa ingênua de desviar a atenção e escapar do transe que ameaçava o corpo. Assim que os atabaques pararam, respirei aliviada, achando que a briga com o corpo havia terminado. Porém, os *ogans* adentraram o barracão, e em seguida, os *Orixás* que estavam tomando obrigação²⁷ também entraram para tomar *rum*²⁸. Imediatamente me levantei em sinal de respeito aos *Orixás* em Terra. Pensei em sair do barracão, por educação, respeito e medo do transe ameaçar a tal postura ideal de pesquisadora, capaz de garantir o acordo de pesquisa. Tratava-se de um *orô* interno. Porém, poderia ser desrespeitoso sair no meio do *orô*.

Além do mais, estava aguardando um encontro agendado, e fui conduzida ao barracão por uma filha da casa, assim se minha presença trouxesse problemas naquele

²⁶ É considerado falta de educação de *axé* e *quebra* na etiqueta um *yaô* ir desacompanhado de seu sacerdote, uma *ekede*, ou um *mais velho* a outra casa.

²⁷ Obrigações são aniversários da iniciação, comemorados nos *Candomblés Ketu* após um ano, três anos, sete anos, quatorze anos e vinte e um anos. A obrigação de um ano (chamada *odun eta* ou *odun kini*) é que finaliza o primeiro ciclo da iniciação e acaba com as restrições do recém-iniciado. Somente após essa obrigação é permitido cortar cabelo e ir à praia. Em muitas casas, como a *Casa de Mãe Beata*, o consumo de álcool também é vetado nesse período, assim como frequentar quadras de escola de samba, festas, rodas de samba, bailes, cemitérios. A obrigação de três anos (*odun ketá*) marca a continuidade do iniciado em sua vida espiritual. A obrigação de sete anos (*odun ejé*) é um dos maiores ritos de uma casa de *Candomblé*. É essa obrigação que transforma o *yaô* em um *ebôme*, é ela que confere a maior idade espiritual ao iniciado. A partir dela, o iniciado pode ganhar cargo na casa, ou tornar-se sacerdote e abrir a própria casa.

²⁸ “Tomar rum” na linguagem do povo de santo significa dançar. É quando os *Orixás* dançam seus atos sagrados, onde relembram suas histórias. A expressão deriva no nome dos atabaques sagrados, *rum* (o maior) *rumpi* (o médio) e *lé* (o menor), cujos sons guiam o transe das divindades.

momento, teriam avisado, ainda que por uma linguagem do corpo, que não passasse pela verbal. Nessa hora, o pensamento racional parecia uma possibilidade para dissipar a insegurança, o receio em estar sendo mal vista, e os fantasmas presentes gerados pelas agonísticas produzidas no encontro com a experiência passada.

A insegurança e o temor em cometer um erro que comprometesse a consolidação do acordo de pesquisa, e em desrespeitar o sagrado impediam a experiência de mergulho no campo, necessária à construção da pesquisa. Para que se desse o encontro com o campo, o corpo precisaria abrir-se aos planos de força da casa. O medo e o receio de julgamentos negativos fechavam o corpo, impedindo o encontro produzido a partir das conexões entre campo e pesquisador. Conexões essas formadas a partir da subjetividade de quem pesquisa, suas visões de mundo, experiências vividas, afetos e desejos, e que só são possíveis se o pesquisador se abre ao plano de forças do campo, e se o campo permite que o pesquisador faça parte desse regime de linhas de força. Para que esse encontro com o campo ocorresse era preciso abrir-se ao plano de forças que se abria ali.

No entanto, a posição de candomblecista pesquisadora trazia agonísticas a essa experiência, de encontro com o campo, que gerava afetações paradoxais: emoção em ver Orixás em Terra, o axé sentido no corpo, arrepios, cabeça girando. O medo de entrar em transe levava a uma luta com o corpo. Para quem se inicia no Candomblé, o corpo passa a ser a morada de uma divindade, que o habitará para sempre. O Orixá mora dentro de nós. Por isso, o transe é um movimento de excorporificação. Ou seja: a centelha divina Orixá, que habita aquele iniciado, toma conta de seu corpo, de seus movimentos. O transe é sempre controlado pelo Orixá, por isso, a luta contra o transe é inútil. Os tremores e arrepios seguiam, o coração acelerava e batia descompassadamente. De repente, senti o corpo se inclinando sozinho, em um movimento conhecido como jincá, que é uma reverência do Orixá. Ele se curva, tremendo os ombros. O jincá acontece em vários momentos, e costuma marcar a chegada do Orixá em Terra. Era esse o caso. A preocupação e ausência de controle dali em diante foram os últimos pensamentos que precederam o transe.

Embora esse entendimento só se desse a posteriori, já no final da pesquisa de campo, o transe era o acontecimento que marcaria a entrada involuntária no regime de forças do campo, fundamental para a afirmação do lugar singular de candomblecista

pesquisadora, e que levaria a encarnar o entendimento de uma aposta exuônica no modo de pesquisar, que não pretende resolver as agonísticas, e sim afirma-las, habitando o paradoxo. Como na pesquisa de Fravet-Saada (2005) enquanto estudava a feitiçaria no Bocage francês. A autora nos conta sobre a experiência de rompimento com a neutralidade, ao encontrar-se com o campo, e perceber-se enfeitiçada, imersa no plano de forças que constituíam seu campo. Assim, em seu mergulho no campo, ela enfeitiçou, foi enfeitiçada, desenfeitiçou e foi desenfeitiçada. A participação no regime de forças do campo, a princípio entendida por ela como um problema na pesquisa, foi fundamental para a compreensão do processo de enfeitiçamento que ela estudava. Sem a entrada no regime de afetabilidade do campo ela jamais poderia alcançar tal experiência.

O sabagí do barracão é uma parte interna, onde os visitantes não circulam, e para onde são levados os Orixás (dos filhos e filhas e também os de fora da casa que chegam). É lá que se acorda quem entra em transe. Acordar do transe trouxe, em parte, alívio, já que se findava a luta em tentar evita-lo. Porém, a preocupação com o julgamento seguia. O acordar do transe foi estranho. O corpo pesava, como se o transe não quisesse ter fim naquele momento. No retorno ao salão, percebi que o Orixá de Mãe Beata havia chegado. Quando o Orixá dono da casa chega, geralmente os Orixás dos filhos também chegam. Assim como um Orixá mais novo, costuma chegar quando o mesmo Orixá mais velho chega.

Presenciar o Orixá de uma sacerdotisa da importância de Mãe Beata é uma experiência indescritível para uma candomblecista. Ainda mais em um ritual interno. Além disso, ser recebida por Yemanjá em sua casa, na primeira ida a campo, antes mesmo de firmar o acordo de pesquisa trazia a certeza de trabalho frutuoso. O encontro com o Orixá foi de muita emoção. Permaneci abaixada, com a cabeça no chão, em sinal de respeito e reverência à Senhora de Todas as Cabeças²⁹, que espalhava axé em sua dança ato. Dançando Ela parou, e abriu seus braços de mãe. Eu fiz o icá³⁰, e mergulhei

²⁹ Yemanjá possui o título de “Senhora de Todas As Cabeças” porque conta um conto sagrado, que ela enlouqueceu Oxalá com suas reclamações. Arrependida, cuidou dele até que se recuperasse. Desde então, Yemanjá rege as cabeças, e é responsável pelo funcionamento (psíquico) da cabeça. Por esse motivo, ela também é reverenciada no bori.

³⁰ O icá é uma forma de saudação executada pelos/as iniciados/as de Orixás femininos. De joelhos, coloca-se à cabeça no chão, e tomba-se o corpo para a direita e para a esquerda. Diferente de quem é iniciado/a para Orixás masculinos, que fazem o dobalé, que “consiste em prostrar-se de bruços no chão, com os braços alinhados ao longo do corpo” (Kileuy & Oxaguiã, 2009: 165).

em seu abraço. Sobre o encontro com Yemanjá, segue a anotação feita em diário de campo:

Durante o abraço a sensação era de submergir em um mar sem fim, como quem mergulhava bem fundo, diante de uma onda muito grande, a fim de evitar um caixote, e que passa muito tempo debaixo d'água, e por isso, perdia o fôlego diante da coluna d'água por vencer, mas seguia nadando, e de repente, quando acabou o abraço, emergi à superfície, enchendo os pulmões de ar, como se fosse a primeira vez que respirava. Saí do mar renovada, calma e impregnada pelo axé e pela vida que pulsavam no corpo.

Depois desta experiência, tive uma conversa com Babá Adailton bastante positiva, e o acordo de pesquisa foi firmado. Talvez o transe, diferentemente do que pensava até então, não tenha atrapalhado a perseguida postura ideal, e tenha até contribuído para que eu fosse vista como “de dentro”. O Babalorixá foi solícito e permitiu o acompanhamento das funções da casa. Talvez a formação em Ciências Sociais influenciasse seu olhar sobre a pesquisa, levando-o, inclusive a demonstrar interesse. Mãe Beata também era incentivadora das pesquisas, documentários, produções culturais, e costumava abraça-las, contribuindo sempre. Ambos acreditavam que a pesquisa poderia contribuir para a casa e para os Candomblés de forma geral. Defendiam a necessidade das pesquisas em terreiros. Essa mentalidade parecia reverberar na casa. Os filhos e filhas eram bastante receptivos e abertos. Muitos dos quais eram também pesquisadores. A fala de Mãe Beata e Babá Adailton sinalizaram a aposta da casa no acolhimento e na receptividade, que fizeram com que rapidamente eu me tornasse de dentro, através da integração na rede de cuidados do *Ilê Axé Omiojuaro*.

Mãe Beata recebeu com entusiasmo a pesquisa. Para ela, a pesquisa poderia servir politicamente como estratégia de resistência às “épocas difíceis” que vivemos. Por “épocas difíceis”, a sacerdotisa referia-se ao atual cenário de intolerância religiosa e ameaça à laicidade, relatado na introdução. Porém, para Mãe Beata essa pesquisa era importante, por ser uma pesquisa feita de dentro, e, portanto, comprometida com a aposta da sacerdotisa em “desmistificar o Candomblé”. “Desmistificar o Candomblé” não significa um rompimento com a lógica do segredo que alicerça os Candomblés. Trata-se de uma aposta política no diálogo como modo de resistência à intolerância religiosa, e de luta contra o extermínio do povo de santo. A palavra é, no culto de origem ioruba, aquela que possui poder de criar vida. As folhas precisam ser rezadas

através de cantigas específicas para que, através da palavra, sua função religiosa e ritual seja ativada. O sacerdote recorre ao seu hálito, sua saliva, para fazer nascer o *yaô*. Assim, a aposta na desmistificação dos *Candomblés*, é uma aposta no poder das palavras, na afirmação na potência do diálogo como instrumento de luta.

Diante da postura receptiva e de acolhimento da casa e da sacerdotisa, conversamos sobre as agonísticas que permeavam a posição singular de ser *candomblecista* pesquisadora, os parâmetros que guiariam uma postura ideal de pesquisa, como o temor em gerar desconfiança e os julgamentos que poderiam emergir sobre minha conduta. Sorrindo, Mãe Beata disse:

“oh, minha filha” Aqui não tem isso! Somos família! E você também está trabalhando! Mas, como é esperta escolheu um bom trabalho! Eu também fiz isso! E como é uma mulher de *Candomblé*, o *Orixá* chega. Eu me alegro que chegue aqui um *Orixá*, porque me mostra que estou no caminho certo! Estranho seria se não chegasse, não é? Não precisa se preocupar com nada. Você está em casa! E esqueça essa coisa de segurar santo que alguns mais velhos ensinam. Isso não dá certo e dá até dor de cabeça. Quem é que segura o vento, minha filha? Ninguém! Me conte! Para que *Orixá* você foi iniciada?”

Quando contei que havia sido iniciada para *Yemanjá*, seu sorriso se alargou:

“Oh, que coisa boa! Dê aqui um abraço! Minha irmã! Então está tudo certo!
“*Yemanjá* está em casa, e você também”.

A fala de Mãe Beata traz a postura de acolhimento e a receptividade características da casa, e que dão corpo às suas concepções sobre o modo de vida dos *Candomblés*. A conversa com Mãe Beata foi um segundo abraço de *Yemanjá*, trazendo ânimo para seguir a pesquisa. Ao agradecer pelo acolhimento, ouvi mais uma das suas muitas frases, que ensinaram sobre as práticas de cuidado de terreiro:

“não precisa agradecer, minha filha. Isso aqui é uma casa de *Candomblé*. E eu sou essa mulher negra de *Candomblé*. Acolher é o que nós fazemos! É a nossa religião, não é?”

Naquela conversa, mais do que estabelecer o acordo de pesquisa, os receios e medos se dissipavam. Naquele abraço, encontraria um novo território: as águas calmas e mornas de *Yemanjá*. Agachada aos pés de Mãe Beata e protegida pela barra de sua saia

eu encontraria refúgio, e aprenderia sobre as práticas de cuidado com um grande referencial sobre o assunto: ela própria.

Conversa essa que corporificou a lógica de Exu sobre a produção de (des)caminhos. De fato, experimentava até então uma falha de comunicação, uma lacuna no entendimento de Exu: buscava a encruzilhada, buscava caminho, sem compreender que procurava o que já havia achado. Os obstáculos não eram pedras no meio do caminho, não eram brincadeiras de Exu: no meio das pedras é que estava o caminho. Dessa maneira, não faz sentido buscar uma relação de causa e consequência para o não estabelecimento do acordo de pesquisa, e também para o seu estabelecimento: terreiros diferentes, regras diferentes. Tampouco faz sentido culpar os atos que considereei como equívocos ou gafes por seu não estabelecimento, ou atribuir a Exu a causa para a pesquisa não ter seguido.

Exu é o próprio devir, que, em seu movimento, produz corpos, vida, possibilidades e impossibilidades. Organiza a vida e traz o caos. Capone (2009) ressalta que ele abre e fecha caminhos da vida, e cita a Yalorixá Palmira de Iansã que o define como princípio de revolução. Exu é a afirmação do paradoxo que habitei nessa pesquisa. Ele reafirma o caráter agonístico e processual da vida, que se fizeram presentes nessa trajetória. Estar em sintonia com Exu é corporificar esse entendimento nas práticas de pesquisa: sustentar as agonísticas, as lutas de que nos fala Ogum, ao invés de tentar solucioná-las, apostando no caráter paradoxal e por isso exuônico do lugar de candomblecista pesquisadora: de fora e de dentro, que afirmam a construção processual de pesquisa e pesquisadora, passo por passo, atenta a tudo que passa ao redor, mergulhada no momento presente, como Oxóssi, o Caçador que segue as pistas de sua presa. Assim, Exu une-se a Ogum e a Oxóssi, e os três Senhores encarnam o caminho percorrido.

1.3. Ser de Dentro e Ser de Fora: como habitar encruzilhada de Exu?

E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar
(Timoneiro-Paulinho da Viola)

Segundo Nascimento & Coimbra (2008) a análise de implicação é uma ferramenta pensada por Lourau e Lapassade, que emerge na França da década de 50, a partir dos conceitos psicanalíticos de transferência e contra-transferência, com o movimento de psicoterapia institucional e no entrecruzamento do trabalho de Lapassade com a psicossociologia francesa. A partir daí, surge o conceito de implicação, cunhado pelos autores. A implicação, como esclarecem as autoras é “uma relação que sempre estabelecemos com as diferentes instituições com as quais nos conectamos, que nos constituem e nos atravessam”(NASCIMENTO & COIMBRA, 2008: 3). Por isso, é uma relação que estabelecemos com o campo, independente de quisermos ou não estar implicados. A implicação simplesmente acontece alheia à nossa vontade. Diferente do significado popular, de estar envolvido, comprometido com algo, estar implicado é uma relação inerente ao ato de pesquisar. Influenciados pela fenomenologia de Merleau-Ponty, e criticando a pesquisa-ação, Lourau e Lapassade propõem a pesquisa intervenção,

onde as noções de sujeito e objeto, de pesquisador e campo de pesquisa são colocadas em análise. Segundo tal formulação, essas noções se criam ao mesmo tempo, num plano de imanência, onde as práticas produzem os sujeitos, os objetos, os pesquisadores e os campos de pesquisa, não havendo determinações causais de uns sobre os outros. Assim sendo, teorias e práticas são sempre práticas (NASCIMENTO & COIMBRA, 2008: 2).

A Análise Institucional pretende através da análise de implicações, entender o lugar que o cientista ocupa nas redes de saber/poder, e como essas redes, formadas por suas visões e entendimentos histórico-político-sociais de mundo, desenham territórios em seu campo de pesquisa, definindo politicamente o conhecimento produzido:

trata-se de encontrar um método de análise das implicações que, em cada situação particular, possamos nos situar nas relações em geral, nas redes de poder, em vez de nos fixarmos cristalizados numa posição pseudo-científica” (NASCIMENTO & COIMBRA, 2008: 2).

Passos & Barros (2012) indicam que, a Análise Institucional questiona os princípios de neutralidade, imparcialidade e objetividade do conhecimento, que por sua vez, se produz em um campo de implicações cruzadas. A intervenção pressupõe a análise das implicações coletivas, que constituem valores, crenças, expectativas, desejos, inerentes ao campo de intervenção.

Assim, é inevitável pensar sobre as relações de pertença às instituições, para entender melhor a construção dessa pesquisa, e as linhas de força que vão determinar meus trânsitos nela. Além de pesquisadora e psicóloga, sou mulher, lida socialmente e auto identificada como branca, e candomblecista. A branquitude, para Bento (2002), corresponde à identidade racial branca. Para a autora, o branqueamento foi uma estratégia de dominação executada pela elite branca brasileira, que enxerga esse processo de dominação como um problema do negro. Através de pacto, que visa manter o negro como fonte do problema das desigualdades raciais no país, desimplicando-se do processo por ela engendrado, a branquitude passa a se constituir como padrão de referência da raça humana.

Dessa maneira, Bento (2002) afirma que a branquitude disfruta dos efeitos desse pacto, que deixa como legado da escravidão, para os brancos, os privilégios, como maior acesso a direitos básicos, mantendo as desigualdades raciais no Brasil. Esse pacto é responsável por “um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (BENTO, 2002: 4). Assim, o silêncio e a falta de reflexão sobre as relações de pertença do branco reiteram as desigualdades raciais, e consequentemente colaboram para a manutenção do racismo institucional. Romper com o silêncio e trazer à reflexão as instituições que atravessam o corpo branco nos Candomblés é fundamental para romper com esse acordo.

Romper com o pacto não consiste em assumir uma postura de culpa. Trata-se de produzir outra maneira de estar no mundo, através da análise das pertenças, do entendimento dos aspectos políticos que historicamente transformam em privilégios para os corpos brancos os direitos que se supõem universais. Em uma religião de origem negra, constituída em uma sociedade alicerçada em bases racistas, a experiência de ser branco determina trânsitos e proporciona um encontro distinto com os Candomblés. Ser reconhecido e se reconhecer como branco em uma religião negra, que se constitui em uma sociedade racista, que discrimina e extermina qualquer traço de negritude, é delicado, e pode trazer desconfiança e tensionamentos, como por exemplo, ser visto como de fora em alguns terreiros.

Hoje em dia, com o número cada vez maior de pessoas brancas aderindo ao culto, existe uma discussão sobre gentrificação dos Candomblés, principalmente dentro

do Movimento Negro³¹. O termo emprestado da Arquitetura e Urbanismo designa um “modelo de urbanização mundialmente disseminado, que, mediante intervenções da administração pública em favor de investimentos de capital, expulsa moradores e trabalhadores de lugares por eles historicamente ocupados.” (SILVA & DINIZ, 2015: 682). Nesse sentido, essa discussão aponta como o culto ao ancestre divinizado tem sofrido mudanças, e vem deixando de ser um território de pessoas negras e pobres, e tem se tornado, cada vez mais, espaço de uma elite branca e classe média. Os altos custos da iniciação e das obrigações, assim como o luxo nas festas públicas e nas vestimentas dos Orixás, praticados em muitos Candomblés, somados à expansão das igrejas evangélicas, principalmente as neopentecostais, entre a população mais pobre, que segundo o IBGE (2014) é de maioria negra, são os fatores mais apontados, como causas para essa gentrificação.

Dentro das discussões da militância, existe um questionamento sobre a presença de pessoas brancas nos Candomblés e apropriação cultural. Para uma parte da militância, a apropriação cultural acontece quando um símbolo é retirado de seu contexto cultural, político, estético e religioso, e utilizado por uma cultura dominante como mero símbolo. Como Orixás são ancestrais divinizados, ou seja, ancestrais negros, a apropriação ocorreria quando pessoas brancas passam a cultuar ancestrais que não pertenceram a sua árvore genealógica. Embora essa discussão seja complicada e não haja consenso da militância em torno dela, inclusive existindo muitas opiniões conflitantes dentro da própria militância, é importante destacá-la. Não para refutá-la ou para concordar com ela, mas para explicitar as linhas de força que atravessaram meu corpo durante a construção dessa pesquisa.

A agonística experimentada no campo era produzida a partir do lugar que eu ocupava ali: uma mulher branca, desconhecida, que apesar de iniciada chega ali para realizar uma pesquisa sobre a casa. Ou seja: lida como alguém de fora, que pode oferecer algum tipo de ameaça, principalmente no que concerne à lógica do segredo.

³¹ Movimento negro, segundo Domingues “é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Para o movimento negro, a “raça”, e, por conseguinte, a identidade racial, é utilizada não só como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas. Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação.” (DOMINGUES, 2007: 101-102). Segundo Domingues (2007), esse movimento tem início ainda na República, tendo as primeiras associações de pessoas negras datando do início do século XX.

Mais especificamente, dentro do modo de organização dos Candomblés, sou *yaô*. *Yaô* é toda pessoa iniciada, que ainda não realizou sua obrigação de sete anos³². Por sua condição de recém-iniciados, *yaôs* possuem algumas restrições, sobretudo aqueles que ainda não completaram sua obrigação de um ano. Como visitar outras casas de Candomblé sem a presença do seu sacerdote ou de algum mais velho da casa. Em alguns terreiros, a visitação a outros Candomblés se estende até a obrigação de três anos, e em outras até que se atinja a maioridade e realize sua obrigação de sete anos. Assim sendo, frequentar outro terreiro, meses após a iniciação seria um interdito, e poderia colaborar para que fosse vista ainda mais como de fora, alguém que desrespeitava o culto ao ancestre divinizado, quebrando uma importante regra de etiqueta.

Ainda sobre o lugar de iniciada, Capone (2009) sinaliza que os antropólogos³³ que se dedicaram a estudar os Candomblés, em sua maioria, possuíam laços de filiação com as casas estudadas, embora esse fato quase não apareça diretamente nas pesquisas desses antropólogos, reservando-se a breves notas de rodapé. A questão apontada sobre o tabu em pesquisar Candomblés sendo de dentro baseia-se ainda na dificuldade de abandono da política cognitiva realista (KASTRUP, 2012) que está na base de construção do pesquisador. Assim, Capone (2009) aponta como os princípios de neutralidade e isenção do pesquisador comparecem nesses trabalhos. Princípios esses que poderiam ser ameaçados pelos vínculos de pertença dos pesquisadores candomblecistas.

Essa política cognitiva realista, da qual nos fala Kastrup (2012) também compareceu nessa trajetória: ao perseguir a referida postura ideal de pesquisadora, que supostamente garantiria o acordo de pesquisa, ao temer ser afetada pelo transe. O convite para entrar na roda, por exemplo, trouxe questionamentos sobre o que era fazer pesquisa e quais os seus limites. Participar da roda revelaria um pertencimento à casa? Representava um extrapolamento da relação de pesquisa? Demonstraria uma relação de filiação, que era diferente da relação de pesquisa? Quais são os parâmetros que regulam

³² Um conjunto de ritos, que inclui o recolhimento, que marcam o aniversário de sete anos da iniciação, quando se adquire sua maioridade espiritual.

³³ Juana Elbein dos Santos, em "Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia; 13. ed. – Petrópolis, Vozes, 2008" inspira um novo tipo de trabalho, valendo-se de sua pertença para discutir os Candomblés. Postura essa utilizada também por Márcio Goldman em "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Rev. Antropol. [online]. 2003, vol.46, n.3.

a relação de pesquisa com seu campo e o local do pesquisador? Por que o convite incomodava e gerava temor?³⁴ Os questionamentos sobre o modo de intervenção no campo marcaram esse processo de tornar-se pesquisadora.

Assim, nesse processo de vir a ser pesquisadora, gostaria de ressaltar algumas pistas que emergiram do campo, e que dizem respeito ao fazer cartográfico. Elas se fazem presentes ao longo do texto, e principalmente nesse subcapítulo. São elas: o caráter processual da construção da pesquisa e do pesquisador, sinalizado por Barros & Kastrup (2012); a agonística inerente à formação do cartógrafo e o problema da política cognitiva realista, apontado por Passos, Kastrup & Escóssia (2012); e o mergulho na experiência que se faz quando habitamos um território existencial, como indicado por Alvarez & Passos (2012)³⁵.

As estratégias de pesquisa adotadas primavam pelo mergulho no cotidiano do terreno e pela inserção nas redes de poder/saber e cuidado da casa. Por isso, elas abarcavam lavar louça, cozinhar, varrer, cantar e dançar o xirê, abraçar os Orixás. A questão que sempre retornava, sobre se tais práticas poderiam ser chamadas de estratégias de pesquisa, estava alicerçada nos princípios de neutralidade e isenção. Ainda que nos distanciemos desse paradigma de pesquisa, vez ou outra ele nos assalta, gerando o questionamento sobre a validade dos métodos utilizados. Por isso, é necessário manter a atenção vigilante, como garante Kastrup (2012).

O temor era que o mergulho no campo embaçasse e confundisse os limites da relação de pesquisa. Mas, quais são os limites da relação entre um cartógrafo e seu campo? A hesitação sobre o convite em entrar na roda fala sobre a dificuldade em cartografar. A cartografia se constitui a partir de um mergulho no plano da experiência. Não existe um manual de regras que a defina previamente. Cada cartografia é constituída no encontro com o campo, a partir desse processo. O rigor é composto no decorrer do processo de pesquisa. Na cartografia a teoria não precede a prática. Ambas se constroem ao mesmo tempo, durante o ato de pesquisar.

³⁴ O convite para entrar na roda, ou seja, participar do Xirê, que é a roda formada pelas filhas de santo durante as festas públicas, exclusiva para as filhas da casa, partiu de uma *yaô* da casa, que após uma função perguntou: “por que você não entra na roda?”. No momento, não tive resposta e não sabia o que fazer, me levando a dar a desculpa de que não havia trazido o vestuário adequado.

³⁵ Todos os textos referidos acima encontram-se no livro “Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2012. 207p.”

Ainda sobre a agonística de ser de dentro, Capone (2009) ressalta que no caso de pesquisadores iniciados:

As implicações são difíceis de gerir: há coisas que ele pode escrever, outras que não. Mas, não é apenas a lógica ritual que impõe um silêncio dificilmente violado: a disciplina da antropologia também faz com que o pesquisador deixe no plano do não-dito as experiências próximas demais do sagrado. (CAPONE, 2009: 43).

A pertença aos Candomblés traz a inserção nas redes de poder/saber do terreiro, e o comprometimento com a lógica do segredo. Assim, sempre nos perguntamos se realmente podemos escrever sobre as experiências que vivenciamos. A lógica do segredo comparece nas nossas produções, fazendo com que silenciemos estrategicamente diante de algumas questões.

Em uma casa de santo nada ocorre sem a permissão dos sacerdotes supremos. Sendo assim, o rigor ético passa também pela aprovação de Mãe Beata, e Babá Adailton, que responde pela casa na ausência da Yalorixá. Dessa forma, antes do início da próxima festividade, ao questionar Babá Adailton sobre a entrada na roda, recebi como resposta:

“oh, minha filha, você faz o que se sentir mais confortável. Mas, você é mulher de axé³⁶, não é? Já está aqui participando de tudo...”

A fala do sacerdote é um convite para entrar na roda, para mergulhar no campo, abandonando a política cognitiva realista, afirmando o lugar de candomblecista pesquisadora. Habitar o paradoxo, a encruzilhada de Exu, apostando nesse modo de pesquisar construído através do embaçamento de fronteiras, do desenvolvimento de ferramentas locais. Através daquelas palavras foi possível me dar conta de que eu já havia sido enfeitada, nas palavras de Fravet-Saada (2005). Pois, já participava da organização das festas e de todo o cotidiano do *Ilê Omiojuaro*, pegava mantimentos na despensa, arrumava o barracão. O mergulho no campo já havia sido realizado, e já estava sob seu regime de afetabilidade, imersa na rede de cuidados da casa. Já havia entrado na roda, só faltava me dar conta que já havia rodado³⁷.

Essa singularidade, que fascina, leva a diferenças marcantes entre casas. No *Ilê Axé Omiojuaro*, o fato de ser vista como de dentro garantiu certo trânsito, e auxiliou na

³⁶ A expressão remete a alguém que pertence ao povo de santo, uma mulher candomblecista.

³⁷ Remete à expressão “rodar com o santo”, utilizada no meio do candomblé para referir-se ao transe.

realização da pesquisa. Dividimos o cotidiano das funções, almoçamos, jantamos, rezamos, cantamos, dançamos os Candomblés, pus a cabeça no chão³⁸ para saudar os Orixás em terra, me emocionei, abracei e fui abraçada, chorei, cuidei e fui cuidada, entrei em transe e fui divindade, atendendo às convocações dos tambores que nos levam para além mar. O pertencimento a outra casa não trouxe desconfiança e tampouco impediu a pesquisa. Ainda que de outra casa, era vista como de dentro. Assim, o medo de que a pesquisa pudesse comprometer a lógica do segredo não compareceu.

O entendimento de Mãe Beata, que reverbera pela casa, é de que todos os candomblecistas constituem uma grande família. Ainda que haja uma heterogeneidade nessa família, e que os lugares ocupados na divisão do trabalho e no modo de organização dos Candomblés traga diferenças de acesso a informações e rituais, essa lógica quebra com a desconfiança, sem, todavia, romper com a lógica do segredo. Nesse sentido, a pesquisa feita de dentro é (bem) vista como ferramenta política de garantia de direitos, que pode auxiliar no combate à intolerância religiosa, no diálogo sobre a “Desmistificação do Candomblé”, potencializando a vida do povo de santo.

Os filhos e filhas da casa me tratavam também como irmã de santo, ainda que soubessem sobre a pesquisa. Enxergavam além da pesquisadora, a candomblecista, a yaô. Os mais velhos delegavam tarefas, ensinavam, cuidavam. Os mais novos dividiam as tarefas, pediam ajuda, ajudavam. O lugar de iniciada, de dentro, foi determinante para a realização desse trabalho, a partir da experiência em ato que convoca ao plano fronteiro, embaçando as fronteiras entre candomblecista e pesquisadora. Seja na cozinha, no preparo dos alimentos e das comidas votivas, nas conversas informais enquanto enfeitávamos o barracão para as festas, no embrulhar dos akassás³⁹, no choro que marca a emoção de ver um Orixá em Terra, nas tensões que permeiam as relações de uma grande família a preparar a festa para a chegada dos parentes nobres, no lavar louça, no abaixar-se para ouvir um mais velho, seja nas cantigas respondidas durante os rituais.

³⁸ Botar a cabeça no chão é uma maneira de reverenciar o sagrado e os mais velhos.

³⁹ Akassá é uma comida votiva preparada à base de farinha de milho branco e enrolada em folhas de bananeira. É considerada a comida votiva mais importante dos Candomblés, porque é necessária em todos os ritos. Ebós, Boris, imolações. Além disso, é uma comida oferecida a todos os Orixás.

CAPÍTULO II – NA BARRA DA SAIA DE YEMANJÁ

2.1 - O Que Que a Baiana Tem: o tabuleiro de afetos de Mãe Beata e a Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi

Seu brilho parece
Um sol derramado
Um céu prateado
Um mar de estrelas
Revela a leveza
De um povo sofrido
De rara beleza
Que vive cantando
Profunda grandeza
A sua riqueza
Vem lá do passado
De lá do congado
Eu tenho certeza
(Ijexá- Clara Nunes)

Falar sobre os Candomblés é falar sobre ancestralidade. Tratando-se de uma religião que se alicerça no princípio de respeito à senioridade, e na tradição oral, nada mais coerente ético-estético-politicamente com a aposta da pesquisa, do que dedicar um capítulo para contar um pouco sobre Mãe Beata. Para contar sua história, contextualizando-a no mundo dos Candomblés, obedecerei ao costume de terreiro, em que se apresenta alguém se referenciando a sua ancestralidade: somos de onde viemos.

O *Ilê Axé Omiojuaro* (Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi), é uma “instituição religiosa, sem fins lucrativos, cujo objetivo é zelar e preservar a tradição e cultura afro-brasileira e combater a discriminação racial e de gênero”⁴⁰. Assim, a *Casa de Mãe Beata*, para além de sua importante função religiosa e cultural, mostra seu comprometimento político. Está localizado no bairro de Miguel Couto, no município de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Fundado por Mãe Beata de Iyemonja, é atualmente conduzido por seu filho carnal, Babá Egbé⁴¹ da casa, Adailton.

⁴⁰ Fonte: <http://www.ileomiojuaro.com.br/mini-biografia-mae-beata/>

⁴¹ Babá Egbé é o segundo cargo na hierarquia da casa, sucedendo-se à Mãe de Santo ou Yalorixá. Babá significa pai em ioruba. Egbé significa família. Babá Egbé é um conselheiro responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia na comunidade.

Mãe Beata e seus quatro filhos são irmãos de santo, ou seja: são filhos de santo⁴² da mesma Yalorixá: Olga Francisca Régis, que segundo Castillo (2011) é a quarta ou quinta sacerdotisa na linhagem do terreiro Ilê Maroiá Laji, mais conhecido como o Alaketu. Castillo (2011) trabalha com depoimentos de Olga do Alaketu, e por isso afirma que há dificuldades de se identificar com precisão a posição de Olga na sucessão. A mesma afirma que substituiu sua tia-avó, terceira matriarca do Alaketu (Dionísia Francisca Régis), mas também afirma que outra mulher da família (Zeferina) o fez.

De qualquer maneira, Olga do Alaketu, como era conhecida, foi uma importante Yalorixá brasileira. Seu terreiro, O Ilê Maroiá Laji está localizado na cidade de Salvador e, é considerado um dos mais velhos do Brasil, junto com a Casa das Minas, no Maranhão, e a Casa Branca, na Bahia. Foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2005. Castillo (2011) traz um precioso depoimento de Olga, onde a sacerdotisa conta sobre a fundação do seu terreiro, que se deu:

há 350 anos pela bisavó de titia”, uma africana chamada Otampê Ojaró. Filha da família real do reino de Ketu, ainda criança Otampê Ojaró teria sido raptada, junto com uma irmã gêmea, pelos daomeanos e vendida para traficantes de escravos. No Brasil, recebeu o nome de Maria do Rosário. Após sua liberdade, teria voltado para a África, lá casando com um homem chamado Babá Laji, com quem retornou à Bahia e fundou o terreiro. Após a morte de Otampê Ojaró, a liderança teria passado à sua filha, Acobiodé, tendo daí uma sucessão matrilinear até hoje. Dona Olga regeu o Alaketu durante cinco décadas. (CASTILLO, 2011: 216).

No entanto, apesar do depoimento da Yalorixá, a autora ressalta que o documento mais antigo aponta que a existência do Alaketu data de 1867. Silveira (2003) aponta que a tradição oral situa sua fundação em 1616, conforme a placa situada no terreiro informa. Maria do Rosário Francisca Régis teria sido sua fundadora. Sua bisneta, Dionísia Francisca Régis, seria a quarta Yalorixá do Alaketu, tia-avó e mãe-de-santo de Olga do Alaketu.

De qualquer maneira, independente das discordâncias em torno da data de fundação do Alaketu, e da posição de Olga na sucessão, o terreiro goza de um status no mundo dos Candomblés, por conta de sua tradicionalidade. Tradicionalidade essa, que

⁴² Filho de santo refere-se à família de santo e ao parentesco religioso. Diz-se que alguém é filho de santo de um determinado sacerdote quando se está sob os cuidados desse sacerdote.

se dá em consequência de sua ligação com a história da fundação dos Candomblés no Brasil. Capone (2009) sinaliza que a tradicionalidade é conferida pelo grau de ligação (filiação) com as três grandes casas, que para a autora estão diretamente implicadas na fundação do culto no Brasil. São elas: a Casa Branca do Engenho Velho, também conhecida como Ilê Axé Iya Nassô Oká, o Gantois ou Ilê Iyá Omi Axé Iyá Massê, e o Ilê Axé Opô Afonjá.

A Casa Branca do Engenho Velho, segundo Silveira (2006) data do século XIX. Na segunda metade deste século mudou-se para o Engenho Velho da Federação, subúrbio da cidade de Salvador, onde está localizado até hoje. Castillo & Parés (2007) informam que a fundação do terreiro antecede a 1830, sendo desta maneira, o terreiro mais antigo de Salvador. O Gantois surge de uma dissidência da Casa Branca. Flaskman (2014) sinaliza que sua fundação data de 1849, quando a sacerdotisa Maria Julia compra o terreno no bairro da Federação, construindo o Ilê Iya Omi Axé Iyamasé. O Ilê Axé Opô Afonjá data de 1910, segundo o mapeamento dos terreiros de Salvador⁴³. Fundado por Mãe Aninha, que segundo o jornal *A Tarde*⁴⁴, sai da Casa Branca para fundar seu axé no bairro de São Gonçalo do Retiro. As três casas são tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Sendo assim, o Alaketu embora pouco mencionado nos estudos sobre os Candomblés da Bahia também é dos mais antigos terreiros, e conforme a história oral de sua fundação, também possui raízes em território ioruba. Castillo (2011) comenta sobre um documento que garante que sua fundadora, Maria do Rosário (Otampê Ojaró) era criança em 1789. Período esse que coincide com a invasão do território Ioruba pelo Reino do Daomé. Mostrando-se compatível com a narrativa oral que conta que Maria do Rosário teria sido raptada em território iorubá, e trazida ao Brasil como escrava ainda criança.

Mãe Beata por sua relação de filiação direta com Olga do Alaketu, e conseqüentemente com um dos primeiros Candomblés do Brasil, herda o status de representante da tradição ioruba, tão valorizada no mundo do santo, como ressalta Capone (2009), gozando do mesmo prestígio do Alaketu. A autora ressalta que o prestígio para o povo de terreiro é conferido pela ancestralidade. Assim, quanto mais

⁴³ <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config/500>

⁴⁴ <http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1989-09-14-r.pdf>

próxima à tradição nagô do Candomblé Baiano, mais prestígio se tem. Dessa forma, Mãe Beata goza de reconhecimento e de uma posição de privilégio dentro do culto, sendo conhecida e respeitada nacionalmente.

A história do *Ilê Axé Omiojuaro* se confunde com a história de Mãe Beata. O site do terreiro revela que foi fundado em 1985, ano em que a sacerdotisa ganhou o título de Yalorixá, conferido por Olga do Alaketu, mãe de santo de Mãe Beata, que vem de Salvador ao Rio de Janeiro conferir a sua filha o direito de exercer o sacerdócio. Segundo, Yemonja (2006), Mãe Beata, Beatriz Moreira Costa, nasceu em vinte de janeiro de 1931, na cidade de Cachoeira de Paraguaçu, Recôncavo Baiano. A sacerdotisa conta que sua mãe estava com desejo de comer peixe, e por isso foi ao rio pescar. Porém, sua bolsa estourou dentro do rio. Como a criança já estava nascendo, ela voltou correndo, e Mãe Beata nasceu em uma encruzilhada, território de Exu. A parteira, uma velha africana, que levou mãe e filha para casa afirmou que Mãe Beata era filha dos Orixás Exu e Yemanjá. Segundo o site do *Ilê Axé Omiojuaro*, na década de 50, ela mudou-se para a capital Salvador, onde morou com seu tio, que também era Babalorixá (Pai de Santo). Após o falecimento do tio, Mãe Beata tornou-se filha de santo de Olga de Alaketu, amiga de sua mãe carnal, que a iniciou no culto. Em 1969, após separar-se do marido, mudou-se para o Rio de Janeiro com seus quatro filhos, Ivete, Maria das Dores, Adailton e Aderbal⁴⁵.

O *Ile Axé Omiojuaro*, localizado em uma rua tranquila e residencial, é uma casa antiga, de portão azul, com a parte de cima coberta de mariô, o que o torna inconfundível. Ainda na parte superior do portão, podemos notar uma placa onde se lê o nome do terreiro, e sua data de fundação (20/4/1985). Adentrando o terreiro, temos a falsa impressão de que o terreno, onde se situa o axé, é relativamente pequeno. Vemos à direita a Casa de Exu (é um assentamento de Exu, considerado o guardião da porta), um banco abaixo de um muro, onde se lê a já citada mensagem de Mãe Beata. Logo após o muro, notam-se as árvores sagradas: primeiro o Apaoká, cercado por um portão, e mais a frente o Iroko (árvore sagrada), protegido por um canteiro. Próximo ao Iroko, um leve recuo à direita, onde um pequeno portão dá acesso aos fundos da casa. Seguindo em frente, depois do Iroko está o barracão. Porém, o terreno se estende para além do

⁴⁵ Os quatro filhos de Mãe Beata possuem cargos no Ilê Axé Omiojuaro. Iya Ivete é Iyalaxé da casa, Maria das Dores, conhecida como Iya Dóia é lakekerê (mãe-pequena-da casa), Babá Adailton é Babá Egbé (segundo cargo na hierarquia da casa, abaixo apenas de Mãe Beata) e Aderbal é axogum (ogan responsável pela imolação dos animais).

pequeno portão para os fundos da casa, onde estão situadas as casas particulares de Babá Adailton e Mãe Beata.

Ainda à esquerda de quem adentra a casa pelo portão principal há uma fonte, e podem-se ver algumas portas, que são as entradas de pequenas casas, onde Iya Doya, Iya Kekere (Mãe Pequena) da casa e Iya Ivete (Iyalaxé⁴⁶ da casa) ficam durante as funções. Logo depois das pequenas casas, bem próximos à entrada do barracão, há dois banheiros, que servem principalmente às visitas nos dias de celebrações públicas. À frente do portão de entrada, vê-se o barracão. Próximo a sua entrada há um dendezeiro (árvore sagrada). O barracão dá acesso à cozinha por uma porta à direita, e ao fundo, também à direita situam-se os atabaques. À direita deles há uma porta, coberta por uma cortina, que dá acesso ao sabagí, aos cômodos que guardam os assentamentos da casa, e ao hundeme⁴⁷. Um pequeno corredor à direita leva ao quarto das Ekedes, e a um banheiro. À direita há uma escada, que conduz à parte superior, que, por sua vez, possui dois banheiros e dois quartos, um para os homens e outro para as mulheres. No quarto das mulheres, destinado às yaôs, há armários, onde elas guardam seus pertences. Os quartos são muito utilizados pelas yaôs para arrumarem-se para as festas públicas, descansar e tirar pequenos cochilos deitadas em esteiras. As yaôs também costumam dormir neste quarto. Enquanto abians e a maioria dos homens dormem no barracão. Yaôs recém-iniciados, de quelê dormem no hundeme, quando o mesmo se encontra vazio.

A cozinha dá acesso tanto para a parte de dentro da casa, como para uma área exterior, que constitui os fundos da casa. Lá há um cômodo, denominado cozinha de axé, onde as comidas votivas são preparadas. É nesse espaço externo que ocorrem os sambas ocasionais, após as grandes festas públicas.

O barracão possui um piso frio, que imita pedras em cor ocre, no chão, de frente para os atabaques, podemos ver o desenho de um peixe, representando Yemanjá, Orixá dona da casa, um oxê⁴⁸, simbolizando Xangô e um ofá⁴⁹, símbolo de Oxóssi, Orixá Rei

⁴⁶ Iyalaxé é um termo em ioruba que significa Mãe do Axé, aquela responsável pela distribuição do axé. É um cargo de elevada hierarquia, ocupado por quem já passou pela obrigação de sete anos, que possa auxiliar o sacerdote ou a sacerdotisa na condução da casa.

⁴⁷ Também chamado de roncô é um quarto onde se realizam os recolhimentos para a iniciação e as obrigações que se seguem.

⁴⁸ Oxê é o machado sagrado utilizado pelo Orixá Xangô.

⁴⁹ Ofá é um arco e flecha, símbolo dos Orixás caçadores, do clã dos odés, como Oxóssi e Logum Edé.

e patrono da nação de Ketu⁵⁰. Oxóssi é também o Orixá patrono de Alaketu, do qual descende a *Casa de Mãe Beata*. Na parte de trás do barracão, bem como em suas laterais, há cadeiras imponentes, destinadas às Ekedes e Ogans da casa, às visitas importantes, como sacerdotes, sacerdotisas, ogans e ekedes. À esquerda dos atabaques situa-se a cadeira mais imponente de todas, destinada à Mãe Beata, e ao lado há a cadeira de Pai Adailton, de Iya Doya, Iya Ivete e de Pai Aderbal. As paredes são enfeitadas com quadros. À esquerda uma enorme imagem de Yemanjá, e pequenos retratos de outros Orixás, como Ogum. Atrás dos atabaques há uma pequena imagem de Oxóssi, abaixo de um oxê e um ofá. Logo acima, uma placa em metal bronze, onde se lê “*Ilê Omiojuaro*”. Acima da entrada do sabagi, localizada à direita dos atabaques, há dois oxês em madeira, e uma máscara também em madeira, no meio deles. A parede à direita também é coberta de máscaras africanas em madeira.

Na parede mais a frente, ainda do lado direito, próxima à porta da cozinha, muitas condecorações e prêmios concedidos ao terreiro, que foi tombado como patrimônio cultural pelo *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN) em 2015, por suas contribuições histórico-político-sociais. Destaque para um prêmio, concedido pelo *Movimento Negro Unificado*. Logo na entrada do barracão, vemos cadeiras de plástico brancas empilhadas no lado direito. Nos dias de festas públicas, essas cadeiras formam quatro fileiras de cadeiras, do lado direito e do lado esquerdo, separadas pela entrada do barracão no meio, para as visitas se sentarem. Também há, junto à parede da entrada do barracão, um banco azul tanto à direita como à esquerda, que também são utilizados por visitantes em dias de festividades públicas.

Uma Maquinista das Linhas de Fuga:

Essas condecorações e prêmios se referem à história política e de militância da sacerdotisa. Desde a fundação do *Ilê Omiojuaro* que Mãe Beata utiliza seu espaço como ponto de resistência da Cultura, Religião, Cidadania e Dignidade da população afro-brasileira, originando sua ativa participação na militância negra, por direitos sociais, e pelas mulheres, sobretudo as negras. Até hoje, ela segue desenvolvendo atividades voltadas ao combate à intolerância religiosa, à discriminação racial e de gênero, violência contra a mulher, prevenção das Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST),

⁵⁰ O Reino de Ketu é uma das províncias que constitui o território Yoruba, cujas tradições e práticas culturais e religiosas formam o Candomblé de Nação Ketu aqui no Brasil.

Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV), Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) e câncer de mama, e, defesa do meio ambiente em nível comunitário, local e regional. É presidente da *Ong Criola* (organização de mulheres negras que atua contra o racismo e o sexismo), integrante do *Conselho Estadual dos Direitos da Mulher* (CEDIM), conselheira do *Projeto Até Ire – Saúde dos Terreiros*, e também da *Ong Viva Rio*. Ela também integra o *Fórum Global das Religiões*, que segundo Yemonjá (2006) é o maior fórum espiritual do mundo, que trabalha pela paz. Em conjunto com Betinho, atuou na campanha contra a fome. É parte do *Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro* e filiada ao PT. É autora de “Caroço de Dendê- Sabedoria dos Terreiros” (1997), “Tradição e Religiosidade”, capítulo que compõe *O livro da saúde das mulheres negras* (2000) e “As histórias que minha avó contava” (2005), onde fala sobre as tradições do povo de santo e da vida de terreiro.

A história de Mãe Beata mostra que a luta política em defesa dos direitos humanos, justiça social, equidade racial e de gênero são questões importantes para a Yalorixá: “sou uma cidadã e vivo de luta” (YEMONJÁ, 2006: 18). Por isso, sua importância vai muito além do mundo do santo. Sua contribuição para um cenário mais justo foi reconhecida com a *Medalha Tiradentes*. Considerada a mais alta condecoração concedida pelo poder legislativo do Rio de Janeiro a aqueles que prestaram relevantes serviços à causa pública, o prêmio foi entregue aos filhos carnais de Mãe Beata, em sete de junho de 2017, em uma cerimônia na *Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro* (Alerj), segundo o site do deputado estadual David Miranda. Como ela mesma costumava dizer em suas conversas: “sou semianalfabeta, negra e nordestina, mas tenho filho doutor”, “quando poderia imaginar que um dia iria viajar e dar palestras sobre Candomblé na Alemanha, em Nova York e na universidade de Stanford?” (YEMONJÁ, 2006: 18). Ela podia não imaginar, mas a água⁵¹ mole nasce para fluir pelo mundo, batendo em pedras duras até perfurá-las, e assim ela chegou à Assembleia Legislativa, e aos corações de quem teve a sorte de cruzar seu caminho.

Mãe Beata trabalhou como empregada doméstica, costureira, manicure, cabeleireira, pintora, artesã, e figurante na Rede Globo de Televisão, onde se aposentou com o cargo de costureira. Paralelamente exercia seu sacerdócio, que exigiu muito

⁵¹ A água é o reino de Yemanjá, Orixá de Mãe Beata. Como citado anteriormente, os filhos herdam algumas características arquetípicas dos Orixás, e é costume fazer comparações sobre as semelhanças entre iniciado e divindade.

tempo, dedicação e trabalho pesado, como por exemplo, muitas madrugadas acordadas nas funções religiosas. Também enfrentou as adversidades de criar quatro filhos sozinha, e ainda o estigma de ser uma mulher negra e separada na década de 60. Mesmo assim, revelou-se doce em nossos encontros, contando sua história com orgulho, de sorriso farto e abraço aconchegante. Dessas Grandes Mães, que sabem acolher tão bem, que acabam arrebatando filhos por todos os lugares que passam.

Em nossa primeira conversa não me conformei com seu relato. Já conhecia sua história. Sabia que era baiana, do interior, que havia vindo para o Rio com seus quatro filhos, e que os havia criado só. Imaginava que uma mulher negra, que havia criado sozinha os filhos, relatasse uma história de vida marcada por muitas dores. Se ainda hoje existe muita discriminação com as mulheres que criam seus filhos sozinhas, na década de 60 esse estigma deveria ser ainda mais duro. Acrescenta-se o fato de que estamos falando de uma mulher negra e nordestina, suscetível ao preconceito racial e aquele existente na região sudeste contra o nordeste, tido como incivilizado. Porém, ao relatar sobre a experiência de ser negra, com poucos recursos financeiros, nordestina, separada e criar quatro filhos sozinha, e ainda sendo sacerdotisa, ela respondeu: “ah, minha filha, foi! Sabe, quando eu via as coisas iam se resolvendo, dando um jeito. Meus filhos são maravilhosos e me ajudaram muito”.

Aqui merece destaque a análise das pertencas que geraram estranhamento ao relato que escapa ao assujeitamento (DELEUZE & GUATTARI, 1995), que não é marcado pelo ressentimento, que se recusa ao lugar da subalternidade (SPIVACK, 2010) destinado às mulheres, negras, candomblecistas, nordestinas. Abrindo a possibilidade de um outro plano de experiências, de um modo de vida que traz potência.

A branquitude, a formação universitária, o papel da formação acadêmica trazem a maternidade como ameaça a esses lugares de poder/saber, trazendo a expectativa de que o relato de Mãe Beata fosse permeado pelo ressentimento, trazido pela negação desses lugares aos corpos negros femininos, maternos, nordestinos, aos quais a sociedade relega o lugar da subalternidade, negando mobilidade social, limitando o trânsito e acesso a direitos básicos, como a educação e a saúde.

No entanto, a narrativa de Mãe Beata era marcada por suas conquistas. Sua recusa em aceitar o local de subalternidade fazia com que ela se colocasse sempre como sujeito, fugindo às expectativas sociais, gerando surpresa e curiosidade. Ela falava de

escolhas ao contar sua história. Porém, como falar de escolha para alguém que teve direitos negados e trânsito limitado por conta de desigualdades de raça, origem, classe e gênero? Como alguém que não teve acesso ao direito básico à educação, poderia, por exemplo, fazer opção por uma carreira acadêmica? Além da conclusão do ensino médio, necessitaria de dedicação exclusiva aos estudos, coisa que a condição socioeconômica e o cuidado com os filhos, delegado sempre à mulher, não permitiria. Foi então, que ela respondeu:

“é, pensando assim, você tem razão. Não foi uma escolha. Mas, sabe, se eu pudesse fazer tudo de novo, eu ainda seria essa mesma mulher negra de Candomblé. Nordestina, semianalfabeta conheci o mundo, até pra Alemanha eu fui! Escrevi livro! Não está bom para você, não?”

Esse discurso foi concluído com um grande sorriso. Mãe Beata era Maquinista das linhas de fuga, ela se recusava a prender-se nas linhas duras, e ainda nos dava linha para fugas.

Como o mar, domínio do Orixá Yemanjá, para o qual foi iniciada, que banha todos os continentes, atravessa fronteiras e chega a todos os cantos, se comunicando com leste e oeste, Mãe Beata trazia amigos, filhos, e simpatizantes diversos: desde os mais humildes, vindos da Baixada Fluminense, passando por pesquisadores, artistas, militantes, atrizes da emissora mais famosa de televisão. Muitas dessas pessoas não são candomblecistas, porém vão até Miguel Couto, para verem essa Grande Mãe, pela qual têm muito carinho e apreço. Talvez, o que arrebatasse tanta gente, fosse seu modo de não se assujeitar, de lutar, sem, no entanto, trazer ressentimento, propiciando assim uma doçura, e uma maneira única de preocupar-se com o outro e acolher. Acolhimento esse que era pilar das práticas de cuidado do *Ilê Axé Omiojuaro*, e no qual a Yalorixá apostava como característica da religião, que segundo ela, deveria ser oferecido em qualquer terreiro.

É uma mulher que mobiliza muitos afetos: respeitada e amada não só por seus filhos e família de santo, como pelo mundo dos Candomblés. Também é muito admirada por sua militância. Thiago Ortiz, yaô da casa expressa bem os sentimentos que essa Grande Mãe desperta, em seu poema:

Um mar de mãe essa mãe do mar...
Coração d'água

Palavra rumo, reta
Verbo fio de prumo.
Do recôncavo ao verso
Corpo ancestral que fala: diz
“Reconvexo”
Gesto, onda, marulho
Mar: Amar
Do bando de Dandara
Agotime, Quelé
Abdias
Ganga Zumbas
e Zumbis.
O olho da rua no corpo-maré.
Uma força da natureza
Ou, simplesmente
Beatriz.
Mulher.

Em conversa com Pai Adailton, sobre Mãe Beata, e suas habilidades em acolher, em cuidar, e ao mesmo tempo, sua força e vitalidade, aos oitenta e seis anos, que a levavam a estar acordada e dançando na madrugada, em uma festa pública, ele disse: “minha filha, ela é o que tinha que ser”. No que refere às condições histórico-sócio-econômicas citadas anteriormente, que acabam por determinar caminhos talvez a Yalorixá não pudesse tampouco se furtar a lutar pelas causas de gênero e raça. Porém, afirmar que a sacerdotisa é o que tinha que ser, não revela assujeitamento e conformidade às condições sócio-históricas que produzem o sujeito.

Essa fala traz a potência de seu compromisso com a ancestralidade, em não poder se furtar a cumprir os desígnios religiosos dos Orixás. A cosmogonia ioruba conta que antes de nascermos escolhemos nossas cabeças em Ajalá⁵². Nesse momento, que firmamos nossos compromissos e escolhemos caminhos. Quando nascemos, esquecemos esses acordos, e por isso, podemos nos desviar dele. É através do culto aos Orixás que nos mantemos no caminho escolhido. Nesse sentido, podemos falar em escolha. Ressaltando assim, a potência da afirmação de Mãe Beata e a convicção em sua escolha em Ajalá: “se eu pudesse fazer tudo de novo, ainda seria essa mesma mulher negra de Candomblé”.

⁵² Ajalá é uma divindade da Criação: é o fazedor de cabeças.

Como a mesma afirmava: mulher, nordestina, negra, semianalfabeta, que recebeu diversos prêmios por sua atuação nos Direitos Humanos, que mobilizou amores e afetos, que: não se contentou “com seus quatro filhos carnis, e arranhou centenas de filhos espirituais”, dos quais ela cuidava com o mesmo carinho e afinho. Mulher cujo corpo, mesmo amparado por uma bengala, mostra sua potência, sua luta, enquanto dança sorridente ao som dos atabaques, vez ou outra, cedendo ao transe, e revelando a beleza da divindade que nele habita. Mãe Beata, mãe, amiga, querida, respeitada Yalorixá no mundo dos Candomblés, e que ajuda a compor os referenciais teórico-práticos desse trabalho. Todos os saberes aqui expostos são localizados (Haraway, 2005) e expressam as construções teórico-práticas de sua casa, refletindo os referenciais ético-estético-políticos do *Ilê Axé Omiojuaro*, e as apostas e entendimentos pessoais de Mãe Beata.

2.2- Os preparativos para as festividades:

A roupa inteiramente branca na sexta-feira.....é do povo de santo.

O fio de conta contando uma ancestralidade.....é do povo de santo.

O chinelo de couro, um turbante colorido, um búzio no pescoço.....é do povo de santo.

Um sorrir escancarado, uma malemolência, um gingado.....é do povo de santo.

Um pano da costa engomado, um oro bem rezado.....é do povo de santo.

Um pozinho preparado, Um ejó bem tramado, um ebó arriado.....é do povo de santo.

Um ago na entrada da mata, uma reza entoada, uma folha encantada.....é do povo do santo.

Um corpo esticado, um paó entoado, um silêncio pairado.....é do povo de santo.

Um amalá temperado, um padê despachado, um egbô preparado.....é do povo de santo.

Um mariwo desfiado, um bordado, um rendado.....é do povo de santo.

Um inhame pilado, um banho preparado, um sabão da costa ao lado.....é do povo de santo.

Uma farofa arriada, pimentas arrumadas e um amor que se amarrou.....é do povo de santo.

Palha da Costa trançada, arruda preparada, proteção alinhada.....é do povo de santo.

Um barracão enfeitado, um cântico entoado, um toque ritmado.....é do povo de santo.

Um obi alafiado, um coro esticado, um efun bem soprado.....é do povo de santo.

Um barravento tomado, um choro engasgado, Òrìsà em terra.....é do povo de santo.

Axé

(Ifadeyin Fakolade)

As grandes festas abertas ao público onde vemos Orixás vestidos, paramentados e dançando seus atos sagrados ao som dos atabaques, têm início dias antes com os preparativos para a grande cerimônia pública. Orixás são divindades, e para recebê-los tudo precisa estar arrumado. As festas públicas são realizadas por que:

A exigência suprema de uma divindade é querer que alguém escolhido por ela, se torne seu “cavalo”, o que só vai se realizar quando essa pessoa, através do transe, permitir ao Orixá, Vodun ou Inquice incorporar-se para atuar e dançar entre os seres humanos. Essa é uma das razões que levam o chefe do terreiro a ter como missão organizar grandes festas públicas e abertas a todos, sejam adeptos, simpatizantes ou simples curiosos. Essas cerimônias seguem um esquema preciso, que deve ser observado com rigor. (CROSSARD, 2014: 115)

Embora cada casa possua seu próprio calendário litúrgico devido à singularidade de cada terreiro, algumas festas podem ser encontradas em muitos Candomblés Ketu. Segundo Crossard (2014) são elas: festa de Ogum e Oxóssi, festa das Yabas, festa de Xangô, Olubajé⁵³, Lorogum, Presente das Águas e A Festa Para Oxalá. A festa dedicada ao Orixá do sacerdote ou da sacerdotisa do terreiro merece ser incluída nesse calendário litúrgico. Além dessas celebrações existem outras, de acordo com a rotina de cada axé, que correspondem a saídas de novos yaôs (onde os recém-iniciados são apresentados à comunidade), obrigações de um, três, sete anos, quatorze e vinte e um anos, e a confirmação de novos ogans e ekedes.

Crossard (2014) descreve que antigamente os terreiros fechavam no período da Quaresma, em respeito à tradição católica. O que ainda ocorre em alguns Candomblés. Dizia-se que os Orixás iam para a guerra e só retornavam no sábado de Aleluia. A

⁵³ O Olubajé é uma festa dedicada ao Orixá Obaluayê, também conhecido como Omulu. O termo Obaluayê significa em ioruba o rei e senhor da terra. Ele é o senhor da quentura, rege a cura, as doenças contagiosas, como a varíola, a morte e o renascimento. O Olubajé é a festividade em homenagem a Obaluayê, que rememora o itan (mito) que conta que o Orixá Xangô deu uma grande festa, convidando a todos os Orixás, menos Obaluayê, porque este Orixá possuía o corpo cheio de feridas, e por isso, andava coberto de palha.

cerimônia do Lorogum⁵⁴, que não ocorre na *Casa de Mãe Beata*, representa a ida dos Orixás para essa guerra, encerrando o ano litúrgico das casas de santo que fecham para a Quaresma. O *Presente das Águas*⁵⁵ é outra cerimônia que embora atualmente não ocorra no terreiro de Mãe Beata, já fez parte das celebrações da casa em anos anteriores à realização da pesquisa. A cerimônia consiste em uma oferenda destinada a Yemanjá e Oxum: em dois balaios (cestos) destinados um a Yemanjá e o outro a Oxum, são colocadas as comidas secas favoritas de cada um dos Orixás, objetos de enfeite como perfumes, espelhos, joias, flores e fitas. O presente é levado em um barco até o alto mar. Um grupo de fiéis vai nesse barco, e outro fica na praia. Durante a entrega do presente os Orixás chegam.

No *Ilê Axé Omiojuaro*, o calendário das festividades públicas inicia-se em abril com a celebração para Ogum, Oxóssi e os Orixás caçadores Logum Edé, Oké e Oge. Em junho acontecem a Fogueira de Ayrá e Iroko, a festividade de Xangô, a festa pública de Yemanjá, e a celebração pelo odu⁵⁶ de Mãe Beata. Em julho festeja-se Boiadeiro⁵⁷. Em agosto festeja-se o Olubajé, em setembro acontece a celebração para as Yabás e Ibeji⁵⁸, e em outubro encerra-se o calendário de festas públicas com Oxalá.

Ogum e Oxóssi, bem como os Orixás do clã dos caçadores, chamado de clã dos odés, são festejados juntos devido aos laços que unem os dois⁵⁹. Ayra e Iroko também são festejados na mesma fogueira, em separado de Xangô. Curiosamente, em muitos terreiros de Ketu, Ayra é cultuado como uma qualidade de Xangô, evidenciando a proximidade entre os Orixás. A festa pública de Yemanjá é a festa mais importante do calendário litúrgico da casa, por ser a celebração do Orixá de Mãe Beata. Assim, é uma festa que costuma lotar o terreiro. Muitos convidados, e muitos filhos de santo, inclusive aqueles que não moram no Estado costumam vir. O mesmo vale para o Odu⁶⁰ de Mãe Beata. A celebração do seu aniversário de iniciação costuma ser em uma data muito próxima à festa de Yemanjá, o que também ajuda a aumentar o número de filhos de santo na casa.

⁵⁴ Durante o Lorogum os Orixás encenam uma luta. A encenação tem fim com a chegada do Orixá Oxalá.

⁵⁵ O Presente das Águas, principalmente à Yemanjá é uma festa muito conhecida no Rio de Janeiro e na Bahia. Em ambos os Estados realizam-se procissões no dia dois de fevereiro, que culminam com a entrega do presente.

⁵⁶ Odu é o aniversário de iniciação.

⁵⁷ Boiadeiro é uma entidade.

⁵⁸ Ibeji são Orixás gêmeos.

⁵⁹ Ogum e Oxóssi são irmãos.

A preparação das festas públicas na *Casa de Mãe Beata* inicia-se dias antes da celebração, e obedece a uma série de cuidados: o barracão precisa estar limpo e enfeitado, a comida precisa estar pronta para servir aos convidados, as roupas que os Orixás, filhos e filhas de santo vestirão devem estar limpas, passadas e engomadas. Toda essa preparação é realizada pela família de santo. Além disso, existem alguns rituais que antecedem às festas, como o ato de realizar oferendas aos Orixás que serão homenageados na festa.

As oferendas podem ser comidas votivas, feitas a partir de diversos grãos, como milho, milho branco, inhame, farinha de mandioca, feijão fradinho, arroz, quiabo, e animais imolados. O axogum é o ogan responsável por realizar o abate religioso sem que o animal sofra. O abate religioso também existe em outras religiões. Como, por exemplo, no judaísmo, onde apenas os animais abatidos conforme as leis judaicas podem ser consumidos. O animal imolado nos Candomblés é inteiramente aproveitado. O couro é utilizado nos atabaques. Sua carne é consumida pelos membros da comunidade de terreiro, e apenas algumas partes são oferecidas aos Orixás. A imolação propicia a carne de repasto, que é base da alimentação tradicional praticada pelo povo de santo. A carne de repasto é fonte de axé (energia vital), e por isso é compartilhada entre o Orixá e os membros do terreiro. Assim, a imolação visa a alimentação da comunidade de terreiro e a distribuição de axé.

Antes do início do xirê, que marca as grandes festas públicas costuma-se pedir a Exu, que é o guardião, que a festa transcorra em paz, sem intercorrências e sob as suas bênçãos. Para isso, oferta-se sua comida votiva favorita: o padê⁶¹, durante a cerimônia que leva o mesmo nome, e também é conhecida como *Despachar Exu*. É um momento importante, em que Babá Adailton pede que todos estejam presentes, exceto aqueles que estão muito ocupados na cozinha, com a comida no fogo, e não podem deixar seus afazeres. Segundo Capone (2009) padê significa reunião. É o momento da comunidade de terreiro reunir-se com Exu. A autora também ressalta que despachar nem sempre tem sentido de mandar embora, e pode significar enviar, o que faria mais sentido, já que Exu é o mensageiro que realiza a comunicação entre humanos e Orixás. Na cerimônia do Padê, o padê e uma quartinha com água são colocadas no centro do barracão. Com

⁶¹ Padê é uma comida votiva oferecida a Exu. Feita de farinha de mandioca crua misturada com dendê.

todos de pé, Babá Adailton canta cantigas em honra a Exu, acompanhado pelos atabaques, enquanto toda a comunidade responde.

Finalizado o Padê, após todo o cuidado com os Orixás e com os convidados da festa que se aproxima que, envolve atividades como preparar toda a comida de santo, a comida que será servida na festa, varrer, organizar, e enfeitar com flores o barracão, homenagear e saudar os Orixás, é chegada a hora da família de santo se arrumar. Formam-se filas nas portas dos banheiros do *Ilê Axé Omiojuaro*. O banho é especial, com abô (banho de ervas). O corpo, segunda pista de cuidado, precisa estar pronto para encontro com a divindade. É um momento de correria, pois toda a família precisa estar arrumada para o início do xirê. As saias que compõem as baianas⁶² também precisam estar passadas, assim como as demais peças de roupas de todas as filhas e filhos de santo, que precisam apresentar-se impecáveis para receber e festejar suas divindades. As anáguas precisam ser engomadas com antecedência, já que no dia, todos estão muito ocupados com os preparativos da festa. Desse modo, a família de santo se arrumando para a festa delinea a terceira pista das práticas de cuidado na *Casa de Mãe Beata*: o corpo e a relação com as vestimentas e adornos rituais.

A baiana geralmente é confeccionada em tecidos de algodão, pode ser branca ou estampada. Na *Casa de Mãe Beata*, o branco é reservado para quem é iniciado para Oxalá, para as festas de Oxalá, Axexês, e para aqueles que estão cumprindo o resguardo pós-iniciação ou pós-obrigação. Além dela, as mulheres usam camisu branco, calçolão por baixo da baiana, pano da costa por cima do camisu, laço no peito, e ojá. No *Ilê Omiojuaro* é comum que o pano da costa e os laços sejam coloridos, assim como o ojá, ornando com as estampas das baianas. As ebômes e ekedes costumam usar *richelieu*, um tecido rendado feito artesanalmente. Também usam bata branca por cima do camisu, como símbolo de suas posições no modo de organização e divisão de trabalho dos Candomblés. As ekedes usam o pano da costa pendurado no ombro, e por isso não usam laço. O pano da costa pendurado no ombro demonstra sua função de cuidadora dos Orixás e dos elegum⁶³ durante o transe. O pano da costa no ombro pode servir como toalha, para secar o suor do rosto, durante a dança ato, dos filhos e filhas em transe,

⁶² Baianas são as saias com pelo menos cinco metros de roda, armadas por anáguas engomadas utilizadas pelas iniciadas para dançar o xirê. Também são utilizadas por Orixás femininos, e em algumas casas, por alguns Orixás masculinos, como Oxalá.

⁶³ Elegum é o nome dado aos filhos e filhas de santo que entram em transe de Orixá. Ou seja, àqueles e àquelas que não são ogans e ekedes.

também pode ser colocado em algum Orixá que chega. A ekede encarna a figura da cuidadora, e delinea uma das pistas utilizadas para pensar acerca das práticas de cuidado: a figura da ekede.

As roupas das ebômes e das ekedes são mais elaboradas que as das yaôs: com mais detalhes, rendas, fitas, acabamentos. Conforme se ganha “tempo de santo” se avança nas posições do modo de organização dos Candomblés. Essa ascensão aparece na modificação das vestimentas, que se tornam mais rebuscadas. As roupas dos homens são mais simples, compostas de uma camisa e uma calça, ambas em tecido de algodão. Podem ser brancas ou coloridas. Os homens podem cobrir a cabeça com o eketé⁶⁴, que se torna obrigatório quando estão cumprindo resguardo. Não se usa perfume para dançar o xirê, tampouco maquiagem. Compõem as roupas os fios de conta de cada um, que também revelam a posição no modo de organização e divisão do trabalho: Esses apetrechos constituem o corpo sagrado dos iniciados, e sinalizam para a importância da vestimenta e objetos sagrados, que serão analisados posteriormente na terceira pista.

2.3- Dançando e cantando o xirê: cotidianos das festas públicas

Agô-iê, Agô-iê, Agô
Motumbá , Motumbá
Pai maior, oni-babá!
Trazidos por navios negreiros
Do solo africano para o torrão brasileiro
Os negros escravos
Que entre gemidos e lamentos de dor
Traziam em seus corações sofridos
Seus Orixás de fé
Hoje tão venerados no Brasil
Nos rituais de Umbanda e Candomblé
Neste terreiro em festa
Entre mil adobás
Prestamos nosso tributo
Aos Orixás
(Tributo aos Orixás- Clara Nunes)

⁶⁴ O eketé é uma espécie de boné, um acessório masculino típico de Candomblé.

Os atabaques anunciam que é hora de começar a festa tocando um ritmo específico, chamado de arrebate, avamunha ou ramunha. Os atabaques entoam cantigas específicas para homenagear cada um dos Orixás. As cantigas, em geral, contam os feitos dos Orixás, e falam de suas características. Elas também são um chamado para as divindades. Diferentes ritmos são tocados pelos atabaques para celebrarem as diferentes divindades. Há cantigas e ritmos específicos para cada momento: para chamar os Orixás, encerrar suas danças ato, para se despedirem dos fiéis, e retirarem-se do salão. As cantigas e o som dos atabaques formam uma linguagem, uma maneira dos humanos se comunicarem com os Orixás, que reconhecem e atendem o chamado. Cantar para um Orixá é prestar reverência a ele, é enaltecer seus feitos e suas características, através de uma linguagem comandada pelos atabaques, que penetra nos corpos, despertando as divindades que neles habitam. As cantigas estão presentes em todos os momentos dos Candomblés. Tudo é cantado, já que a palavra é o sopro de Olorum⁶⁵, e é ela que tem o poder de dar vida, de encantar.

Com os visitantes devidamente sentados em seus lugares, enchendo o barracão. Babá Adailton agita seu adjá. É o sinal para as filhas de santo formarem a fila que dará origem ao xirê. O xirê é a roda que se formará dessa fila de filhas de santo, que dançam ao som dos atabaques, que entoam cantigas em homenagem a cada um dos Orixás. No sabagí, todas começam a se enfileirar, enquanto ajustam os últimos detalhes da roupa, arrumam o ojá, amarram o laço do peito, batem as anáguas. A ordem da fila é feita de acordo com o tempo de iniciação de cada uma e o cargo que ocupam no modo de organização da casa. Sendo assim, ekedes e ebômes vêm na frente. Começando pela mais velha, e seguem-se a elas as yaôs. A yaô iniciada há menos tempo, finaliza a fila. Abians, e filhos de santo do gênero masculino não entram na fila, porque não dançam o xirê. Ambos assistem o xirê. Os abians e yaôs sentados no chão, e os ebômes em pé, enquanto os ogans se revezam nos atabaques, no agogô, no xequerê⁶⁶, e cantando.

Ao som do ritmo arrebate as filhas de santo entram no salão dançando. Movem os braços dobrados em ângulo quase reto à frente do corpo, de um lado para o outro. Os pés acompanham o movimento em uma marcha, que põe todo o corpo em sintonia, de forma harmônica. Provocando um resultado ritmicamente estético e agradável tanto à

⁶⁵ Olorum é o Deus Supremo. Aquele que comandou a Criação, e está acima de todos os Orixás.

⁶⁶ O agogô é um instrumento formado por sinos, muito utilizado no samba. O xequerê é um instrumento de percussão, feito a partir de uma cabaça envolta por uma rede de contas.

visão quanto à audição. Trajando suas baianas armadas, engomadas e bem passadas, seus panos da costa impecáveis, seus fios de conta coloridos, braços ornados por idés⁶⁷ e cabeças adornadas por ojás, elas movem-se em roda até que a última filha adentre o salão.

Esse é o momento em que uma grande roda é formada. Os atabaques param, as yaôs se abaixam sempre que a parada da orquestra se repete no intervalo entre as cantigas. Começa o xirê, que é “a sucessão de cantigas em honra a cada Orixá” (CROSSARD. 2014: 117). Babá Adailton entoa as cantigas de cada Orixá, de Ogum a Yemanjá, acompanhado pelos atabaques que vão variando os ritmos conforme a divindade que está sendo homenageada. As filhas de santo que estão na roda respondem enquanto executam uma coreografia específica para as cantigas de cada Orixá. Os filhos de santo sentados ao redor do xirê também cantam. Assim como alguns visitantes. Esse é o primeiro momento da festa, que auxilia a família de santo a se conectar entre si, se concentrar e relaxar. Preparando yaôs e ebômes para o transe, como ressalta Crossard (2014). Os Orixás serão chamados através de cantigas específicas logo após o xirê.

O momento mais esperado de uma festa pública é o chamado rum dos Orixás, quando as divindades dançam paramentadas executando suas coreografias sagradas, que chamamos de atos, porque remetem às histórias de sua passagem pelo Ayê. Nesse momento, podemos notar os cuidados com os corpos dos filhos de santo em transe e com os Orixás em Terra. A importância da figura da ekede nessa rede de cuidados evidencia-se, assim como a relevância dos objetos sagrados e vestimentas. Logo após o xirê, começam as cantigas para chamar as divindades e os transes começam a acontecer. Todos que entraram em transe são levados para o sabagí, onde os Orixás que fizeram parte da festa pública em questão serão vestidos e paramentados para o seu rum.

Durante a dança sagrada dos Orixás as emoções afloram em sorrisos e lágrimas. A alegria transborda na comunidade de terreiro, e irrompe na voz de filhas e filhos de santo em forma da saudação a cada Orixá. Assim, dos momentos mais sublimes para um iniciado é assistir seu Orixá dançar no corpo de um irmão de santo. Quando somos yaôs é difícil vermos nossos Orixás dançando porque em geral, as cantigas e a dança ato

⁶⁷ Idés são pulseiras feitas do metal correspondente a cada Orixá. Metal prateado para Oxalá e Yemanjá e Ayrá, dourado para Oxum, de cobre para Oya, e assim sucessivamente.

são convocações para os Orixás chegarem, e acabamos entrando em transe. Na festa de Xangô tive o privilégio de assistir um rum de Yemanjá.

É um momento único para um yaô. Assistir a divindade que lhe habita, em outro corpo é uma experiência de encontro consigo mesmo, de mergulho na alteridade sagrada que lhe constitui, que proporciona uma maneira diferente de vivenciar o encontro com o Orixá, que geralmente só é acessado através do transe.

Esses encontros se potencializam quando se dão no sabagí, onde os Orixás são paramentados e aguardam o momento de retornarem ao Orun. É lá que oferecemos nosso moforibalé⁶⁸ às divindades que cultuamos, e recebemos seus abraços. Nos braços do sagrado que cultuamos, forma-se o laço que une Orun e Aye, e que tece a intrínseca rede de cuidados do Ilê Axé Omiojuaro. Aqueles de quem cuidamos, a quem oferecemos presentes e reverenciamos nas festividades, agora cuidam de nós.

Esses encontros são potentes porque através deles experimentamos o sagrado encarnado e materializado. Nesses encontros, sussurramos pedidos no pé do ouvidos das divindades, desabafamos, ganhamos conselhos, recomendações de ebós para resolverem determinadas mazelas, pedimos ajuda, choramos, nos emocionamos, ganhamos colo, agradecemos. A relação próxima e encarnada com o sagrado, ganha um caráter familiar: filhos que momentos antes se ocupavam em cuidar de seus pais, agora são cuidados por eles. É comum nos dirigirmos às divindades pelo título de pai ou mãe. Títulos esses que expressam bem a relação familiar com as divindades construída nos Candomblés: uma grande família, de muitos filhos, irmãos, pais e mães. Justificando a máxima de quem “conhece o segredo do mariô nunca anda só”. Não apenas por ter uma divindade que habita seu corpo, mas pelo local ocupado na rede de cuidados da família de santo, que propiciam encontros, como os relatados acima.

Na cozinha, seguia o cuidado com a alimentação. As mulheres iniciadas há mais tempo trabalhavam montando os pratos para os visitantes que aguardavam no barracão, e para os convidados mais próximos da casa. Esses convidados mais próximos geralmente são sacerdotes, sacerdotisas, ebômes, ekedes e ogans, e por isso, comem na cozinha, na mesa junto com Mãe Beata, Babá Adailton, Iya Doya, Iya Ivete, Pai Aderbal, ekedes, ogans e ebômes da casa. Yaôs e abians se dividiam entre levar os

⁶⁸ Mofoforibalé é a reverência feita às divindades, e aos Orixás. Consiste no ato de colocar a cabeça no chão.

pratos para os visitantes, servir refrigerante e recolher a louça suja do barracão, juntamente com Iya Doya, e outra ebôme que coordenavam a cozinha. Enquanto isso, Babá Adailton, ekedes, ogans e ebômes que já estão acordados do transe, faziam sala para os visitantes. Quando os convidados começam a ir embora é hora da família jantar, junto com os convidados mais íntimos, seguindo a regra mencionada anteriormente: abians e yaôs comem no barracão sentados na esteira ou no chão. Os mais velhos sentam-se à mesa da cozinha.

Depois do jantar, quando todos se vão ainda há muito trabalho para fazer, toda a cozinha para arrumar. Mas, eventualmente também há espaço para comemorar o sucesso da festa e confraternizar em família. Os ogans levam os atabaques para o espaço externo situado entre a cozinha de axé e a cozinha, e começam a tocar samba. Babá Adailton está feliz e animado, e mesmo cansado, canta e puxa o coro. Os filhos se unem naquele espaço, cantando e sambando juntos. Uma pequena grande festa sucede-se à festa que acaba de terminar. Já é madrugada, e apesar do cansaço, todos estão felizes. Aos poucos, alguns se retiram, pegam suas esteiras e roupa de cama e vão dormir no barracão. Outros ficam até o final da madrugada. Outros, ainda despedem-se, e voltam para suas casas. E ainda há aqueles que estão na cozinha terminando a limpeza. A porta da cozinha é fechada em respeito aos que vão descansar. A alegria expressa a renovação do axé de cada um ali, e é fruto da grande comunhão com o sagrado que acaba de acontecer.

CAPÍTULO III – SEGUINDO PISTAS COM OXÓSSI

3.1 - Ekede: a mãe do cuidado

Reconheço sua autoridade
Reconhecendo a austeridade e retidão
Com que cuida de mim e dos irmãos
Quero um beijo respeitoso de benção
Reconhecer a ordem do Santo
E fazer tranquilo o trabalho da fé
É com carinho e amor que quero louvar
O mesmo dispensado à senhora
Quero dizer do orgulho de ter mãe
Que em saltos e joias me olha no olho
E diz que somos sempre iguais em algo
Que o ser humano ignora, a humildade
(Mãe Ekedji- Alexandre Careca)

Ekede, como descrito anteriormente, é um cargo feminino. São mulheres que por terem sido escolhidas para zelar pelos filhos, filhas e pelo Orixá em Terra, não entram em transe. Essa escolha é feita, segundo a cosmogonia ioruba, ainda antes do nascimento. Conta o itan que Ajalá foi o Orixá escolhido por Olodumare⁶⁹ para modelar as cabeças (Oris) de todas as criaturas. Assim, ainda no Orun, antes do nascimento escolhemos junto a Ajalá a cabeça que teremos. Junto com a cabeça, escolhemos também nossos destinos. Diz-se que quem vem como ekede ao Aye é porque já foi yaô em outras vidas. As ekedes podem ser apontadas pelos próprios Orixás quando estão no Aye, manifestados nos corpos em transe de seus filhos. É o que chamamos de suspender uma ekede. Durante uma determinada festa, ou cerimônia interna, um Orixá se direciona até sua escolhida, a segura pelo braço e senta-a numa cadeira. O mesmo ocorre com os ogans. Porém, as ekedes podem não ser suspensas por Orixás, e apenas tomarem ciência sobre seus cargos através de consulta ao jogo de búzios. No entanto,

⁶⁹ Olodumare é o Deus Supremo. Também conhecido como Olorum, por ser o Senhor do Orun, que é o mundo habitado pelos Orixás.

ser apontada como ekede não basta. Há ainda que se passar pelos ritos da iniciação, obrigatórios a quase todos nos Candomblés⁷⁰.

Sendo a ekede aquela que fica acordada durante o transe do sacerdote, é dela a função de cuidar e zelar não só pelo bem estar dos que dormem⁷¹, e seus respectivos Orixás, mas também por toda casa. Ela é responsável por todos e tudo que acontece na casa durante o transe do zelador ou da zeladora. Assim, ela é o braço direito da sacerdotisa ou do sacerdote. É ela que veste o Orixá, coloca suas paramentas, faz os laços de suas roupas, segura suas ferramentas, e guia seus passos durante seu rum tocando o adjá, e dançando ao seu lado. Ela é responsável por transmitir recados do Orixá, leva-lo para beber água, para sentar-se e garantir que tudo esteja conforme sua vontade. Durante o intervalo entre as cantigas, seca seu suor com a toalhinha que leva no ombro. Toalhinha essa, que marca seu cargo no modo de organização da casa de santo, diferenciando-a dos abians, yaôs e ebômes. Também é a ekede que acorda os yaôs e ebômes do transe. Por não entrar em transe, ela possui uma relação com o Orixá diferente daqueles que entram em transe. Ela convive com a divindade corporificada, acompanhando-a em todos os momentos. Desde sua chegada ao Aye, até o momento em que retorna ao Orun. Através desse convívio intensivo com os Orixás no Aye, aprende a decifrar suas expressões, perceber pela maneira de andar, se o Orixá está satisfeito, cuidando sempre para que divindade seja recebida com o tratamento que reis e rainhas merecem.

Por conta de seu cargo personificar o cuidado com os Orixás em Terra em um terreiro, ela é chamada de Mãe Ekede. Diz-se que ela é a Mãe dos Orixás, já que nasce com a incumbência de cuidar deles. Ela é a mãe que acompanha o nascimento das divindades, durante o processo de iniciação dos yaôs, seus primeiros passos, seu crescimento nas obrigações de um, três, sete, quatorze, e vinte e um anos. Por ser mãe, têm acesso aos rituais da casa, que aqueles que entram em transe somente terão após completarem a obrigação de sete anos. Também não passam pelo período de sete anos

⁷⁰ Não há unanimidade sobre a necessidade de iniciação para todos. Alguns sacerdotes e algumas sacerdotisas acreditam que nem todas as pessoas precisam se iniciar. Ainda há casos onde a pessoa “nasce feita”. São os bebês que estavam no útero de suas mães quando as mesmas passaram pelo processo de iniciação. Essas crianças poderão ter a prerrogativa de serem consideradas iniciadas, e realizarão as mesmas obrigações que suas mães. São chamadas de abiaxé, que segundo Kiley & Oxaguiã (2009) significa nascido no axé.

⁷¹ Dormir é sinônimo de entrar em transe. É uma expressão muito utilizada pelo povo de santo para referir-se ao ato de entrar em transe.

para atingirem a maioria espiritual. Já nascem mães. Por isso, diz-se que “nascem de pé”, no linguajar dos terreiros.

O cargo também confere privilégios: logo após o fim do quelê, elas já podem comer em pratos de louça, com garfo e faca, sentar em cadeiras, usar sapatos e brincos durante as festas públicas. Além de poder usar roupas de *richelieu*, e orelhas no ojá⁷². As orelhas são abas, pequenos pedaços de pano, que ficam para fora, usadas apenas por ebômes, ekedes e sacerdotisas. Assim como os sapatos são marcas corporais que revelam altos cargos e senioridade, conferindo status e diferenciando quem pode utilizá-los de yaôs e abians. Em muitas casas, as ekedes e ogans passam a ser tratados como tal assim que são suspensos. Assim, adquirem os privilégios do cargo mesmo antes da confirmação (o processo de iniciação de ekedes e ogans), como acontece na *Casa de Mãe Beata*, porque o entendimento é que já nascem com o cargo, mesmo antes de se submeterem ao processo de iniciação.

As vestimentas das ekedes também são diferenciadas, marcando, distinguindo e posicionando seus corpos no modo de organização e divisão do trabalho do terreiro. Embora no *Ilê Axé Omiojuaro* elas vistam baianas, em outras casas, como a primeira, onde o projeto de mestrado fora montado, elas utilizam alaká, espécie de túnica, que facilita o deslocamento, já que necessitam estar em constante movimento durante as festas públicas, a fim de amparar e cuidar dos Orixás em Terra. Seja secando o rosto do filho, seja auxiliando um Orixá a vestir-se e paramentar-se, seja acudindo um abian que “passa mal de santo”. No entanto, vestindo baiana ou alaká, a toalha no ombro é seu maior marcador corporal, o código que demonstra sua posição no modo de organização e divisão do trabalho do terreiro, fazendo com que na linguagem corporal do povo de santo todos a diferenciem de yaôs e ebômes e a reconheçam como ekede.

Durante as festas públicas, o clímax é a dança ato sagrada dos Orixás e por isso é difícil prestar atenção ao trabalho das ekedes, que aparecem nos intervalos entre as cantigas, secando o suor da testa dos Orixás. Durante a Festividade de Xangô, as ekedes se revezavam dançando com os Orixás. Uma delas dançava com o Orixá Oya, divindade guerreira, conhecida como a Senhora das Tempestades. Sua dança, marcada pelo ritmo conhecido como quebra pratos, é agitada, e costuma contagiar toda a comunidade, que

⁷² Espécie de turbante utilizado pelas mulheres nos Candomblés.

vibra, saudando-a em gritos de “Eparrey⁷³”. Em meio à agitação comum às festas, as ekedes ajeitavam as roupas das divindades, refazendo laços que se desfaziam com os movimentos da dança, secando o suor deles, levando os Orixás para sentarem-se e beberem água, a fim de zelar pelo bem estar do corpo do iniciado, que apesar de estar em transe, dança, desidrata, cansa, se esgota, já que o trabalho no terreiro é pesado, e se inicia dias antes da celebração pública.

Enquanto toda a comunidade vibrava fascinada com a dança enérgica e contagiante de Oya, uma das abians, filha de Oya começou a sentir as vibrações de seu Orixá. É que se chama de “passar mal de santo”. Antes da iniciação é comum que se sintam alguns sinais do contato com o Orixá, como a cabeça rodando, tonteira, sensação de falta de ar, desmaio, batimentos cardíacos desregulados, falta de controle sobre os movimentos do corpo. A energia do Orixá é sentida assim porque o corpo que ainda não passou pelos ritos iniciáticos não está preparado para o encontro com a divindade.

Logo a ekede chegou para acudir a abian. Pousando a mão sob suas costas, passou o braço em volta de seu corpo, que não se sustentava. Aparando-a em um abraço, cuidadosamente carregou a moça para o sabagí, onde pode prestar os cuidados rituais que o caso exigia.

Apesar de serem as cuidadoras por excelência, falas de alguns elegum, de diferentes terreiros, apontam uma tensão em relação ao cargo de ekede, principalmente entre yaôs e ekedes. Essas falas fazem parte de conversas informais com outros iniciados, os chamados fuxicos de santo, já mencionados anteriormente, que são frutos de vínculos produzidos no trânsito dentro do mundo do axé. Portanto, não foram colhidas no *Ile Axé Omiojuaro*. Mas, merecem destaque porque assim como existem extrapolações nas relações familiares, essas queixas também acontecem nas famílias de santo.

Nesses fuxicos de santo, o lugar de saber/poder ocupado pelas ekedes foi apontado como responsável pelos tensionamentos relatados, assim como os privilégios e trânsitos dos quais disfrutavam por conta de suas relações de pertença. Uma das reclamações apontadas, principalmente por yaôs, relacionou-se ao uso do cargo para perpetuar práticas verticais e endurecidas que foram experimentadas como um extrapolação das fronteiras do cuidado.

⁷³ Saudação à Oya.

Há fuxicos sobre ekedes que “querem ser mais do que o Pai de Santo”, e que humilham yaôs. Como o relato da yaô que chegou ao terreiro, e a ekede chamou sua atenção publicamente, acusando a moça em questão de não respeitar os cargos, inerentes à política de divisão do trabalho nos terreiros e “não se colocar no seu lugar de yaô” por não ter “batido cabeça”⁷⁴ para ela.

Existe um conjunto de procedimentos assim que chegamos à casa de santo: Cumprimenta-se Exu na porta, os diversos assentamentos até chegar ao barracão, descansa-se da rua, toma-se banho, colocam-se as roupas de ração, saúdam-se os quartos de santo, onde estão os assentamentos, o Pai ou Mãe de Santo, e alguns mais velhos, dependendo da casa. O cumprimento aos sacerdotes e sacerdotisas, incluindo Iya Kekere⁷⁵ e Iyalaxé⁷⁶ é através da reverência apropriada (icá para quem é de Orixá feminino e dobalé para quem é de Orixá masculino). Na casa em questão, todos os mais velhos, incluindo-se as ekedes, são cumprimentados através da reverência nomeada como “bater cabeça”. No *Ilê Axé Omiojuaro*, apenas Mãe Beata, Babá Adailton, Iya Doya, Iya Ivete, e a Mãe Criadeira de cada iniciado são cumprimentados através do moforibalé⁷⁷.

Assim, a yaô, fonte do relato, não poderia ter cumprimentado a ekede em questão, por não haver cumprido todos os procedimentos que antecedem os cumprimentos. Outro relato versa sobre uma ekede, que ainda cumprindo o resguardo que sucede à iniciação, respondia aos pedidos de benção, apenas abençoando, e jamais trocando a benção com os yaôs. A regra de etiqueta que regula as condutas no axé diz que a benção deve sempre ser trocada entre irmãos mais velhos e mais novos. Os únicos que respondem apenas abençoando são sacerdotes ou sacerdotisas. Outra narrativa conta sobre uma ekede que expulsou grosseiramente uma yaô, que por conta da sobrecarga de trabalho na casa, auxiliava a cuidar das roupas dos Orixás, em um cômodo chamado quarto de santo, cujo acesso é permitido somente aos filhos e filhas da casa. A

⁷⁴ Bater cabeça é o ato de colocar a cabeça no chão em reverência a alguém mais velho de santo. Na maioria das casas só se reverencia sacerdotes dessa maneira, em outras, as ekedes e todos os mais velhos.

⁷⁵ Iya kekerê corresponde ao cargo de Mãe Pequena da casa, a sacerdotisa que é o braço direito da Mãe de Santo ou Pai de Santo.

⁷⁶ Iyalaxé corresponde ao cargo de Mãe do Axé, e também é uma sacerdotisa que auxilia a Mãe ou Pai de Santo no cotidiano do terreiro.

⁷⁷ O ato de “bater cabeça” também é chamado de moforibalé.

justificativa para o comportamento rude foi que aquilo “não era trabalho de yaô”, já que uma das funções das ekedes é zelar pelas roupas dos Orixás e apetrechos sagrados.

É importante ressaltar que nenhuma reclamação em relação às ekedes, ou algum tensionamento oriundo do local ocupado por elas foram presenciados durante a realização da pesquisa no *Ilê Axé Omiojuaro*. Os entendimentos sobre cuidado e acolhimento de Mãe Beata e de Babá Adailton são princípios praticados na casa, e ensinados a toda família. Principalmente os mais velhos, sejam ebômes, ogans ou ekedes. Inclusive, as ekedes, na *Casa de Mãe Beata*, assim como as ebômes responsáveis pela cozinha, costumam ser as últimas a comer, porque estão sempre zelando pelos mais novos. Não se pretende afirmar que nenhuma ekede da casa nunca tenha se envolvido em nenhum tipo de tensão. Apenas frisar que tais situações não foram experimentadas durante o processo de pesquisar.

3.2 – Ajeum: alimentando o corpo

Tem pimenta, ora se tem

Disso não ousou duvidar

Feijão e camarão também

Levado ao dendê pra fritar

Tem sal, cebola e coentro

Mas nem por isso é abará

Camarão também se põe dentro

Caruru, pimenta e vatapá

Bem gostosa essa iguaria

Que gente baiana prepara

Herança do povo negro

Trazida lá da Senzala

(A Alma de Um Poeta- Pinho Sannasc)

A cozinha é um lugar de destaque em qualquer casa de santo. É lá que ocorrem grandes aprendizados, porque é onde são preparadas as comidas votivas. No *Ilê Axé Omiojuaro* a cozinha de axé é onde se preparam as comidas votivas, oferecidas aos Orixás, distinta da cozinha onde se prepara a comida oferecida aos visitantes, e que alimenta os filhos e filhas da casa, que também é onde acontecem muitos dos aprendizados do terreiro, ainda que não sejam relativos ao preparo de comidas votivas.

É na cozinha que se sussurram os fundamentos, se escondem os segredos, mas é também de onde surgem as cores, os sabores, os saberes e os perfumes que encantam as divindades e avalizam os mistérios que existem entre o Orum e o Aiê. Deste local sai o ajeum, alimento e sustentáculo de homens e divindades, que congrega toda a comunidade. (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009: 138)

Assim, o cuidado em uma casa de santo perpassa a comida. Kiley & Oxaguiã (2009) acrescentam que o termo ajeum é usado para designar o momento das refeições, e significa comer juntos. Momento esse, em que toda a comunidade se reúne em torno da comida. O modo de organização dos terreiros e a divisão do trabalho organizada em cargos ditam quem se senta à mesa e quem comerá sentado na esteira. Como dito anteriormente, Ebômes, ekedes e ogans⁷⁸ sentam-se à mesa ao lado do Babalorixá e da Yalorixá, e de usam prato de louça, garfo, faca e copo de vidro. Bem como, convidados do sacerdote. Yaôs e abians comem sentados na esteira ou no chão, em pratos de ágata, com colher. Bebem em canecas de ágata.

Na hora de servir a comida, na maioria das casas, quem é iniciado há mais tempo, é servido primeiro. Portanto, babalorixás e Yalorixás, ebômes, ogans e ekedes são servidos primeiro. Em seguida, os yaôs (sempre em ordem do iniciado há mais tempo, para o iniciado há menos tempo), e por últimos, os abians. No *Ilê Axé Omiojuaro* os abians são servidos primeiro, em seguida os yaôs, os ogans, e por último as ekedes e as egbomes. É uma lógica que visa proteger os mais novos, considerados mais frágeis. Portanto, é uma lógica de equidade que se mostra coerente com a prática de acolhimento da casa.

As comidas votivas, ofertadas aos Orixás, são de responsabilidade da Iyabassé. Trata-se de um cargo feminino, geralmente concedido a ebômes iniciadas para Orixás

⁷⁸ Mesmo as ekedes e os ogans que foram apenas suspensos podem sentar-se à mesa. Ogan e ekede suspensos são aqueles que foram apontados pelo Orixá, porém ainda não passaram pelos ritos iniciáticos.

Femininos. A Iyabassé costuma permitir que yaôs a auxiliem na tarefa de cozinhar para os Orixás. Na ausência do cargo de Iyabassé, uma ebôme pode assumir a cozinha, e caso seja preciso, até os yaôs precisam saber como preparar as comidas de cada Orixá. Segundo Kileuy & Oxaguiã (2009):

dar comida aos Orixás é um momento que produz harmonia e união e que provoca um elo de ligação entre ambos (Homem e Orixá). O dinamismo e a força do Candomblé estão em torno das oferendas e dos alimentos. Este momento é uma forma de restituir às divindades e à terra uma parte do que elas nos fornecem. (KILEUY & OXAGUIÃ. 2009: 139)

A comida oferecida ao Orixá é ofertada em recipientes específicos, vasilhas redondas de louça ou porcelana, que podem ser brancas ou coloridas para as Yabás, vasilhas de louça redondas para Oxalá, recipientes de barro redondo para Exu, Ogum, Oxóssi e Obaluayê, e para Xangô travessas de madeira. Essas comidas são servidas próximas aos ibás de cada divindade. Ibás são sopeiras de louça ou porcelana, recipientes de barro ou travessas de madeira onde são feitos assentamentos, que materializam a ligação individual entre o Orixá e o filho. A comida após ser “arriada” próxima ao ibá movimenta o axé entre toda a comunidade de terreiro, fortalecendo o vínculo entre ela e os Orixás.

Cabe destacar que, a importância sócio histórica da comida para o povo de santo está intimamente ligada com o seu engendramento enquanto prática de cuidado nos terreiros. Para discutir sua importância sócio histórica é importante lembrar que os Candomblés são religiões negras. Jaccoud (2008) afirma que a maioria da população negra do Brasil é pobre, corroborando os dados do IBGE que afirmam que apenas 17,4% da população negra se encontram entre a parcela mais rica da população. Essa situação de pobreza pode ser explicada pela exclusão dos negros da sociedade, promovida mesmo depois da *Lei Áurea* (1988), por um entendimento baseado nas teses racistas, que o negro traria a degenerescência. Assim, segundo Bento (2002) fomentava-se o extermínio negro a fim de embranquecer a população e livrar o país da ameaça da degenerescência, colocando a população negra como um grupo politicamente incômodo, e por isso, perigoso. Legitimando seu extermínio como um ato de legítima defesa.

Esse medo assola o Brasil no período próximo à Abolição da Escravatura. Uma enorme massa de negros libertos invade as ruas do país, e tanto eles como a elite

sabiam que a condição miserável dessa massa de negros era fruto da apropriação indébita (para sermos elegantes), da violência física e simbólica durante quase quatro séculos, por parte dessa elite. (BENTO, 2002:10)

Desse modo, a escassez gera uma cultura de valorização da comida, em forma de mesa farta, que mantém-se até hoje. Justificando-se o cuidado com a alimentação, e a máxima: de que é “contra-axé”⁷⁹ alguém ficar sem comer em um terreiro, ou desperdiçar comida. Tornando muito comum o hábito das comunidades de terreiro de oferecer comida a quem chega. A beleza dessa prática de cuidado reside no fato de ela transcender o corpo individual, remetendo ao corpo social enquanto egbé⁸⁰, formado pelos nossos ancestrais que não tiveram comida farta, e por nós, que recebemos aquela comida. Por isso, quando no *Ilê Axé Omiojuaro*, as mais velhas servem o prato e colocam três colheres a mais depois que dizemos que é o suficiente, enxerga-se ali não apenas arroz soltinho, feijão fresco e cheiroso, frango de repasto, oriundo de imolação, bem temperado e corado. Quando elas oferecem o prato, ofertam a preocupação ancestral em que não sintamos fome, e quando nos abaixamos, pedindo a benção a elas e a todos os mais velhos, revivemos o valor da comida abundante. No prato, mistura-se passado e presente, em forma de sabores, gostos e temperos.

A fartura encontrada na cerimônia do bori, o ato de dar comida à cabeça, da maneira como conhecemos hoje, demonstra o hábito e a preocupação com a mesa farta. No bori, monta-se uma mesa de comidas, como acarajé, akassá⁸¹, bolo, doces, frutas, inhame, em cima de uma esteira. Ali a pessoa repousará, e posteriormente comerá alimentos da mesa. O restante da mesa é compartilhado com a comunidade, que na mesma perspectiva das comidas votivas, faz circular o axé e renova-o.

O modo de alimentação tradicional dos Candomblés e sua relação sacro-histórico-política com a comida demandam que as casas de santo tenham espaço para a plantação dos alimentos utilizados na preparação de comidas votivas, das árvores sagradas, de onde vêm as folhas necessárias aos rituais, e espaço para a criação e manutenção dos animais que serão imolados e servirão de alimentos para os Orixás e para a comunidade do terreiro. Porém, essa realidade não costuma ser encontrada.

⁷⁹ Atitude que corta o fluxo da energia axé.

⁸⁰ Egbé é um termo ioruba que pode ser traduzido como clã, família. No caso, a família de santo.

⁸¹ Akassa é uma comida votiva que pode ser oferecida a todos os orixás, essencial em todos os rituais, fabricada a partir da farinha de milho branco.

Historicamente, os Candomblés têm se organizado em espaços urbanos, onde a especulação imobiliária tem aumentado o preço do metro quadrado, reduzindo o tamanho das áreas dos terreiros, e impedindo que a plantação de alimentos e árvores sagradas necessárias ao culto, e a criação de animais ocorram.

A *Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação e a Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional* (2011) afirmam que houve uma migração dos Candomblés das áreas para as regiões periféricas a partir do fim do século XIX até a primeira metade do século XX, devido à legislação vigente, e à “dinâmica socioeconômica” (BRASIL, 2011: 132) que dificultavam o acesso da população negra à terra. A legislação citada refere-se à *Lei de Terras* de 1850, que regulamenta o acesso à terra no Brasil. Essa lei, criada no mesmo ano em que a *Lei Eusébio de Queiroz*, que pôs fim ao tráfico negreiro no Brasil, impediu o acesso de imigrantes e da população negra à terra.

O reflexo da restrição ao acesso à terra é visto até hoje, como mostra a pesquisa de levantamento sobre a segurança alimentar do povo de santo, ao mapear as casas de santo de Belém, Porto Alegre, Recife e Belo Horizonte. O mapeamento revelou que a maioria dos terreiros encontra-se nas periferias, e em situação de vulnerabilidade social, principalmente no que diz respeito à segurança alimentar e nutricional. A pesquisa aponta como causa para a situação de insegurança alimentar e nutricional a dinâmica socioeconômica brasileira de restrição do acesso à terra, necessária para que as comunidades de terreiro saiam da condição de vulnerabilidade alimentar. O conceito de segurança alimentar e nutricional (SAN), segundo a *Secretaria Adjunta do Desenvolvimento Social do Governo Federal*

compreende a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis (Art. 3º da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional – LOSAN)⁸²

As *Secretarias de Avaliação e Gestão da Informação e Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome*

⁸² Fonte: <http://www.sedest.df.gov.br/seguranca-alimentar/seguranca-alimentar-e-nutricional.html>. Acesso em 13/09/2017

informam que 76% dos terreiros visitados não têm espaço para plantio, e 86% deles não possuem áreas para criação de animais. Assim, o levantamento ressalta a necessidade de se olhar para as reivindicações das comunidades tradicionais pela garantia do direito à terra e por seu uso sustentável, afim de promover soberania alimentar, consolidando o direito humano à alimentação adequada dos grupos que encontram-se em situação de insegurança alimentar e nutricional, como é o caso do povo de santo.

Os resultados do mapeamento sobre a situação alimentar do povo de santo das diversas religiões de matrizes africanas⁸³ em algumas capitais brasileiras constataram que é prática dos terreiros a distribuição de alimentos, seja entre membros da família de santo, seja aos convidados das festas, seja para a comunidade do entorno. Dessa forma, a distribuição de alimentos marca a relação do povo de santo com a comida, mesmo que a maioria dos terreiros visitados no levantamento encontre-se em situação de insegurança alimentar e nutricional. Pois, a comida é entendida:

Enquanto dádiva ao “inquice, (a)o caboclo, (a)o orixá”, os alimentos obedecem a critérios de preparo próprios, aprendidos e transmitidos de geração em geração. São práticas e conhecimentos tradicionais e rituais que dialogam com um sistema de reciprocidade entre homens, divindades e elementos da natureza fundamental à cultura dos terreiros que marcam a especificidade deste povo tradicional. (BRASIL, 2011: 146)

O cenário encontrado de escassez alimentar se deve a vários fatores, como o fato de 52,5% do financiamento para a alimentação vir da renda dos sacerdotes e sacerdotisas, que, por sua vez, em 46,9% dos casos, gira em torno de um salário mínimo por mês, ou menos. (BRASIL, 2011: 139). O fator raça pode explicar, em parte, a conjuntura socioeconômica em que se encontram sacerdotes e sacerdotisas: a maioria é constituída por pessoas negras: 72% se consideram pretas ou pardas (BRASIL, 2011: 141). Outro fator que contribui para a subalimentação é o fato de apenas 12% (BRASIL, 2011: 152) dos terreiros participantes da pesquisa serem atendidos pela Ação de Distribuição de Alimentos do Governo Federal.

Segundo Rabelo (2011) as relações entre as pessoas e entre os membros da comunidade e as divindades são sempre intermediadas pelo preparo, circulação de

⁸³ Candomblés, Omoloko, Jurema, Xangô de Pernambuco, Tambor de Mina, Batuque, Umbanda, Quimbanda, Pajelança, Jurema, Nagô, Linha cruzada, Mina de Caboclo, Batuque.

compartilhamento de comida. A comida é oferecida como agrado, presente, ou para fazer um pedido para o Orixá:

deuses e humanos devem ambos comer durante os ritos. A escolha de certos alimentos – e a proibição ou evitação de outros – define a posição em que a pessoa se encontra nas suas relações com as entidades sagradas e com outros membros do terreiro. (RABELO, 2011: 18)

Rabelo (2011) também ressalta o papel do bori como um momento para descansar e se alimentar. Uma parada necessária na rotina para sintonizar-se com o tempo do terreiro, descansar, ser cuidado e reenergizar-se. A comida do bori, que alimenta a cabeça e o corpo, deve ser repartida com os membros da comunidade, obedecendo à lógica da troca e da circulação de energia.

Dessa forma, a comida é um dos elementos de sociabilidade no terreiro. As quizilas alimentares demonstram o papel da comida na construção do corpo dos iniciados e posiciona seus corpos no espaço de socialização das casas de santo. O termo quizila pode ser entendido como proibição em relação a roupas, cores, condutas e alimentação que todo candomblecista adquire a partir do momento de sua iniciação. O sentido mais empregado nos terreiros, no entanto, refere-se às proibições alimentares.

3.3 – “Nem seu corpo, nem suas regras”: o corpo divinizado enquanto morada dos orixás

O dono do corpo quer dançar

Mavamba na barra do dia

No semba, Bombogira samba

Aluvaiá alivia

No baque do baticum do baobá

(Baticum de Bará-Luiz Antônio Simas)

O que pode o corpo? O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer

(Espinosa – Ética III, Prop. 2)

Além da necessidade de ser alimentado, o corpo, por ser a morada das divindades, é alvo constante de práticas que visam cuidá-lo e fortalece-lo. Segundo Correia (2014):

O corpo está presente em todos os ritos de passagens. O Corpo se transforma no próprio ato ritual: pois é ele é pintado, a cabeça é raspada, e o corpo recebe as insígnias, as vestimentas e a cor do Orixá. O corpo-transe se transfigura no corpo-ritual desde a feitura do santo que teatraliza e dramatiza e encena ao mesmo tempo as histórias trágicas e também alegres dos deuses (...) Cultuado como um deus, é o sagrado. O corpo do médium como signo profano se transfigura em sagrado uma vez que este corpo passa por complexos rituais e legitima o filho de santo como alguém que pertence àquela tribo, àquele terreiro. O corpo é o signo máximo das performances dos terreiros, pois é no cotidiano das festas dos deuses que os corpos se metamorfoseiam; O corpo em transe desenha e contorna o corpo múltiplo em suas máscaras e seus devires. O corpo sagrado, em transe do Orixá jorra a todo instante a energia da natureza, pois o Orixá é a representação viva dos elementos da natureza. Em outras palavras, A dança sagrada dos Orixás desenha os saberes da trama da cultura Yorubá e ao mesmo tempo revela uma multiplicidade de gestos e movimentos que testemunham os arquétipos dos deuses que são, no fundo, o retrato do drama humano na face da terra. (CORREIA, 2014: 14)

É o corpo que, durante a iniciação, é alvo de práticas de cuidado para que seja sacralizado e protegido, que cumpre preceito, que não pode ser abraçado e tocado durante o resguardo, que tem no branco de Oxalá, Orixá da Criação, a cor de suas vestes durante todo o resguardo. Corpo que só pode deitar-se e sentar-se na esteira, corpo que é alimentado pelo axé da carne de repasto e das comidas votivas. Corpo, cuja cabeça é reverenciada e fortalecida através da cerimônia do bori. Corpo que flui e se torna fluente na língua dos atabaques e das cantigas. Mas, que para ser introduzido nesse novo mundo precisa aprender seus códigos sociais e regras de conduta. Corpo esse, que também fornece uma das pistas das práticas de cuidado no *Ilê Axé Omiojuaro*: o cuidado com o Orixá, com o corpo do filho de santo, através do qual o Orixá se manifesta durante o transe.

Segundo Oxalá (2006), desde que a Terra (Ayê) foi separada do Mundo habitado pelos Orixás (Orun), o transe passa a se constituir como a única possibilidade de encontro entre os homens e divindades, passando o corpo do filho de santo a ser o veículo de contato entre os mundos. Motta & Trad (2011) sugerem que a linguagem reflete a importância do corpo nos Candomblés: “cuidar do Orí”, o centro da cabeça,

que é a parte do corpo mais sagrada. O próprio Orí é uma divindade, e através dele ocorre a ligação entre o filho de santo e o Orixá, resultando no transe; “cuidar do Orixá” limpando os assentamentos, oferecendo comidas rituais, consultando suas vontades e desejos através do jogo de búzios, e seguindo suas prescrições; “cuidar do corpo”, através de dieta apropriada, abstinência de álcool e relações sexuais, banhos de ervas específicos, que o preparam e purificam antes de datas espirituais importantes, chamadas de obrigações, que ocorrem na iniciação, também conhecida como feitura de santo, e nos aniversários de um, três, sete, quatorze, e vinte e um anos de iniciado (BENISTE, 1997).

O bori, segundo Rabelo (2011), posiciona o indivíduo nas redes de saber/poder do terreiro, já que costuma se constituir como o primeiro passo para a entrada efetiva na casa, marcando a posição do indivíduo tanto na casa de santo quanto em seu corpo. A autora ressalta que o bori “promove novas formas de sensibilidade e entendimento” (RABELO, 2011: 18) porque altera a forma como quem toma um bori se posiciona na rede de poder/saber e cuidado de casa terreiro.

O bori é o ato de alimentar o Ori, que é uma divindade. A cabeça precisa estar firme para que o indivíduo leve uma vida plena. É parte do conceito de saúde integral dos terreiros uma cabeça forte, equilibrada. Ela necessita estar estável e saudável porque é através dela que se dá a ligação entre o filho de santo e o Orixá. Por isso, o bori é parte dos ritos que compõem o processo de iniciação. Após o bori, a cabeça será coberta por um pano de cabeça branco, e descansará por um dia inteiro, se alimentando da comida da mesa de bori. Esses corpos são recolhidos em cômodos especiais, que podem variar conforme a casa de santo. No *Ilê Axé Omiojuaro*, o bori ocorre em um cômodo especial destinado a este fim: o quarto de bori.

O processo de iniciação (feitura do santo) consiste em uma série de rituais e práticas de cuidado que incidem sobre o corpo do neófito, visando prepara-lo para receber o Orixá. Além de todo o cuidado, já citado, o corpo do neófito recebe incisões, chamadas curas durante a semana de confinamento que passa no hundeme⁸⁴. Kileuy & Oxaguiã (2009), comentam que essas incisões são realizadas com navalha de uso pessoal, a fim de auxiliar na penetração da energia do Orixá no corpo de quem é iniciado. O pó (atim) que é colocado nessas incisões tem como objetivo proteger o

⁸⁴ Quarto especial da casa de santo onde se realiza o recolhimento.

neófito contra energias negativas. Da mesma maneira que a queima de efum, que ocorre durante o confinamento.

Durante o período em que está recolhido, por sete dias consecutivos, ele é pintado com tintas rituais e dança ao som dos atabaques. Essa pintura ritual tem o objetivo de resguardar o corpo do noviço. Kileuy & Oxaguiã (2009) informam que o objetivo dessa pintura corporal, parte de uma obrigação sacramental, é fazer a divindade reviver marcas identificatórias de seu passado. Assim, a pintura ritual obedece padrões determinados que identificam as nações dos Candomblés e o Orixá a qual pertencem o yaô. Há também uma sacerdotisa ou sacerdote designados para executar o efum: a iya efum ou babá efum.

Os autores ainda destacam que a união das três cores utilizadas na pintura corporal (branco, azul e vermelho) “tem a força e o poder da natureza e, no ato da pintura, estas energias conjuntas são transferidas para o iniciado” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009: 117), consagrando o yaô. Essas cores representam as substâncias vitais. O branco, efum, faz alusão à saliva, ao hálito e ao sêmem, criadores da vida. A prata, o giz, o chumbo, o barro, as bebidas brancas são os símbolos do efum encontrados na natureza. Relaciona-se com o silêncio, e à pureza, assim como a Oxalá, Orixá da Criação, muito presente na iniciação, entendida como um processo de morte e renascimento. O azul é o waji, que representa a cor preta, e seus elementos na natureza, como a lama, e a terra. Esses elementos, por sua vez, remetem à ancestralidade e à descendência. Seu correspondente no reino vegetal é a seiva das plantas, e no reino mineral o ferro e o carvão. Representa o movimento que origina a vida, e o mistério. Possui relação com o Deus Supremo, Olorum. A cor vermelha é o pó de Ossum, É representado pelo sangue, pelo mel, pelo dendê, relaciona-se com a vitalidade, a sensualidade, a gestação, a riqueza. Suas correspondências no reino mineral são o estanho, o cobre e o bronze.

Durante a queima de efum o yaô é cuidadosamente pintado com as tintas rituais. Depois de pintado, ele é conduzido ao salão pelo Babalorixá para dançar em frente aos atabaques. O novo yaô é cercado por ekedes, ebômes da casa, e sua Mãe Criadeira⁸⁵. Elas o protegem e acompanham seus passos, como mães que presenciam os primeiros

⁸⁵ Mãe Criadeira é o título que leva aquela ebôme ou ekede que auxiliou o sacerdote ou sacerdotisa no processo de iniciação, cuidando do yaô.

passos de seus filhos. Orgulhosas e emocionadas sorriem ao ver o Orixá que viram nascer dando os primeiros jincás. O sacerdote conduz o yaô em transe pelo barracão, através do som do adjá, instrumento de metal, que propicia um som agudo, composto de sinetas metálicas.

As curas também marcam o corpo, inserindo-o no mundo dos iniciados, daqueles que “conhecem o segredo”⁸⁶. O corpo é a materialização do processo construção do axé, e por isso ele traz marcas desse processo, como as curas, as roupas e fios de contas que diferem os corpos no modo de divisão do trabalho e redes de poder/saber dos Candomblés. Sinaliza-se assim para sua construção processual, em estreita relação com os objetos sagrados, que passam a compor esse corpo. Dessa forma, temos um corpo onde se dão encontros, atravessamentos desses diversos dispositivos, que o compõem.

Assim, processo de aprendizagem dos Candomblés se dá a partir desse corpo. A compreensão é alcançada através de uma modificação corporal, que somente o encontro, o mergulho na experiência proporciona. O aprendizado intelectual não só não acontece conjuntamente com o corporal, como se dá a partir da modificação corpórea que ele gera. Esse processo justifica o entendimento que restringe o acesso a alguns rituais a abians e a yaôs. O corpo precisa de tempo para constituir seu axé, tempo para que as experiências habitem esse corpo, compondo-o, atravessando-o e modificando-o. É a afetação que move o aprendizado.

Souza, Souza & Lima (2010) lembram que o corpo do candomblecista é um “somatório dos objetos sagrados, dos reinos naturais e dos deuses” (SOUZA, SOUZA & LIMA, 2010: 2). Por isso, assumem “identidades múltiplas, podem ser deuses ancestrais, pretos velhos, caboclos” (SOUZA, SOUZA & LIMA, 2010: 2). Por ser compartilhado com um Orixá, o corpo do iniciado não pertence apenas a ele e é importante estar atento às vontades e proibições (ewos e quizilas), que a divindade impõe. Dessa maneira, esse corpo precisa ser adequadamente cuidado, observando as interdições em relação a cores, ou alimentação. Cada um tem suas próprias proibições que variam conforme o odu⁸⁷ e o Orixá para qual a pessoa foi iniciada. Também há regras de acordo com o modo de organização da casa de santo. Por exemplo, os yaôs do

⁸⁶ “Conhecer o segredo” é uma metáfora utilizada para referir-se a aqueles que passaram pelo processo de iniciação.

⁸⁷ Odu é o caminho espiritual que cada um deve seguir. Ele é determinado pelo jogo de búzios.

Ile Omiojuaro não podem vestir roupas pretas e vermelhas, como é comum de se observar em diversas casas de santo. Há aqueles que mesmo após a obrigação de sete anos, quando se tornam ebômes seguem sem poder usar uma das cores, ou ambas, devido a proibições da divindade, ou do odu pessoal. Filhos de Oxalá, na *Casa de Mãe Beata*, não podem usar roupas nas cores pretas e vermelhas, por exemplo. Independente da idade de santo.

O corpo candomblecista tem um caráter coletivo e reúne passado e presente durante o transe, trazendo divindades iorubas, bantas e daomeanas do Orun (mundo dos Orixás) para o Aye (mundo dos humanos). O transe ocorre em diversas ocasiões, e a função dele é trazer os Orixás ao Aye, transferindo axé para a comunidade de terreiro. Os tambores sagrados (atabaques) são os responsáveis por despertar no corpo do iniciado a divindade que nele habita. Assim, a partícula divindade toma conta daquele corpo, que em transe, dança. Em sua dança ato, o Orixá repete uma sequência de movimentos, uma coreografia. Essas coreografias são aprendidas a partir do processo de iniciação, que por sua vez, objetiva fixar o Orixá na cabeça do noviço, criando assim, uma partícula individual de cada Orixá, que estará para sempre naquele corpo.

Dessa forma, o bori, a iniciação, as obrigações têm como objetivo cuidar do corpo, manter equilibrado seu nível de axé, mantê-lo saudável. O conceito de saúde nos Candomblés pode ser entendido como uma relação equilibrada entre os Orixás e o indivíduo. Essa relação harmoniosa promove um fluxo adequado de axé no corpo do indivíduo e na comunidade de santo. Quando algum fator, como a quebra de uma proibição (ewo), o atraso em uma obrigação, e até contrariar ou não entender o desejo da divindade, desequilibra essa relação ocorre o adoecimento. A terapêutica para o adoecimento varia de acordo com o caso individual, e o jogo de búzios orientará qual é a causa do problema, e a prescrição do tratamento. Ebó, bori, banho de ervas, a iniciação e a obrigação fazem parte dos tratamentos de terreiro. Tratamentos esses que devem ser realizados no espaço das casas de santo, e no qual, necessariamente, se inclui a família de santo. Ela é a responsável por preparar ebós, boris. É necessária para cuidar de quem está recolhido, seja em processo de iniciação, seja em obrigação. Por isso, o conceito de saúde nos Candomblés é coletivo e diretamente ligado à família de santo:

Esse corpo é construído sócio historicamente através de um movimento de fluxo e refluxo entre antepassados e seus descendentes. Os antepassados de cada terreiro

vivem no corpo de cada iniciado, através da iniciação: o oxu que é colocado na cabeça do yaô, que leva saliva⁸⁸ do sacerdote ou da sacerdotisa, que por sua vez teve seu corpo produzido pela saliva de seu sacerdote, chegando até o primeiro yaô do terreiro e seu fundador; a repetição de um conjunto de práticas que compõem os ritos, exatamente como fazia a mãe ou pai de santo desse sacerdote, até chegarmos à fundação do terreiro também estabelecem conexões com esses antepassados.

Para Souza, Souza & Lima (2010) o processo de escravidão atravessa os corpos candomblecistas, à medida que, comparece na construção dos ancestrais dos Candomblés no Brasil, e, conseqüentemente, de seu corpo social. Muitos dos esá⁸⁹, antepassados já mortos de cada terreiro, vivenciaram a escravidão, fazendo com que o corpo de cada iniciado se conecte ao processo de escravidão, através dos fluxos entre descendentes e antepassados.

Os esá recebem cultos, comidas votivas e animais são imolados em seu louvor, porque se acredita que eles seguem existindo no Orun, e zelando por seus descendentes. Cultuar os mortos também é uma maneira de a conexão com eles. No *Ile Omiojuaro*, um dos rituais que celebra os antepassados é o Ipadê.

Esse corpo ancestral é um corpo presente que se constitui através do passado. Um corpo que embora individual, é coletivo porque constituído pela sua ancestralidade. Um corpo que se constrói processualmente, a partir dos ritos iniciáticos, que apenas começam na iniciação e seguem a cada obrigação. Corpo que se abre aos planos de força, um corpo que se permite ser outro no transe. Um corpo moldado e criado por Bara⁹⁰, e por isso constituído no paradoxo de Exu: um corpo encruzilhada.

Segundo CORREIA (2014) entende o corpo nos Candomblés enquanto cenário de performances, como o transe:

Existe uma estética no transe quando os deuses chegam em terra fazendo jincá (cumprimento ou saudação do Orixá) e dando o ilá (o “grito” do Orixá) anunciando a sua chegada na convivência entre os homens e com outros deuses. O transe, dentro dessa estrutura cosmológica, faz da pessoa, no terreiro uma verdadeira obra de arte, pois a pessoa, ao se fundir com o deus, é “pintada” com os pós sagrados, é vestida e

⁸⁸ A saliva é entendida como o sopro vital que origina a Criação.

⁸⁹ Esá são os ancestrais já mortos que originaram cada terreiro e participaram de sua construção.

⁹⁰ Bara é uma qualidade de Exu, o Exu pessoal de cada iniciado. Por esse motivo Ele também leva o título de Senhor do Corpo.

paramentada, recebendo todos os seus adornos e insígnias que lhes são próprias”
(CORREIA, 2014: 10)

Augras (1983) defende que o corpo que entra em transe abriga em si a dualidade de uma divindade que existe dentro e fora do corpo do iniciado. Esse corpo seria constituído por um duplo e sua metamorfose. O duplo seria a “dualidade primeva, alteridade estruturante, o poder duplicativo.” (AUGRAS, 1983: 18). Enquanto a metamorfose seria a capacidade em metamorfosear-se em divindade durante o transe. Ou seja: durante o transe o corpo metamorfoseia-se em seu duplo divindade. Transe esse que para Correia (2014) possui um forte componente estético. Pois é durante o transe que o corpo metamorfoseado em seu duplo será vestido e paramentado como divindade, para o momento de êxtase da festa: o rum (dança) do Orixá.

Ao som dos atabaques o corpo metamorfoseado em seu duplo dança encenando seus atos sagrados, reestabelecendo os fluxos de energia entre Aye e Orun:

O transe é a maneira mais forte que o homem tem ao manter uma religação com os deuses, pois é no transe a experimentação estética por excelência. É em transe no corpo do Filho de Santo que os deuses dançam, vestem e ficam “odara” para a festa.”(CORREIA, 2014: 10)

O transe também se constitui enquanto processo pedagógico de aprendizagem (CORREIA, 2014), pois há uma educação para o transe, que ocorre durante o mesmo, a partir do período de recolhimento para a iniciação. Os sete dias de queima de efum, servem para educar o corpo, ensinar a etiqueta básica do transe. Etiqueta essa, baseada em posturas corporais, como os movimentos da dança do Orixá, os olhos que devem ficar fechados, o posicionamento das mãos, para trás. Algumas pistas, como os diferentes ritmos tocados pelos atabaques, denunciam o momento de chegada do Orixá e do início do transe durante os rituais e festas públicas, assim como os momentos em que a Divindade não deve chegar:

Esse aparecimento se dá mediante o toque, pois a música possui o poder de provocar o transe nos Filhos de Santo. Assim, o transe passa a ter um efeito estético, pois, afetado pela música, o Orixá começa a provocar no Filho de Santo várias sensações, ligando o sagrado ao profano, provocando fortes emoções até sua manifestação no corpo do Filho (CORREIA, 2014: 12)

Desse modo, sendo o transe um processo de aprendizagem constante, existe um componente pedagógico e corporal, na medida em que, o filho de santo só aprende

sobre o transe, a partir da experiência, do encontro com a divindade. É entrando em transe que se vivencia e exercita esse devir divindade, se aprende códigos e a agir como Orixá. A construção de axé no corpo, que também é processual, e se dá através da experiência, também afeta o transe. À medida que se exercita o transe, e que o axé vai se construindo no corpo do iniciado, o encontro com a divindade vai se estreitando, modificando a experiência do transe. É durante a metamorfose que ele incorpora essa alteridade, tornando-se Orixá.

Os Apetrechos Sagrados:

Os objetos sagrados são uma extensão do corpo do candomblecista. Ao mesmo tempo em que evidenciam a ligação com o Orixá, são uma materialização da divindade, já que recebem preparação especial e axé. Os atabaques, os assentamentos, as roupas e paramentas usadas pelos filhos de santo e pelos Orixás, os fios de conta, a esteira, o adjá. Todos fazem parte do cotidiano dos terreiros, evidenciando a importância da estética nos Candomblés. Estética essa que não é meramente decorativa, e sim um dos planos de forças, que compõem os modos de organização e de vida nos terreiros.

Os atabaques são os tambores sagrados que convocam os Orixás, e os embalam em suas danças sagradas, e assim como o adjá, produz sons que compõem uma linguagem que é aprendida pelo corpo do iniciado, determinando o transe. O adjá é um instrumento que só pode ser utilizado por ebômes, ekedes, sacerdotes e sacerdotisas, e que têm a função de induzir o transe e guiar o Orixá em Terra.

Os assentamentos, por serem a materialização do Orixá, recebem cuidados, e tudo que for ofertado à divindade será colocado ali. Como mencionado anteriormente, os assentamentos são recipientes que podem variar entre sopeiras de louças, travessas de madeiras ou potes de barro, dependendo do Orixá. Os assentamentos precisam ser limpos com frequência, é o que se chama “dar osé”. Cuidar do assentamento é cuidar do Orixá, e por isso também se costuma referir o ato de limpar o assentamento como “cuidar do santo”.

As roupas e paramentas utilizadas pelos Orixás são sagradas porque contém o axé, a energia, daquele Orixá. Muitos adeptos evitam lavar essas roupas para que esse axé não se perca. Essas roupas são diferentes daquelas usadas pelos filhos de santo, e o filho de santo só as veste no momento em que o transe já se concretizou, e o Orixá

tomou conta de seu corpo. Durante as festas públicas *na Casa de Mãe Beata* é comum ver adeptos tocando as roupas do Orixá e levando a mão à testa, indicando a relação de sacralidade entre a comunidade de terreiro e as roupas que vestem as divindades, impregnadas com o axé do Orixá. São roupas mais pomposas do que as dos filhos de santo, de cores diversas, que variam conforme as tonalidades preferidas de cada Divindade, e também obedecem a certos padrões de cores e tipos de vestimenta para cada Orixá, com pequenas variações entre os diferentes terreiros.

Os materiais com os quais são confeccionadas as roupas, chamadas de axós, também variam de acordo com a idade do Orixá, isso é: de acordo com o tempo de iniciação. Apesar de materiais mais nobres serem permitidos aos Orixás, como as rendas, o princípio de senioridade rege as condutas e a organização dos Candomblés. Assim, as roupas das Divindades, do mesmo modo que a dos iniciados, também seguem uma escala crescente de detalhamento e riqueza, que aumenta de acordo com o tempo de iniciação. A roupa, como dito anteriormente, marca o lugar de poder/saber no modo de organização do terreiro, e é necessário “tempo de santo” para usá-la.

As vestimentas, fios de contas, brincos, anáguas marcam os corpos e diferenciam os lugares de poder/saber que cada um ocupa no modo de organização da casa. Durante o xirê, das festas públicas, pode-se observar o modo como os apetrechos sagrados constroem o corpo no *Ilê Axé Omiojuaro*, distinguindo abians, yaôs, ebômes, ekedes e ogans, sacerdotes e sacerdotisas. Assim, a roupa das yaôs é mais simples, com acabamentos mais simples que a das ebômes e ekedes, que geralmente consistem em poucas fitas e uma renda de algodão na barra das saias feitas de tecidos de algodão. Ekedes e Ebômes utilizam tecidos mais nobres, e o uso da bata as diferencia das yaôs. As ekedes, como afirmado anteriormente, podem facilmente ser distinguidas pela toalha no ombro. As abians não entram na roda, e usam roupa de ração branca sem anágua, distinguindo-as das yaôs.

Entre os homens, é mais fácil diferenciá-los através dos fios de conta utilizados. Já que as roupas de yaôs e abians podem ser muito semelhantes. Os ebômes e os ogans utilizam roupas mais elaboradas. Os que utilizam fios de conta rebuscados, compostos por pedrarias são ebômes ou ogans. Yaôs são facilmente distinguidos pelo mokan, um colar feito de uma trança de palha da costa, com duas vassourinhas, uma na frente e outra atrás, e pelo delogum, um conjunto formado por dezesseis fios relativos ao Orixá

para qual o *yaô* foi iniciado. *Abians* usam fios de conta simples e finos. A roupa mais imponente da casa é da sacerdotisa. Mãe Beata costuma se apresentar vestindo *alákás* coloridos, uma espécie de vestido, sem *anágua*, *ojá* e o pano da costa no ombro, ambos coloridos. *Babá Adailton* costuma vestir conjuntos de camisa e calça também coloridos, muitas vezes de tecidos africanos, e o *eketé*, uma espécie de boina, utilizada pelos homens. *Iya Doya* e *Iya Ivete* usam batas de renda brancas por cima do *camisu*, *baianas*, pano da costa e *ojá* estampados, por vezes de tecidos africanos, como Mãe Beata e *Babá Adailton*.

O uso dos brincos também marca os corpos das mulheres. *Abians* e *yaôs* não usam brincos grandes. As que são de *yabás* (*Orixás* femininos) usam brincos bem pequenos. Conforme as obrigações vão sendo dadas, se ascende no modo de organização dos *Candomblés*, e o tamanho dos brincos pode aumentar. As *yaôs* de *oborós* (*Orixás* masculinos) não podem usar esses acessórios na *Casa de Mãe Beata*. Em alguns terreiros, essa proibição se estende para *ebômes* de *Oboró*.

As roupas utilizadas no cotidiano do *Ilê Omiojuaro*, na preparação das festas públicas, exclusivas para os membros da casa, tornam um pouco mais difícil diferenciar os lugares de poder/saber ocupados por cada corpo. Elas são chamadas roupas de *ração*, são roupas simples, feitas de tecidos de algodão, que consistem em: saia rodada, calção (uma calça larga de *cadarço*), *camisu* (camisa de *crioula*), pano da costa (um pano utilizado acima do peito, que cobre o ventre) e *ojá* (pano de cabeça, uma espécie de *turbante*) para mulheres. Calça e camisa de *ração* para os homens. Essas roupas não possuem muitos detalhes, geralmente apenas acabamentos em renda, independente do cargo ou do tempo de iniciação. *Yaôs* que estão cumprindo o *resguardo* de três meses após a iniciação (*quelê*) não podem vestir roupas coloridas, inclusive as de *ração* no *Ilê Axé Omiojuaro*. Em algumas casas, essa proibição se estende até a obrigação de um ano. Durante as cerimônias para *Oxalá*, que é o *Orixá* do branco, a cor é obrigatória para todos, em sinal de respeito a *Oxalá*, tanto para as roupas de *ração*, como as chamadas roupas de *gala*, utilizadas nas festas públicas.

Os fios de conta também seguem o princípio da senioridade em relação à nobreza de seus materiais, que aumentam conforme se ganha “tempo de santo”. Os *abians* utilizam poucos fios de conta, geralmente um do *Orixá* dono da casa, *Yemanjá*, um de *Oxóssi*, que é *patrono* de *Ketu*, e por sua importância dá nome à casa, um de

Ogum por ser o Orixá do Babá Egbé da casa, outro de Oxalá, e um do Orixá dono da cabeça, após consultarem os búzios, e às vezes realizarem o obi ou o bori. Yaôs utilizam delogum, além de fios de contas do segundo Orixá⁹¹, de Yemanjá e Ogum, Orixá da sacerdotisa e do sacerdote, de Oxalá, e de Oxóssi. Os fios de conta dos abians e yaôs são compostos de missangas simples, e na maioria das vezes, bem pequenas. O mokan é a marca mais perceptível no corpo de um yaô. Em casas que não utilizam o delogum, quando todos vestem roupas de ração brancas, diferencia-se o yaô pelo uso do mokan.

A escolha da palha da costa para confeccionar o mokan tem uma explicação na tradição dos terreiros. Ela é um material ligado ao culto de Obaluaye, e funciona como isolante e protetor espiritual. O corpo do neófito, que acaba de renascer como elegum, para a vida com os Orixás, está sensível e vulnerável tal qual o corpo de um bebê recém-nascido, e por isso, precisa ser protegido contra energias negativas. A fim de resguardar o corpo do recém-iniciado, o mokan é pendurado no pescoço e deve ir até a altura do umbigo. Assim, ele se estende desde o fim da cabeça (o pescoço) até o umbigo, que é um símbolo do nascimento, protegendo as áreas mais importantes do corpo do yaô contra qualquer tipo de energia que possa prejudica-lo.

Correia (2014) apresenta o conceito de performance Odara para explicar a importância desse plano estético para os Candomblés.

o desenho da beleza que designa o que é bom, belo e bonito. Isso faz parte do ethos e da visão de mundo do povo do santo. Enfeitar e vestir, montar e desmontar o santo são móveis que fazem parte da dramaturgia dos orixás, da vida e do cotidiano nos terreiros. Cultura e estética formam uma trança inseparável no complexo yorubá (CORREIA, 2014: 154)

A performance Odara vai para além da dança, ela ressalta a importância e a complexidade da dimensão estética na cultura dos Candomblés. As vestimentas, para os povos de terreiro, marcam os corpos, conferem subjetividade. São instrumentos estético-políticos que constroem os corpos, revelando suas pertencas, e os posicionando na rede de cuidados e de poder/saber, na organização e no modo de vida dos

⁹¹ Para a tradição ioruba existem vários Orixás que influenciam a vida de uma pessoa. Os dois principais são o Orixá dono da cabeça, para o qual a pessoa é ou será iniciada, e o juntó, que é o segundo Orixá da pessoa. Diz-se que são os dois Orixás daquela cabeça. Há iniciados que “viram com o segundo santo”, ou seja: que entram em transe tanto com o Orixá dono da cabeça, como o juntó. Após, os dois Orixás principais, segue-se um “carrego”, que consiste no conjunto dos Orixás que compõem o enredo daquela pessoa, que influenciam a vida dela.

Candomblés, produzindo subjetividade e identidade. Ao mesmo tempo em que insere o candomblecista na rede de cuidados da casa de santo, revela, além do cargo, suas peculiaridades enquanto sujeito. Por exemplo, os diferentes fios de conta utilizados demonstram a singularidade de cada um. Embora haja um padrão que varia de acordo com a casa, os fios de conta não são exatamente iguais para todos os iniciados. Variam também conforme os Orixás que regem a vida da pessoa. Cada pessoa possui uma cabeça única, sua ancestralidade e os Orixás que a regem. Tudo isso é refletido nos fios de conta.

Vestir no candomblé faz parte de uma cosmovisão que assinala a hierarquia, desenha as identidades e revela o pluralismo pessoal. A performance é “odara” por que estar bonito é condição de possibilidade para que a estética se legitime como modo de ser do povo do santo (CORREIA, 2014. P.154)

Dessa maneira, Correia (2014) postula a estética como modo de vida dos terreiros. O autor propõe utilizar esse modo de vida como paradigma para pautar a ciência que produz. Ressaltando a importância do olhar de dentro da experiência, para a construção da pesquisa, principalmente a etnográfica. Assim, ele coloca em cheque alguns pressupostos para se pesquisar, como a neutralidade científica, afirmando outros caminhos para se pensar a ética. Uma ética que é estética e política. Conversando, desse modo, com a cartografia, e conseqüentemente com a aposta desse trabalho. Pensar a estética nos Candomblés é pensar em produção de subjetividade, à medida que a roupa não apenas é um signo, ela compõe e posiciona o corpo do iniciado, evidenciando a singularidade de cada adepto de dos diferentes terreiros. O autor afirma que a vestimenta é uma performance porque demonstra a compreensão das regras de conduta dos diversos Candomblés, das diversas nações, evidenciando no corpo a maneira pela qual se estrutura a cultura de terreiro: “Roupa é performance na medida em que saber vestir bem um santo é uma arte que implica dominar os códigos, o mito e a etiqueta de cada terreiro e de cada Nação” (CORREIA, 2016: 156).

CAPÍTULO IV- “ACOLHER É O QUE FAZEMOS: ESSA É NOSSA RELIGIÃO” – A Psicologia e As Práticas de Cuidado de Terreiro

Psicologia,

factor de stress.

Esquizofrenia é uma mania,

dá em gente com um ego que aborrece.

E há tanta coisa que enlouquece

(Psicologia-Feromona)

O tema do cuidado me chamou atenção quando trabalhava no *Centro de Cidadania LGBT Niterói*, atual *Centro de Cidadania LGBT Leste*. Os *Centros de Cidadania LGBT* são parte do *Programa Estadual Rio Sem Homofobia*, que visa combater a discriminação por gênero e sexualidade, e ajudar na promoção de direitos e cidadania para a população LGBT. Durante o trabalho percebi que os usuários demandavam da equipe, antes de tudo, cuidado. Queriam se sentir acolhidos, escutados, cuidados.

Nesse contexto comecei a pensar como nós, psicólogos, oferecemos cuidado em nossos fazeres, principalmente na clínica. A escuta, o acolhimento são princípios, que norteiam, ao menos em intenção, boa parte do fazer *psi*. Os trabalhos encontrados que abordam o tema do cuidado na Psicologia se referem a trabalhos clínicos, principalmente de experiências no *Sistema Único de Saúde (SUS)*, sejam em *Centros de Atenção Psicossocial*, sejam com *Acompanhamento Terapêutico*, sejam na *Atenção Básica*. Nessas experiências de cuidado no *SUS*, a diretriz *Humaniza SUS* é bastante citada por instituir uma orientação prescritiva e metodológica sobre como o cuidado pode ser encarnado nas relações entre técnicos e usuários dos serviços do *SUS*.

A diretriz *Humaniza SUS* é parte de um conjunto de estratégias da Política Nacional de Humanização do *SUS (PNH)*. A *PNH*, segundo Passos, em sua conferência no *II Seminário HumanizaSUS*, ocorrido em agosto de 2009, é um modo de dizer e de fazer que tem início em 2003, a partir das reivindicações do movimento sanitário, cuja maior conquista foi a universalização da saúde, a partir da Constituição de 1988, com a criação do *Sistema Único de Saúde (SUS)*. Como os consensos que foram produzidos

por esse movimento não conseguiram estabelecer um acordo social, que cessasse as disputas de sentido acerca do SUS, há um retorno das discussões sobre a humanização da saúde. Segundo Doricci, Guanaes-Lorenzi & Pereira (2016) o debate acerca da humanização têm ocorrido desde a década de 1950 através da sociologia médica. Passos chama esse movimento que retorna às discussões sobre a humanização da saúde, e vêm lutando desde a década de 70 pela democratização institucional do direito à saúde, de “reencantamento do movimento susista”.

Segundo Passos, na já citada conferência, “Humanização é a valorização desses processos de mudança, são mudanças das práticas e dos territórios existenciais, mudanças das posições subjetivas, de subjetividades.” Assim, a PNH é uma “aposta metodológica” que afirma como princípios “a transversalidade e a indissociabilidade entre atenção e gestão”. A transversalidade é entendida como um modo de promoção da comunicação entre os diversos atores do SUS: técnicos, usuários, gestores, produzindo uma “lateralização dos diferentes”, que faz a palavra circular, descentraliza o poder, e promove uma cogestão, através da criação de redes.

Durante a palestra, Passos lembra que a coresponsabilização dos atores envolvidos no SUS (usuários, trabalhadores, gestores) é parte desse processo de cogestão, imprescindível para a manutenção do SUS e o funcionamento da PNH, que só se efetiva no plano comum da experiência, encarnada nas práticas dos trabalhadores, gestores e usuários. Nesse sentido, o envolvimento desses diversos atores é fundamental, já que “se o Estado é o responsável principal pela implementação das mudanças, o modelo de saúde pública fica comprometido frente à onda neoliberal, que vulnerabiliza o SUS, na medida em que gera uma crise de financiamento e impõe mudanças no papel do Estado”.

Ressalta-se, assim, a importância das discussões sobre políticas estruturantes do SUS, a fim de problematizar os “modelos hegemônicos das práticas de saúde”, e estimular os movimentos sociais da saúde, que segundo a fala de Passos, têm estado encolhidos e inexpressivos. Já em 2009, Passos alertava para o risco da PNH se tornar “uma política instituída e funcional do SUS”, em consequência de um não estabelecimento dos processos de cogestão e transversalidade, levando a um abismo entre a prescrição do que “deve ser feito, o discurso legal e a prática concreta” do modo de fazer saúde proposto pela PNH.

O conceito de clínica ampliada é um dos princípios metodológicos da PNH de promoção do cuidado em saúde, segundo a cartilha do *Ministério da Saúde*⁹². A clínica ampliada retira o foco da doença, do olhar apenas biológico, e foca na visão do sujeito como um todo singular e diverso, investindo na escuta, no acolhimento, no vínculo entre trabalhador e usuário como ferramentas para a promoção desse cuidado. Porém, como alertam as palavras de Passos, no *II Seminário HumanizaSUS*, a experiência encarnada gerada por uma mudança no corpo e no olhar de quem promove o cuidado no SUS é que garante a PNH.

Dessa maneira, embora as diretrizes do *Humaniza SUS* proponham um modo de se fazer saúde marcado pelo cuidado, ele pode estar encarnado nas práticas cotidianas das diversas instâncias do SUS de um modo muito afastado das concepções de saúde e cuidado instituídas através da PNH.

Boa parte do movimento de criação da PNH era formado por psicólogos, que questionavam as práticas de saúde como tais, e apostavam na valorização da experiência do encontro, da interação humana como alicerces do cuidar. As Psicologia desde sua emergência no século XIX⁹³ vêm se preocupando em desenvolver instrumentos para entender e cuidar, como a psicoterapia, a escuta e o acolhimento. Porém, muitos desses instrumentos foram e têm sido utilizados como:

práticas de vigilância (COIMBRA, 1992), de compromisso com a elite, de controle e categorização para produção de eficiência e lucro na sociedade (BOCK, 2007), e de redução dos conflitos sociais e políticos aos “casos individuais” (BAPTISTA, 1997, p. 105) (SANTOS, 2016:12)

Através das citadas práticas promove-se uma padronização dos corpos, dos modos de vida, excluindo aqueles que não se adequam a esse padrão hegemônico. Assim, para Santos (2016), no Brasil, essas práticas de vigilância, controle e compromisso com a elite deram corpo a um modelo médico-psicológico, baseado em teorias racistas, que identificaram o negro como elemento indesejável, que causaria a degenerescência da sociedade, corroborando a estratégia colonial de extermínio negro, e propondo a mestiçagem como maneira de embranquecer o país.

⁹² BRASIL. Política Nacional de Humanização. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. 2013. In: < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_humanizacao_pnh_folheto.pdf>. Acesso em 22 de janeiro de 2017.

⁹³ Há autores como Fernando Vidal no livro “História da Psicologia: rumos e percursos. Rio de Janeiro, RJ: Nau. 2005” que situam a emergência do saber *psi* no século XVII.

O autor afirma que tal modelo médico-psicológico tem início com os estudos de Nina Rodrigues, e demonstram que existe uma Psicologia no Brasil contemporânea ao projeto de construção de uma identidade nacional pelas elites com base em “processos de normatização e sujeição da população negra” (SANTOS, 2016: 11). Tais processos, para Santos (2016) têm início antes da desmontagem do regime escravista pela Lei do Ventre Livre (1871), se agravando com a Abolição (1988) e perdurando até os dias atuais.

Nesse contexto, o terreiro se constitui como espaço de cuidado, acolhimento e resistência ao extermínio, principalmente, para a população negra. O cuidado nos Candomblés é parte de um modo de vida. Como afirma Mãe Beata: “acolher é o que nós fazemos. Essa é nossa religião.” Esse modo de vida, como afirmado anteriormente é baseado em uma lógica da coletividade. A produção da subjetividade se dá através dessa lógica da coletividade. Diferente do conceito psicanalítico de subjetividade, que segundo Cassal & Martins (2011) é produzido a partir da noção de interioridade. Nos Candomblés, subjetividade não é sinônimo de interioridade. A construção do sujeito se dá através dos seus ancestrais, dos mais velhos, na convivência com os irmãos de santo, e a partir da família de santo, que o posicionam no mundo, conferindo-lhe identidade. Tanto, que o sujeito se apresenta dizendo o nome de seu sacerdote ou sacerdotisa, o Orixá para qual foi iniciado, o nome do terreiro de onde vem, e dos ancestrais de seu terreiro.

Marmo (2007) nos lembra de que o conceito de cuidado do povo de santo está ligado à promoção de saúde, já que:

a saúde acontece em três dimensões: saúde mental, saúde do corpo e saúde espiritual. A noção de saúde e doença está associada ao conceito de axé, energia da vida. O axé como energia pode aumentar ou diminuir causando o equilíbrio ou o desequilíbrio (Santos, 1986). A doença para as religiões afro-brasileiras pode ser considerada um desequilíbrio ou uma ruptura entre os mundos dos humanos e o mundo sobrenatural. Muitas vezes uma experiência, entendida na lógica da medicina oficial como distúrbio do corpo físico e/ou da mente, são, para as religiões afro, sinais ou manifestações de deuses e deusas. Exemplo disso são os casos de iniciações por problemas de saúde. (Marmo, 2007: 174).

Assim, a produção de saúde nos terreiros se dá a partir de uma visão integral do sujeito. Entendendo que a saúde é o estado equilíbrio do fluxo do axé, que reverbera em

equilíbrio das instâncias mental, física e espiritual. A promoção de saúde também passa por práticas de cuidado como o acolhimento, a escuta e o suporte, a fim de construir um tratamento para aquele que busca os Candomblés. O tratamento se inicia com o acolhimento no terreiro, que recebe a todos que o buscam, ainda que não sejam membros da comunidade, como ressalta Santos (2016), ao descrever um caso de tratamento espiritual de uma família que não pertencia à religião. A escuta costuma ocorrer simultaneamente à consulta ao jogo de búzios, visando descobrir a origem dos problemas apresentados. Os búzios trarão a prescrição do tratamento, que pode envolver banhos⁹⁴, ebós⁹⁵, comidas votivas oferecidas aos Orixás ou antepassados, dietas que restrinjam o consumo de certos alimentos, orientação de evitar o uso de certas cores, obi⁹⁶, bori, e até o processo de iniciação.

Um exemplo de um caso de tratamento no terreiro vem de uma moça, que conheci através das redes de relações dos Candomblés, e quando soube de minha pesquisa no *Ilê Axé Omiojuaro*, relatou sobre seu caso. A jovem, de aproximadamente 28 anos, que chegou à *Casa de Mãe Beata* levada pelo namorado, que tinha conhecimentos no terreiro. As queixas eram sobre pesadelos frequentes e uma doença autoimune que fazia a pele coçar, arder e até abrir feridas. A moça já havia tentado diversos tratamentos médicos sem obter melhoras. Além disso, queixava-se de uma baixa imunidade, que a levava a estar sempre doente. Assim, foi-lhe prescrito um ebó, que trouxe alívio momentâneo para seus problemas. Porém, logo que voltou a ficar doente, decidiu procurar outros terreiros, que confirmaram que o tratamento para sua condição era a iniciação.

Além dos tratamentos, o cuidado está presente nas relações entre a família de santo, já descritas, como a ekede que zela pelo filho de santo em transe, na relação entre comunidade de santo e comida, no ato de “cuidar do santo”, como se refere a linguagem dos terreiros para descrever o ato de limpar os assentamentos, em oferecer aos Orixás suas comidas votivas prediletas, no bori e no obi, que cuidam da cabeça, nos ebós que visam restaurar o fluxo do axé nos corpos. Não coincidentemente, sacerdotes e

⁹⁴ Os banhos são geralmente feitos à base de folhas específicas.

⁹⁵ O ebó tem como finalidade restaurar o fluxo do axé. Para isso, comidas votivas são passadas no corpo de quem se submete a ele, enquanto o sacerdote canta cantigas especiais para o momento.

⁹⁶ O obi é uma noz de cola fundamental em várias cerimônias do Candomblé. Na cerimônia do obi, ele é oferecido à cabeça pelo sacerdote, enquanto canta cantigas específicas para a ocasião.

sacerdotisas são chamados também de zeladores de santo. São aqueles responsáveis por zelar e cuidar dos Orixás, e também de toda a comunidade.

Nesse sentido, tanto algumas Psicologias⁹⁷ quanto os Candomblés fazem uso de ferramentas de promoção do cuidado, como o acolhimento, a escuta, e a formação de redes, guardadas suas especificidades e diferenças. Sendo o cuidado um tema tão caro à prática *psi*, como explicar a lacuna de trabalhos que se proponham a estudar o cuidado de terreiro? Para Santos (2016), os saberes acadêmicos e o pensamento ocidental vêm excluindo “do seu campo investigativo os saberes e as práticas de inúmeros profissionais, como curandeiros, pajés e pais de santo, rezadeiras, juremeiros e umbandistas, que tratam de uma grande parte da população”. (SANTOS, 2016: 18).

Assim, o diálogo com os Candomblés pode nos auxiliar a entender e a promover o cuidado. A maneira como o terreiro experimenta o cuidado enquanto modo de vida, encarnando e vivenciando o acolhimento, a escuta, e interação movimentada pela complexa rede de cuidados podem oferecer pistas sobre a produção de cuidado. Embora tanto tenhamos discutido e produzido acerca do cuidado, ainda somos assombrados por dificuldades em sua implementação em nossas práticas. Passos, na referida fala, já sinalizava a preocupação em que a PNH não conseguisse de fato operar a transformação subjetiva, que leva à modificação do modo de comunicação, e das interações humanas, necessárias à promoção do cuidado, tornando-se assim apenas uma prescrição.

Nessa direção, os saberes de terreiro precisam ser considerados nas discussões sobre o cuidado, já que se constituíram historicamente como espaço preferencial de acolhimento, cuidado e promoção de saúde para uma significativa parcela da população: a população negra, que segundo o censo do IBGE de 2014 constitui a maioria da população brasileira. Santos (2016) afirma que a necessidade de construção de uma prática *psi* preocupada com as diversidades, como recomenda o *Código de Ética do Psicólogo*, que leve em conta as demandas específicas da população negra do Brasil.

⁹⁷ Ferreira (2007) fala em múltiplas Psicologias, ressaltando o caráter de heterogeneidade que marca as práticas *psi*, e sinalizando as diferentes disputas, acordos e desacordos que a constituem. Sobre o assunto recomendo a consulta ao texto: FERREIRA, Arthur Arruda Leal. A diferença que nos une: o múltiplo surgimento da psicologia. Rev. Dep. Psicol.,UFF, Niterói, v. 19, n. 2, p. 495-500, Dec. 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232007000200019&lng=en&nrm=iso>. access on 23 Nov. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-80232007000200019>.

O cuidado enquanto modo de vida dos Candomblés pode nos auxiliar a operar em nós a mudança subjetiva, da qual nos fala Passos, em sua citada conferência. Mudança essa que não é apenas necessária para que a PNH se implemente no plano do comum, mas principalmente, para que a valorização das diferenças seja encarnada em nossas práticas. Através da transversalização, na qual aposta Passos, cria-se um plano da diferença, promovendo uma comunicação lateralizada entre os diferentes, que quebra os padrões hegemônicos, onde somente os iguais se comunicam entre si, fazendo a palavra circular através dos diferentes. O que gera uma nova distribuição do poder, descentralizada, e mais equânime.

O diálogo com os terreiros pode produzir esse efeito de comunicação entre os diferentes, modificando nossos padrões de comunicação. Estamos habituados a conversar sobre cuidado entre psicólogos, às vezes entre profissionais da área de saúde, mantendo uma comunicação apenas entre iguais. Santos (2016) nos fala de uma aposta em um modo de vida milongado, que se constitui a partir da aposta nas diferenciações. Esse modo de vida, assim como o modo de comunicação produzido transversalmente, é produtor de singularidades, criador de novos mundos. Apostar em um encontro entre Psicologias e terreiros é apostar na produção de um modo de cuidar milongado, constituído em um plano das diferenças, afirmando uma prática que se afasta dos saberes hegemônicos, e se compõe através de um descolamento dos eixos de poder.

Nathan (1995) afirma uma etnopsiquiatria com base em psicoterapias que objetivem reinserir o sujeito em suas redes de relações familiares, comunitárias ou ancestrais, reposicionando-o em suas tradições comunitárias e étnicas, reconectando-o com suas pertencas, e assim, restaurando a saúde psíquica. Sua aposta conversa com esse modo de cuidar milongado, entre psicoterapia e saberes tradicionais. Ressaltando, assim, a importância da coletividade, das redes, das pertencas na produção de saúde, aproximando-se bastante do modo de produzir saúde nos Candomblés, retirando o foco da subjetividade como algo interior e focando em seu processo de produção que é coletivo, e depende de fatores sociais e históricos.

Esse foco na (re)construção e fortalecimento da rede pode ser notado também na PNH, que sinaliza a importância do estabelecimento da co-responsabilização e da co-gestão. Lima (2010), em sua dissertação de mestrado, discute a relação entre a prática de cuidado e o tempo necessário para cuidar, destacando a importância dos processos de

co-responsabilização, do qual nos fala Passos, e de fomento de rede no cuidado dos pacientes assistidos em um *Centro de Atenção Psicossocial (CAPS)*. Para isso, ela nos conta sobre o tempo do cuidado para trabalhar a alta de um paciente, que temia a alta. Lima desenvolveu um trabalho com a família, que mobilizou inclusive a clínica de família responsável pela localidade onde vivia a família, a comunidade, os técnicos do CAPS, e o próprio paciente. Durante minha referida atuação no *Centro de Cidadania LGBT* também costumávamos desenvolver esse trabalho em rede com a família, empregadores, comunidade local, escola, abrigos, conselhos tutelares, defensoria pública, e unidades de saúde, como o consultório de rua, com bons resultados na promoção de saúde dos usuários.

Os Candomblés também trabalham a partir de um cuidado em rede, onde o adoecimento não é definido a partir do corpo do indivíduo, do doente. Santos (2016) sinaliza que o adoecimento é visto como um estado de desequilíbrio espiritual, que envolve a família, a comunidade, o trabalho, os ancestrais, o passado e o futuro, com o objetivo de “fazer funcionar a rede; descobrir o causador do problema, escutá-lo e negociar, dar a oferenda, dar caminhos às alteridades que se aproximaram” (SANTOS, 2016: 24), e também ao sujeito que se encontra em tratamento. O autor nos fornece um exemplo desse tratamento em rede performado pelo terreiro.

O relato de caso foi apresentado a ele pela sacerdotisa que conduziu o tratamento. Tratava-se de uma criança que sofria de intensa angústia espiritual, e que já havia passado por tratamentos espirituais na igreja católica e evangélica sem sucesso. O problema começou em uma manhã, quando a criança tomava o café, e de repente deu um grito e caiu no chão. A partir desse acontecimento a vida da família tornou-se turbulenta, a criança apresentava-se agressiva e tinha problemas na escola. O tratamento durou nove meses, ocorreu conforme a orientação do jogo de búzios e dos mais velhos da comunidade de terreiro, e necessitou de disponibilidade integral da sacerdotisa, que atuava realizando ebós, banhos, limpezas espirituais, toda vez que a criança passava mal. Foram realizados banhos diários de ervas, limpezas, e rezas, e toda a comunidade de terreiro foi envolvida, equedes, ogans, egbômes, yawos, e outros sacerdotes que deram apoio à sacerdotisa.

A família também necessitou de apoio financeiro da comunidade de terreiro, já que a responsável financeira pela criança ficou desempregada em meio ao tratamento. A

causa apontada para o problema foi um trabalho dirigido à mãe da criança, que chegou em um momento em que ela não se encontrava em casa, atingindo a criança. Os ancestrais da família já mortos aproximaram-se para ajudar, e o jogo de búzios mostrou complicações familiares, e necessidade de encaminhar os mortos, que não conseguiam se desprender da criança. Para realizar essa obrigação, a sacerdotisa em questão precisou consultar sua mãe de santo, e a família da criança participou, cada membro com sua crença. Os católicos realizaram missas, os kardecistas orações, e ao longo do tratamento a criança foi melhorando.

Desse modo, o tratamento da criança foi realizado através de uma rede, tratando a rede em que a criança estava inserida, através de uma “abordagem integral e múltipla” (SANTOS, 2016: 25) do sujeito, semelhante ao trabalho em rede realizado por Lima (2010) com o paciente do CAPS, e similar ao trabalho que realizamos enquanto psicólogos nas diversas instâncias da saúde, assistência e educação. Esse caso demonstra a inseparabilidade entre saúde espiritual, física e psicológica nos Candomblés, como citado por Marmo. Também conversa com Nathan (1995), que ao propor uma etnicidade da psicoterapia, entende que o saber *psi* não pode ser descolado das relações de pertença daqueles que dele fazem uso.

Nesse sentido, pensar o cuidado a partir da coletividade pode ser interessante para a Psicologia na qual apostamos nesse trabalho. O exemplo das comunidades de terreiro pode nos deslocar do conceito de subjetividade como sinônimo de interioridade, sinalizando para seu caráter processual, como pensado por Guattari (1987). Afirma-se então a necessidade de acompanharmos esse processo. Para tanto, é necessário puxarmos linha por linha do novelo que forma o plano de forças no qual se encontra inserido o sujeito que busca o psicólogo. Merhy (2014) acredita que o cuidado emerge a partir dos encontros, em um acontecimento autopoietico, que ele descreve como sendo um movimento de produção de vida, capaz de ressignificar os encontros que tivemos com e através de nossas redes. Dessa maneira, reforça-se a aposta no encontro como modo de cuidar. Encontro esse que se dá na experiência do plano comum, a partir da lateralização das diferenças, exatamente como o encontro entre os diferentes relatado por Santos: uma sacerdotisa e uma família que não era parte da comunidade de terreiro, trazendo suas diferenças (a missa, as orações) para realizar o tratamento de uma criança. O cuidado deu-se em rede, ao mesmo tempo em que cuidou da rede, e não teve a

pretensão de homogeneização, mantendo as diferenças: a família e a criança não passaram a pertencer à comunidade de terreiro.

FECHANDO O XIRÊ:

Isso é pra te levar na fé

Deus é brasileiro

Muito obrigado axé

Ilumina o mirim orumilá

Na estrada que vem a cota

É um malê é um maleme

Quem tem santo é quem entende

Quanto mais pra quem tem ogum

Missão e paz

Quanto mais pra quem tem ideais e

Os orixás

(Muito Obrigado Axé- Carlinhos Brown)

Mãe Beata de Iyemonja faleceu no dia vinte e sete de maio de 2017, quando o trabalho de campo encontrava-se em fase de conclusão. Diante dessa perda abrupta, lamentada não só pela família carnal, de santo, pelos amigos da casa, e pelo povo de santo, decidi encerrar o trabalho de campo. Porém, as idas a Miguel Couto continuaram acontecendo. Estive presente nos ritos fúnebres, e junto com a família nesse momento de dor. Nessa ocasião, já me perguntava se não seria a hora de encerrar o trabalho de campo e me dedicar somente à escrita, e à elaboração da experiência de imersão no cotidiano do terreiro. Mas, o afeto que transcendia a pesquisa, me fazia cruzar à Dutra, não em busca de material, mas, ansiosa pelos encontros com cada um daquela casa. Queria saber como estava a saúde daquela mais velha que andava doente, ver as crianças, abraçar Iya Doya, ouvir as gargalhadas de Mãe Beata, escutar suas histórias. Foi difícil me afastar da *Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi* para concluir a tarefa de escrever a dissertação. Porém, entendi que o fim do trabalho de campo não encerrava os laços de afeto e tampouco essa história de encontros e diálogos que tecemos ao longo de mais de doze meses. Afinal, eu já estava inserida na rede de cuidados da casa.

Escrever sobre o falecimento de Mãe Beata foi um grande desafio, pela força desse acontecimento e as rupturas espaço-temporais que ele produziu: o luto de uma família carnal e espiritual, que se estendeu ao mundo dos Candomblés, diante da importância dessa perda. A princípio, pensei em não mencioná-lo, devido a dificuldade em falar sobre esse tema. Entendo que o lugar de candomblecista-pesquisadora que ocupo, me mantém ainda mais comprometida com o rigor ético. Assim, mais do que qualquer pesquisador, eu preciso saber o limite da pesquisa, e entender a hora que a candomblecista se transpõe à pesquisadora. O luto é um desses momentos. Nesse sentido, recuei com a pesquisa, segui como candomblecista, como *yaô*, como irmã de santo, como pessoa que sofre diante da perda de alguém muito querido.

Posteriormente, entendi que seria necessário escrever essas linhas. Talvez as mais difíceis. A morte da Yalorixá teve repercussão nacional, justamente por sua importância social e lugar ocupado no mundo dos Candomblés. Dessa maneira, não abordar o ocorrido poderia suscitar questões aos leitores e à banca. Assim sendo, alguns esclarecimentos se fazem imprescindíveis.

O capítulo sobre Mãe Beata é escrito com verbos em tempo presente, porque quem é “iniciado no mistério não morre, se encanta”⁹⁸. Na crença de origem ioruba, a morte é a grande viagem de retorno ao todo primordial que antecedeu a Criação. Conta Simas (2013) sobre a cosmogonia ioruba que os seres humanos foram moldados a partir do barro primordial, por uma das divindades da Criação, Obatalá. Porém, conforme novos humanos eram feitos o barro primordial ia acabando. A solução encontrada pelo Deus Supremo, Olodumare, foi a criação de um ciclo, que estabeleceria um tempo determinado para cada ser humano no Aye (Terra). Após esse tempo, os corpos desses humanos deveriam ser desfeitos, e unirem-se ao barro primordial no Orun (mundo habitado pelos Orixás), para que novas pessoas fossem moldadas. A tarefa de retirar o sopro vital que mantém vivos os corpos foi dada à Iku, que desde então, todos os dias visita o Aye para levar de volta ao barro primordial os corpos escolhidos.

Assim, a morte é o regresso ao todo que nos constitui. É um encantamento. A cosmogonia ioruba acredita que há outras vidas possíveis, seja no Orun, se tornando um *ejá*, um ancestral que trabalhará aconselhando e protegendo seu *egbé* (família de santo), seja retornando ao Aye em um novo corpo. Nesse contexto, a morte traz a possibilidade

⁹⁸ Ditado popular das comunidades tradicionais de terreiro.

de outras vidas. O culto aos esás (ancestrais) representa essa crença. Os esás “comem” anualmente no *Omiojuaro*, em uma cerimônia onde a eles são apresentadas oferendas animais e vegetais. Também é comum ouvir do povo de santo, que um sacerdote ou uma sacerdotisa não morrem, já que vivem no corpo de sua descendência. Como mencionado anteriormente, na iniciação dos yaôs, um processo de renascimento, a saliva do sacerdote é o que confere vida àqueles que acabam de nascer para o Orixá. É dessa maneira que Mãe Beata vive no corpo dos filhos e filhas de santo.

Os ritos iniciáticos causam uma série de afetações no corpo do yaô, que é sacralizado e preparado para o encontro radical com a alteridade: a divindade que nele passa a habitar. De maneira semelhante, a rotina de convívio propiciada por esta cartografia causou uma série de afetações em meu corpo. Em especial, o encontro com Mãe Beata. A cada conversa eu apreendia um pouco de sua sabedoria e me tornava outras. Desse modo, ela vive também no meu corpo, vive na escrita desse texto, vive naquilo que me tornei a partir de suas provocações inquietantes. Referencial teórico e epistemológico desse trabalho, sacerdotisa respeitada, mulher de axé, premiada por seu trabalho no campo dos direitos humanos, mãe. Como ela mesma costumava perguntar o que queríamos mais, quando costumava contar seus feitos, orgulhosa, como ter viajado, recebido prêmios, dado palestras em universidades da Europa, Ela fez mais: sempre em movimento, como o mar, que mesmo quando calmo nunca para, fez a gente tornar a ser: devir Mãe Beata. O afeto modifica os corpos, eterniza. Saudade é a maneira que o corpo encontra para dizer que a morte não existe. Mãe Beata vive!

Ela vive nos caminhos singulares de Exu, como não se deter diante das barreiras econômicas, sociais e de gênero apresentadas ao longo de sua vida, que embasam sua epistemologia, que fundamenta esse trabalho. Yemonjá (2006)⁹⁹ relata que seu nascimento se deu em uma encruzilhada, território de Exu, que em seu movimento de desterritorializar e reterritorializar equilibra e gera vida, em um eterno vir a ser. Nascida na encruzilhada, fez dela seu território em seu devir-Exu, que marca seu caminhar pelas linhas de fuga, sua esquiva às durezas, driblando o racismo, criando possibilidades a partir do caos primordial e reinventando a vida. É esse movimento de encruzilhar-se que

⁹⁹ Yemonjá (2006) é a própria Mãe Beata. Essa história foi narrada pela própria diversas vezes, porém, como também se encontra publicada no Livro da Saúde das Mulheres Negras, optei por colocar a referência desse texto.

marca a epistemologia de Mãe Beata, que aposta sempre no acolhimento como uma de suas bases. Afinal, a encruzilhada é o local do encontro.

Rufino (2015) nos fala sobre a potencialidade descolonizadora de Exu, capaz de driblar a lógica colonialista ao firmar sua aposta na multiplicidade e na possibilidade.

Exu encarnado nas práticas afro-diáspóricas mantém vigorosamente o seu poder inventivo e multifacetado. A sua vitalidade nas bandas de cá do Atlântico nos indica que a redenção colonial, em certa perspectiva, fracassou e que as travessias dos tumbeiros codificaram o oceano enquanto encruzilhada. Porém, as significações de Exu nos cotidianos da afro-diáspora também evidenciam as batalhas, as violências, as negociações, os autoritarismos, os regimes de poder, as transgressões, os silenciamentos e as alianças experienciadas na dinâmica colonial (RUFINO, 2015: 2)

Goldman (2015) corrobora com o entendimento de que a subalternização imposta pela colonização não deu inteiramente certo. Ele sinaliza para potentes linhas de fuga inventadas pelas pessoas escravizadas, que faziam a vida re-existir, apesar do extermínio colonial. Com isso, ele não pretende minimizar os horrores da colonização. Ao contrário, pretende mostrar que não houve uma história única de dominação e morte. Houve luta, re-existência, houve potência de vida. O autor também aponta para as diversas formas de conhecimentos e a multiplicidade de saberes, que a colonização não conseguiu exterminar. Rufino (2015) afirma a diversidade de epistemologias do mundo, que servem de base a inúmeros modos de vida que emergem como possibilidades de transgredir as lógicas coloniais e promoverem emancipação.

Nesse sentido, a epistemologia de Mãe Beata promoveu e segue promovendo a luta da população negra, de mulheres, LGBT, e incentivando o modo de vida de terreiros. Rufino (2015) indica que a colonização se deu sob o embate, e o colonialismo se dá sob o conflito. Ele utiliza a metáfora de Exu para explicar esse debate: considerado como o diabo, que instaura a dúvida e o caos e ao mesmo tempo, é divindade responsável por criar possibilidades, organizar a vida e cria-la a partir de seu movimento. Assim como na imagem de Exu, existe conflito na colonização, que associou o Senhor dos Caminhos ao diabo cristão, promovendo o extermínio das crenças que nele baseassem sua fé, e colocando essas fés sob o rótulo de demoníacas, incivilizadas, bárbaras, malignas. Cabe ressaltar que:

o extermínio, aqui entendido, opera de diferentes maneiras desde os genocídios, os epistemicídios, até as mais variadas formas de subalternização que incidem de forma violenta transformando “os ditos outros” em não possibilidades credíveis (Santos, 2008 e 2010). (RUFINO, 2015: 3).

A epistemologia de Mãe Beata transgride a lógica colonialista porque não se assenta sob maniqueísmos, e ao invés de negar o conflito, abraça-o. Os Candomblés são constituídos através dos conflitos. As proibições podem não ser empecilhos para as permissões. Elas convivem lado a lado. Por exemplo, algumas restrições de uso de cores ou comidas podem ser quebradas em casos específicos. Yaôs não podem usar roupas pretas ou vermelhas, porém, aqueles que por alguma finalidade, como uniformes de trabalho, necessitam usá-las, costumam ter a permissão para tal concedida. Ao abraçar as contradições, os conflitos, o caráter localizado dos saberes, abraça também a multiplicidade de conhecimentos, a diversidade dos modos de vida, avançando rumo à construção de outros territórios, onde a vida possa surgir com mais potência. Por ser maquinista das linhas de fuga, e desafiar os locais de saber/poder, certa vez disse à Mãe Beata que ela era deleuziana. Mas, entendendo melhor a potência de sua epistemologia, acredito que Deleuze é quem deveria ter sido devoto fiel de Exu, e quem sabe até seguidor de sua epistemologia. E, se esses dois ainda não encontraram, precisam ainda se encontrar pelas “encruzas¹⁰⁰” desse ou de outros mundos.

“Mãe Beata Vive” é uma frase que tem sido utilizada pela família do *Ilê Axé Omiojuaro*, que durante o período de luto, em decorrência do falecimento da sacerdotisa, tem seguido a epistemologia da sacerdotisa e se engajado cada vez mais na luta em defesa do povo de santo e contra o racismo, vivenciando a máxima que rege a lógica dos Candomblés, assentada na valorização e respeito aos mais velhos. “Luto na luta” é o nome dessa iniciativa. Em setembro de 2017, um vídeo onde, uma mãe de santo era obrigada por criminosos armados a quebrar os assentamentos de sua casa, ganhou as redes sociais. Um caso de intolerância religiosa que teve repercussão nacional, principalmente no Estado do Rio de Janeiro, onde ocorreu o crime. A intolerância religiosa tem assombrado especialmente o município do Rio de Janeiro, que vive um cenário nublado de recrudescimento dos mecanismos de controle, ameaçando à laicidade e o direito constitucional à liberdade religiosa.

¹⁰⁰ Encruza é um diminutivo de encruzilhada. Expressão comum entre o povo de santo.

O *Decreto 43219* do Prefeito Crivella, citado anteriormente, que atinge diretamente os Candomblés, a lei sancionada que cria no calendário da cidade o *Dia do Avivamento da Rua Azusa*, em comemoração às reuniões que deram início ao movimento pentecostal, em 1906, seguido pela Igreja Universal (O GLOBO, 2017), lideradas pelo pastor William Seymour, num prédio da rua homônima na cidade de Los Angeles, e a realização de um censo religioso na Guarda Municipal (G1, 2017) são alguns exemplos das tentativas do Prefeito de exterminar as diversidades e instaurar um discurso único, baseado em sua própria fé.

Rufino (2015) afirma que vivemos em uma lógica colonialista, que não se rompeu com a Independência. Assim, as relações e dinâmicas de vida são forjadas no colonialismo. A exacerbação das posturas endurecidas, que objetivam a eliminação de discursos insurgentes, dialoga com o decreto do Prefeito.

Nesse contexto, tendo o vídeo como disparador¹⁰¹, o *Omiojuaro* organizou uma reunião com o objetivo de discutir e pensar estratégias de combate e luta contra o recrudescimento de discursos intolerantes que legitimam os casos de violações e depredações às comunidades de terreiro. Nesse encontro, compareceram muitas lideranças espirituais, incluindo a Yalorixá obrigada a destruir seus assentamentos, além de ekedes, ogans, yaôs e ebômes. A iniciativa demonstra a necessidade do debate a cerca da intolerância religiosa como estratégia de garantia de liberdade religiosa, e como postura de não submissão as ameaça contra as diversidades, vistas como discursos insurgentes que não se pautam pela moral de base cristã.

É importante frisar a relação entre intolerância religiosa, racismo e colonialismo. A própria comunidade do *Omiojuaro* tem utilizado a expressão “racismo religioso” para falar dos casos de violência contra o povo de santo. A intolerância religiosa é um dos braços do racismo, como afirmado anteriormente. O que motiva às agressões contra as comunidades tradicionais de terreiro, muitas vezes, são concepções racistas acerca do culto ao ancestre divinizado, que acreditam que os Candomblés são magia negra usada para rituais bárbaros, que torturam animais, e veneram o diabo para promover o mal. Essas concepções repousam sob as bases colonialistas, que objetivam implementar uma história única, assentada sob uma lógica de bases cristãs, que visa exterminar o legado negro. Levando assim, algumas religiões evangélicas à missão de combater as religiões

¹⁰¹ O terreiro atacado que aparece no vídeo está localizado em Nova Iguaçu.

de matrizes africanas, as diversidades sexuais, e toda manifestação cultural que não seja pautada pela lógica cristã, através de uma política de extermínio, como a destruição de terreiros, ou da catequese, batendo às portas das residências para converter novos membros.

Rufino (2015) aponta que o racismo é um dos mecanismos sob o qual o colonialismo se alicerça, mantendo as pessoas negras em um local de saber/poder desprivilegiado e marcado pela restrição de trânsito e acesso a direitos básicos. Para manter os locais de saber/poder, a lógica colonial educa sob o olhar racista, através de discursos que naturalizam e conservam o racismo, como, por exemplo, o medo de muitas pessoas dos Candomblés, que se justificam nas imagens negativas pulverizadas no imaginário social, como afirmado anteriormente. Muitas vezes, ao me perguntarem sobre o tema da dissertação, ouvi de diversas pessoas, inclusive de colegas, que não conheciam nada sobre Candomblés e que tinham muito medo de ir. Medo esse, que se assenta nesse olhar racista que nos faz rejeitar e temer aquilo que está em relação com a negritude.

Dessa forma, torna-se fundamental como estratégia de sobrevivência do povo de santo que os debates sobre racismo sejam expandidos, promovendo a diversidade através da descolonização dos saberes. A defesa da laicidade no Brasil é uma causa urgente que não pertence só ao povo de santo. Defendê-la é uma maneira de combater o colonialismo, por promover a heterogeneidade de discursos e práticas, restritas pela moral cristã na qual ele se assenta, como afirma Rufino (2015). O mesmo braço colonialista que dissolve a liberdade religiosa ataca a arte, dizima as diversidades sexuais e de gênero, e retira direitos humanos.

Cabe mencionar que, na academia, urge que haja mais espaço para as discussões sobre racismo, branquitude, epistemologias negras, a fim de não permitir que compactuemos com a política colonialista. Rufino (2015) ressalta o comprometimento histórico da ciência com as políticas colonialistas, que desenvolveram teorias higienistas, como o evolucionismo e o darwinismo sociais para legitimar o racismo, e condenar aqueles que cultuavam Exu sob o rótulo de primitivos e inferiores:

Porém, essa ciência a serviço do esclarecimento operou/opera fielmente a serviço das pretensões coloniais, mantendo sua dominação em detrimento da subalternização e apagamento de outras perspectivas de conhecimento (...) Manter

Exu, princípio explicativo de mundo, sobre o aprisionamento da condição de diabo cristão favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem versus mal) e da dominação do racionalismo ocidental sobre outras perspectivas de conhecimento. (Rufino, 2015: 3).

Dessa maneira, a aposta em uma Psicologia Brasileira requer um olhar descolonizador, e por isso, passa necessariamente pela discussão sobre raça. Recentemente, o *Conselho Federal de Psicologia* (CFP) vêm desenvolvendo ações de enfrentamento ao racismo, tais como a *resolução nº 18*, de 2002, que cria normas de atuação em relação ao preconceito racial. O CFP também tem promovido debates e seminários para chamar atenção da categoria para a questão do racismo no Brasil, como o *II Encontro Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) das Relações Raciais e Subjetividades*, e está lançando um documento de referência sobre relações raciais para profissionais da Psicologia, frisando o racismo como causa de sofrimento e adoecimento psíquicos. Iniciativas como essas, apesar de ainda tímidas, têm tomado corpo e buscam descolonizar a prática *psi*.

A epistemologia de Mãe Beata pode oferecer boas pistas para a construção dessa Psicologia baseada no acolhimento e no encontro, capaz de fazer emergir o cuidado e de operar mudanças subjetivas, como afirmado anteriormente. A epistemologia de Mãe Beata pode ser vista como descolonizadora e conversa com as nossas práticas porque é radicalmente assentada na valorização da alteridade, na afetação e nos afetos que modificam e constroem os corpos. Regida pela lógica que o indivíduo se constitui como tal a partir e para a comunidade de terreiro, ela é produtora de singularidades, e afirma a diferença enquanto dialética estruturante. A epistemologia de Mãe Beata toma a possibilidade e a multiplicidade em um empréstimo não autorizado (Rauter, 2009) da encruzilhada de Exu.

Assim sendo, ela dialoga com a Pedagogia da Encruzilhada:

A pedagogia das encruzilhadas é um exercício político/epistemológico/educativo que se atém aos combates as injustiças cognitiva/sociais e ao compromisso por uma educação anti-racista. Ao orientar-se a partir das potências de Exu- também princípio produtor de linguagem- e a encruzilhada como símbolo da diversidade de caminhos possíveis incide diretamente sobre o monologismo produzido pelo colonialismo (Rufino, 2015: 4)

Porque também está comprometida com a pluralidade dos modos de vida, o respeito ao outro, com os saberes subalternizados, combatendo “as intenções monoculturais, monoracionais, tempo-lineares e de escassez das possibilidades produzidas pelo projeto colonial”. (RUFINO, 2015: 7).

Ao longo da história, algumas práticas *psi* têm servido preponderantemente aos interesses hegemônicos, como afirmado anteriormente. Elas vêm contribuindo com a manutenção da subalternidade através de mecanismos de docilização e domesticação dos corpos, baseando-se em uma perspectiva colonialista que impõe um modo de vida como normal, patologizando as experiências divergentes e “amolando as facas”(Baptista, 1999) que matam corpos abjetos e subalternizados todos os dias. Os estudos *psi* já tomaram o transe nos Candomblés enquanto patologia, como fez Nina Rodrigues, atribuindo-lhe diagnósticos entre psicose e histeria. Também desenvolveu estudos racistas na área da criminologia, como os de Lombroso, apontando que a negritude era um traço criminoso, que carregava em si a degenerescência. Tais práticas são alicerçadas sob uma moral de base cristã, que promoveu a política civilizatória do Brasil Colônia através da catequese promovida pela Igreja Católica, que contribuiu ativamente nesse processo de dominação e conquista do território nacional, como ressalta Rufino (2015). Seria essa moral, construída sob bases cristãs, que influenciaria na separação entre o é patológico e normal, e na consequente patologização dos corpos que fogem ao seu controle, como os corpos negros e candomblecistas?

O racismo e as políticas colonialistas têm constrangido a potência de vida do povo de santo e limitado o acesso a direitos básicos, como à alimentação de qualidade, como mostra a pesquisa do *Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome* acerca da situação alimentar e nutricional do povo de santo em algumas capitais brasileiras. A falta de acesso histórica à terra, e concentração de renda nas mãos de uma elite branca, mantém os lugares de saber/poder, reservando a poucos os direitos que deveriam ser de todos. Assim, o racismo mantém em situação de miséria boa parte da população negra.

O racismo também tem se encarnado em um ativismo animal, que se posiciona contra a alimentação tradicional dos povos de terreiro, baseada na carne de repasto, oriunda da imolação. A condenação da prática da imolação tem se fundamentado em um discurso que foca na defesa do animal imolado, sem pensar na referida situação de

vulnerabilidade alimentar da comunidade de terreiro que a consome. Os direitos desses corpos candomblecistas em matar a fome, e seguir praticando sua alimentação tradicional não são pautados. Além disso, não vivemos em um país vegetariano. A cultura alimentar brasileira inclui a carne, a feijoada, o churrasco. No entanto, a barbaridade e a crueldade apontadas são as das práticas de alimentação do povo de santo. Segundo o levantamento de 2014 do IBGE¹⁰², 3,5 milhões de bovinos, 604,1 milhões de aves, e 1,9 milhão de suínos foram abatidos para consumo apenas no Estado de São Paulo. Diante dessas proporções, é impossível não se perguntar por que as críticas são direcionadas majoritariamente aos poucos animais abatidos para consumo próprio nos diversos terreiros do Brasil, reafirmando assim, crenças racistas, que concebem os Candomblés como bárbaros, cruéis e incivilizados, reafirmando a política colonialista e promovendo o epistemicídio (RUFINO, 2015) do modo de vida do povo de santo.

A epistemologia de Mãe Beata pode ser resumida em uma palavra que, por conta disso, dá título a essa pesquisa: awre. É um termo em ioruba e pode ser traduzido como uma expressão utilizada para desejar boa sorte. É o cumprimento utilizado na *Casa de Mãe Beata* entre a família de santo, como uma maneira de se trocar a benção, prática tão comum nas casas de santo. Diz-se “awre”, e responde-se: “awre mi. Awre!” Como quem diz: que você tenha boa sorte! A resposta é: que eu tenha boa sorte e boa sorte pra você também! Porém, aqueles que renascem para o Orixá não acreditam em sorte. Sabemos que todos temos nosso odu (caminho), e nos iniciamos, a fim de contar com as divindades, para não nos afastarmos dele. Sendo assim, a boa sorte é conhecer o mistério, é ter Exu, Ogum e Oxóssi, Senhores dos Caminhos, ao nosso lado para nos conduzirem pelos percursos devidos. Boa sorte é fazer da encruzilhada a morada, e saber que independente do destino, não caminharemos sós.

Awre dá nome a esse trabalho, porque a palavra, para os Candomblés, como vimos anteriormente, tem o poder de encantar. Boa sorte foi o que tive ao longo da realização dessa pesquisa. Tive boa sorte por ser iniciada no mistério, ao ser conduzida pelos Senhores dos Caminhos até a *Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi*. Sorte maior ainda tive por ter escolhido ainda em Ajalá (Orixá fazedor de cabeças) os encontros

¹⁰² Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home>.

possibilitados por essa jornada, não só de pesquisa, mas de um aprendizado ímpar, e de afetações em Miguel Couto. Boa sorte foi ter escolhido e sido escolhida pela Senhora das Cabeças¹⁰³, que me abraçou e abençoou no corpo de Iya Beata. Boa sorte é poder me emocionar no colo dos Orixás, ter sido cuidada por cada um daquela casa, estar inserida nessa rede de cuidados e afetos, regida pela lógica da coletividade, onde eu só sou porque somos. Boa sorte foi compartilhar um pouco dessa jornada no Aye (Terra), conhecer, conviver e dividir momentos, que me fizeram outra: outra pesquisadora, outra divindade, com um dos referenciais teóricos dessa pesquisa. Awre, Iya?

¹⁰³ Senhora das Cabeças é um título dado ao Orixá Yemanjá, por seus domínio aos oris (cabeças) e sua relação com a psique humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AUGRAS, Monique. O Duplo e A Metamorfose: a identidade em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAPTISTA, Luis Antonio. A atriz, o padre e a psicanalista - os amoladores de faca. In: A cidade dos sábios. São Paulo: Summus, 1999. p. 45-49.

BARROS, Regina Benevides de Barros. Grupo: a afirmação de um simulacro. 3ª edição 2013 – Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRG, 2009.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Nacional, 2001. 379 p.

BENISTE, José. Orun Aiye - O Encontro de Dois Mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 335 p.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida da Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 22 de janeiro de 2017.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília. DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRASIL. Política Nacional de Humanização. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. 2013. In: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_humanizacao_pnh_folheto.pdf>. Acesso em 22 de janeiro de 2017.

BRASÍLIA. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei 8099/2014. Ficam inseridos na grade curricular das Redes Pública e Privada de Ensino, conteúdos sobre Criacionismo. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=777616>>. Acesso em 05 de outubro de 2017.

BUTLER, Judith. Actos performativos e constituição de gênero- um ensaio sobre a fenomenologia e teoria feminista. In: Revista Gênero, Cultura Visual e Performance: antologia crítica. Braga: Editora Húmus & Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2011.

CAPONE, Stefania. A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CASSAL, Cecilia e MARTINS, Jasson. Interioridade e Subjetividade: um percurso de Agostinho a Freud. Revista Ítaca, n.16, p.226-238. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/590/542>. Acesso em 13 de outubro de 2017.

CASTILLO, Lisa Earl. O TERREIRO DO ALAKETU E SEUS FUNDADORES: história e genealogia familiar, 1807-1867. Afro-Ásia, n. 43, 2011, pp. 213-259. Universidade Federal da Bahia. Bahia, Brasil

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para a historiografia do candomblé Ketu. Salvador, Afro-Ásia, 36, 111-151, 2007. Acesso em: julho de 2017

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação a preconceito e discriminação racial. Resolução nº 18 / 2002 Disponível em: <http://site.cfp.org.br/resolucoes/resolucao-n-18-2002/>

COIMBRA, Maria Cecília Bouças & NASCIMENTO, Maria Lívia do. Sobreimplicação: práticas de esvaziamento político? In: NASCIMENTO, Maria Lívia do; ARANTES, Ester: e GALLIFONSECA, Tania Mara (Org.). Práticas psi: inventando a vida. Niterói. EDUFF, 2007, p.27-36. 2004.

CORREIA, Paulo Petronilio. Corpo-Transe no Candomblé: performance e cotidiano. Artefactum, Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia. Rio de Janeiro, v.8, n.1. Disponível em: <http://artefactum.rafrom.com.br/index.php/artefactum/article/view/247>. Acesso em 23 de agosto de 2017.

CORREIA, Paulo Petronilio. Estéticas E Performances “Odara” Na Cultura dos Orixás. Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens. v.01. n.01. 2016. Disponível em:

<http://www.revistanos.com/resources/Artigo%20EST%C3%89TICAS%20E%20PERFORMANCES.pdf>. Acesso em agosto de 2017.

CROSSARD, Gisèle Omindarewa. Awó: o mistério dos orixás. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 229 p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 12-13.

DELEUZE, Gilles. Espinosa: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.100-122. ISSN 1413-7704. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Acesso em: 19 de novembro de 2017.

DORICCI, Giovanna Cabral; GUANAES-LORENZI, Carla; PEREIRA, Maria José Bistafa. Programa Articuladores da Atenção Básica: construindo humanização através do diálogo. Physis, Rio de Janeiro, v. 26, n. 4, p. 1271-1292, Oct. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312016000401271&lng=en&nrm=iso. access on 18 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-73312016000400011>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicais2015/default.shtm>. Acesso em 4 de outubro de 2017.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home>. Acesso em 19 de novembro de 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. Cadernos de Campo n.13: 155-161. 2005.

FLASKMAN, Clara Mariani. Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Rio de Janeiro, PPGASMN/UFRJ, 2014. 292 f

FOLLMANN, José Ivo. Processos de identidade versus processos de alienação: algumas interrogações. Identidade!, São Leopoldo, RS, v.17, n.1, jan-jun 2012.

FOLLMANN, José Ivo & PINHEIRO, Adevanir Aparecida. A categoria raça nas Ciências Sociais: revisitando alguns processos políticos, sociais e culturais na história do Brasil. *Ciências Sociais Unisinos*. 49(1):26-29, janeiro/abril 2013

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 35ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008 – 288p

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade. In: *Ética, sexualidade, política*. Col. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, Sigmund. (1915). Observações sobre o amor transferencial. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 12, p. 173-188)

FREUD, Sigmund. (1901-1905). *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/prefeitura-do-rio-faz-censo-religioso-na-guarda-municipal.ghtml>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

GAMA, Elizabeth Castelano. História e Memória do Candomblé no Rio de Janeiro: novas perspectivas de análise. In: *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades– ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades*. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 02 de novembro de 2017.

O GLOBO. Disponível em: <http://blogs.oglobo.globo.com/gente-boa/post/crivella-sanciona-lei-que-coloca-o-dia-do-avivamento-da-rua-azusa-no-calendario-oficial-carioca.html>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

GUATTARI, Felix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3ª. Edição. Editora Brasiliense. São Paulo. 1987

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados- a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu* (5) 1995: pp. 07-41;

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em:

<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadoresminimo/sinteseindicsoais2015/default.shtm>. Acesso em 08 de outubro de 2017

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos Anos de Contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, Dec. 2015 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300641&lng=en&nrm=iso. access on 15 Oct. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>.

GUATTARI, Felix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3ª. Edição. Editora Brasiliense. São Paulo. 1987

JACCOUD, Luciana. *Racismo e República: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil*. In: *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*. Mário Theodoro (org.). 1ª. Edição. Ipea. 2008.

JAGUN, Márcio de. *Ori: a cabeça como divindade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

KASTRUP, Virgínia. *O Funcionamento da Atenção no Trabalho do Cartógrafo*. In: *Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2012. 207p

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. *O Candomblé Bem Explicado (nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 367 p.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. 352p. [1947 – 1ª. ed. norte americana].

LIMA, Fernanda Ratto de. *A Experiência do Cuidado de Si: a clínica entre o cuidado do tempo e o tempo do cuidado*. 2010. 161 f. Orientador: Eduardo Passos. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MERHY, Emerson. O cuidado é um acontecimento e não um ato. In: Merhy, EE, Franco TB. Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde. Textos reunidos. São Paulo: Hucitec, 2014. p. 362. Disponível em: <http://www.uff.br/saudecoletiva/professores/merhy/capitulos-17.pdf> . Acesso em junho de 2017.

MIRANDA, Agenor. Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A Nação Ketu: origens, ritos e crenças. [ilustrações, José Carlos de Ogiy'an]. Rio de Janeiro : Faculdade da Cidade : Topbooks, 1994. 132 p.

MIRANDA, David. Medalha Tiradentes é Entregue À Mãe Beata. Disponível em: <https://davidmirandario.com.br/2017/06/medalha-tiradentes-e-entregue-a-mae-beata-de-iemanja/>. Acesso em: 10 de outubro de 2017.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas Públicas e a Fé Afro-brasileira: uma reflexão sobre as ações de um estado laico. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, Ene./Jun. 2012. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiFtcf0k-LWAhVR15AKHRPFD2UQFggnMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seer.ufrgs.br%2FCienciasSociaiseReligiao%2Farticle%2Fdownload%2F26559%2F20918&usg=AOvVaw07gwQo3denG_xu6rFG4wA. Acesso em: 08 de outubro de 2017.

MOTA, C Santos & TRAD, Leny Alves Bonfim. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. In: Saúde & Sociedade, São Paulo, vol.20. nº 2, Junho de 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902011000200006&lng=en&nrm=iso .Acesso em agosto de 2016.

NASCIMENTO, Maria Lívia do, & Cecilia COIMBRA. "Análise de implicações: desafiando nossas práticas de saber/poder." Geisler ARR, Abrahão AL, Coimbra CMB, organizadores. Subjetividade, violência e direitos humanos: produzindo novos dispositivos na formação em saúde [Internet]. Niterói: EDUFF (2008). Acesso em agosto de 2016.

NOBRE, Carlos. Guia Patrimonial da Pequena África. Rio de Janeiro, RJ. Centro Portal Cultural. 2014.

OXALÁ, Adilson. Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados. Publisher, Pallas, 2006. 186 p.

PASSOS, Eduardo & BARROS, Regina Benevides. A Cartografia como Método de Pesquisa Intervenção. In: Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2012. 207p

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2012. 207p

PAULON, Simone Mainieri. A análise de implicação com ferramenta na pesquisa-intervenção. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre , v. 17, n. 3, p. 18-25, Dec. 2005 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-7182200500030003&lng=en&nrm=iso. Acesso em 24 de julho de 2016.

POZZANA, Laura. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro , v. 25, n. 2, p. 323-338, Aug. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922013000200007&lng=en&nrm=iso . Acesso em 30 de julho de 2016.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 4, n. 8, p. 151-167, June 1998. Acesso em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831998000100151&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 de Agosto de 2016.

RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. In: *Caderno CRH*, Salvador, vol.24. nº61, Abril .2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em agosto de 2014.

RIO DE JANEIRO. Decreto nº 43219 de 26 de maio de 2017. Institui o Sistema "Rio Ainda Mais Fácil Eventos - RIAMFE" simplifica os procedimentos relativos à autorização e à realização de eventos e produções de conteúdo audiovisual em áreas públicas e particulares no Município do Rio de Janeiro, e dá outras providências.

Legislação Municipal do Rio de Janeiro-RJ. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2017/4321/43219/decreto-n-43219-2017-institui-o-sistema-rio-ainda-mais-facil-eventos-riamfe-simplifica-os-procedimentos-relativos-a-autorizacao-e-a-realizacao-de-eventos-e-producoes-de-conteudo-audiovisual-em-areas-publicas-e-particulares-no-municipio-do-rio-de-janeiro-e-da-outras-providencias>. Acesso em 20 de setembro de 2017.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde & SOUZA, Vera Lúcia B. de. 1987. A Análise institucional e a profissionalização do psicólogo. In: SAIDON, O.; KAMKHAGI, V. (Orgs.). Análise Institucional no Brasil – favela, hospício, escola, Funabem. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Disponível in: <http://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em março de 2017.

ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental – transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina/Editora UFRGS, 1989

ROLNIK, Suely. Políticas da Híbridação: evitando falsos problemas. In: Cadernos de Subjetividade. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2010.

ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. A cartografia e a relação pesquisa e vida. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 166-173, maio/ago. 2009. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&ret=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiZsNXDxvPWAhXRI5AKHVpYAp8QFggnMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ufrgs.br%2Fseerpsicsoc%2Fojs%2Finclude%2Fgetdoc.php%3Fid%3D2408%26article%3D627%26mode%3Dpdf&usg=AOvVaw0Evovd5B2MoJ_jWbduGR Tg. Acesso em maio de 2017.

RAUTER, Cristina. Clínica e violência: construções e problematizações para uma clínica do contemporâneo. In: TEDESCO, Silvia e NASCIMENTO, Maria Livia. Ética e Subjetividade: novos impasses no contemporâneo. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.

RUFINO, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação, Junho/2015. Disponível em: http://www.academia.edu/17491602/Exu_e_a_Pedagogia_das_Encruzilhadas_Sobre_conhecimentos_educ%C3%A7%C3%B5es_e_p%C3%B3s-colonialismo. Acesso em 15 de outubro de 2017.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Relatório final do estágio pós-doutoral do Projeto Subjetividade, Espiritualidade e Práticas de Cuidado nas Religiões de Matriz Africana. PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016, 129 p.

SIMAS, Luiz Antonio. Pedrinhas Miudinhas: Ensaios Ruas, Aldeias e Terreiros. Rio de Janeiro, Mórula, 2013.

SPIVACK, Gayatri Chakravorty. Pode O Subalterno Falar? Tradução: Sandra Regina Almeida e Marcos Pereira Feitosa. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010. 133p.

SANTOS, Juana Elbein. Os *Nagô* e a morte: Padê, asese e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. São Paulo, 2012. 160f. Disponível em: file:///C:/Users/PC/Downloads/schucman_corrigida.pdf. Acesso em junho de 2017.

SILVA, José Marmo. SAÚDE SEM RACISMO – Projeto Caravana do Axé. Projeto de comunicação da Política Nacional de Humanização. Disponível em: http://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/caravana_do_axe.docx. Acesso em 22 de agosto de 2016.

SILVA, Jakson Silva da; PEIXOTO, Rodrigo Corrêa Diniz. Gentrificação e resistência popular nas feiras e portos públicos da Estrada Nova em Belém (PA). Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum., Belém, v. 10, n. 3, p. 681-697, Dec. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222015000300681&lng=en&nrm=iso. Acesso em 16 de julho de 2016.

SOUZA, Wallace Ferreira de, SOUSA, Maria do Socorro & LIMA, Marileuza Fernandes de. Um Corpo que Fala: a percepção de saúde/doença nas religiões afro-brasileiras. 34º. Encontro Anual da ANPOCS. Disponível in: <http://anpocs.org/index.php/encontros/papers/34-encontro-anual-da-anpocs/st-8/st05-7/1368-um-corpo-que-fala-a-percepcao-da-saude-doenca-nas-religoes-afro-brasileiras/file>. Acesso em 23 de agosto de 2017.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga. 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. Lendas Africanas dos Orixás. 4ª. Edição. Salvador: Corrupio Edições e Promoções Culturais Ltda. 1997.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. [Saude soc., São Paulo , v. 25, n. 3, p. 535-549, Sept. 2016 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902016000300535&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902016000300535&lng=en&nrm=iso). Access em 22 de outubro de 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-129020162610>.

YEMOJA, Mãe Beata de. Tradição e Religiosidade. In: O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe. Organização: Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White. Tradução: Maisa Mendonça, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Pallas/Criolla, 2006.

YEMOJA, Mãe Beata de. Mini Biografia Mãe Beata de Iemanjá. Disponível em: <http://www.ileomiojuaro.com.br/>. Acesso em 10 de outubro de 2017.

ZOBOLI, Emília. A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. In: Revista da Escola de Enfermagem da USP. São Paulo, vol.38 .nº1, Março. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342004000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em Agosto de 2014.

GLOSSÁRIO:

Abian – Primeiro degrau na organização do Candomblé. Aquele que já frequenta o terreiro, porém ainda não passou pelos ritos iniciáticos.

Abô- Preparado de ervas maceradas utilizado como banho.

Adjá- Instrumento de som agudo que se assemelha a um sino utilizado para promover a entrada no estado de transe e guiar o Orixá em Terra.

Agué- Vodum do Candomblé Jeje, caçador que é comparado a Oxóssi do Candomblé Ketu.

Arolê- Saudação ao Orixá Oxóssi.

Atim- Pó sagrado utilizado para fins de proteção corporal e de ligação com o sagrado nas aberturas realizadas no corpo do noviço.

Aye- Terra. Mundo habitado pelos humanos.

Ayra- Orixá ligado a Xangô e a Oxalá.

Axé- O termo possui diversos significados no meio do Candomblé. Pode referir-se à energia circulante no espaço religioso e a certas partes dos animais imolados, que são oferecidas aos Orixás e ao espaço físico do terreiro.

Axexê- Ritos fúnebres.

Axogum- Ogan responsável pela imolação dos animais.

Awre- Saudação utilizada na Casa de Mãe Beata.

Babá- Abreviação de Babalorixá.

Babá Egbe- Alto cargo no modo de organização dos Candomblés.

Babalorixá- Sinônimo de pai de santo, sacerdote.

Bori- Ato ritual de dar comida à cabeça.

Calçolão- Calça confeccionada em algodão, geralmente branco, de modelagem larga e cordão na cintura, Utilizada embaixo da saia por mulheres e como calça, pelos homens.

Delogum- Conjunto de fios de conta utilizados pelos yaôs.

Dobalé- Reverência aos sacerdotes e sacerdotisas e aos orixás, praticado por filhos e filhas de Orixás masculinos. Consiste em colocar a cabeça no chão, e deitar-se de barriga para baixo, com os braços estendidos na lateral do corpo.

Ebômes- Aqueles e aquelas que completaram a obrigação de sete anos, atingindo assim a maioridade espiritual.

Efum- Pó branco de origem calcária, ou oriunda de ossos animais. Tinta ritual utilizada, dentre outros, no processo de iniciação para pintar o corpo do yaô.

Ekede- Cargo feminino de alta importância no modo de organização dos Candomblés, reservado às mulheres que não entram em transe e possuem a função de cuidar dos Orixás e daqueles que entram em transe.

Eketé- Espécie de boina utilizada pelos homens.

Elegum- aquele ou aquela que entra em transe de Orixá.

Exu- Orixá responsável pelo movimento, pelas trocas, pela energia vital.

Ibá- Recipientes em louça, barro ou madeira utilizados como assentamentos, que abrigam a pedra responsável pela ligação de casa iniciado com seu Orixá.

Icá- Reverência a sacerdotes, sacerdotisas ou Orixás, praticada por aqueles e aquelas filhos e filhas de Orixás femininos. Consiste em ajoelhar-se, colocar a cabeça no chão, girar o corpo para direita e para a esquerda.

Ilê- Abreviação de Ilê Axé, que significa casa de santo. Ilê vem do ioruba e pode ser traduzido como casa.

Ilê Axé- Casa de santo, terreiro.

Ilê Axé Omiojuaro- A casa de santo de Mãe Beata de Iyemoja.

Ipadê- Ritual que saúda a ancestralidade do terreiro, as Grandes Mães Ancestrais e Exu. Realizado sempre que há imolação de um animal de quatro patas.

Iroko- Refere-se ao Orixá ou à árvore sagrada de mesmo nome.

Itans- Contos sagrados sobre a passagem dos Orixás na Terra.

Iya- Abreviatura de Yalorixá.

Iyabassé- Sacerdotisa responsável pela cozinha e pela comida.

Iya kekerê- Mãe Pequena. Segunda sacerdotisa no modo de organização dos Candomblés.

Jeje- Candomblé de origem daomeana.

Jincá- Saudação dos Orixás. Consiste em inclinar os ombros trêmulos.

Keto- Candomblé de origem ioruba.

Laroye- Saudação a Exu.

Mariô- Folha que cobre os portões das casas de Candomblé.

Mokan- Cordão trançado de palha da costa, com duas vassourinhas, utilizado pelos yaôs.

Motumbá- Cumprimento comum nas casas de Candomblé Ketu.

Obaluaye- Orixá dono da Terra.

Oboró- Orixás masculinos.

Odu- Caminho espiritual a ser seguido.

Ogan- Alto cargo destinado a homens que não entram em transe. São eles os responsáveis pelo toque dos atabaques.

Ogum- Orixá ligado ao ferro, às estradas e à guerra.

Ogunhê- Saudação a Ogum.

Okê Arô- Saudação à Oxóssi.

Olokê- Orixá patrono da Nação de Efon.

Olorum- Deus Supremo.

Ori- A cabeça. É uma divindade com culto próprio.

Oriki- Conto sagrado.

Orixás- Divindades iorubas.

Orô- Ritual.

Orun- Mundo habitado pelos Orixás, que foi separado da Terra (Aye) por Oxalá.

Ossain- Orixá responsável pelas folhas, e suas propriedades mágicas.

Oyo- Reino do território ioruba governado pelo Orixá Xangô.

Oyá- Orixá das tempestades. Responsável por conduzir os mortos ao Orun.

Oxalá- Orixá da Criação, Senhor do Branco.

Oxóssi- Orixá caçador. Responsável pela fartura.

Padê- Rito em reverência a Exu. Consiste em colocar uma quartinha de água e uma comida votiva de mesmo nome, preparada à base de farinha de mandioca e dendê. Os ogans entoam cantigas, cantadas pelo sacerdote e respondidas por toda a comunidade. O Padê acontece sempre antes das grandes festas públicas, e tem como objetivo pedir a proteção de Exu.

Quelê- Cordão confeccionado por missangas, rente ao pescoço utilizado pelos yaôs durante o resguardo necessário que sucede os ritos iniciáticos. Também é utilizado como sinônimo ao período de resguardo.

Roupas de ração- Roupas utilizadas pela comunidade de terreiro durante as funções. Para as mulheres consistem em: saia rodada, calçolão (uma calça larga de cadarço), camisu (camisa de crioula), pano da costa (um pano utilizado acima do peito, que cobre o ventre) e ojá (pano de cabeça, uma espécie de turbante) para mulheres. E calça e camisa para os homens.

Rum- O atabaque maior que dita o ritmo aos outros dois. Também é sinônimo para a dança dos Orixás.

Sabagí- Corredor interno do barracão, onde os visitantes não circulam, e para onde são levados os Orixás.

Vodum- Divindade de origem daomeana.

Xangô- Orixá do Trovão e do fogo, responsável pela justiça.

Xirê- Roda formada pelas filhas de santo, que dançam ao som dos atabaques, que entoam cantigas em homenagem a cada um dos Orixás, que precede o transe, nas festas públicas.

Yabas- Orixás femininos.

Yalorixá- Sacerdotisa. Mãe de Santo.

Yaô- Iniciado que ainda não completou a obrigação de sete anos.

Yemanjá- Orixá que rege as águas salgadas no Brasil.

FOTOS:



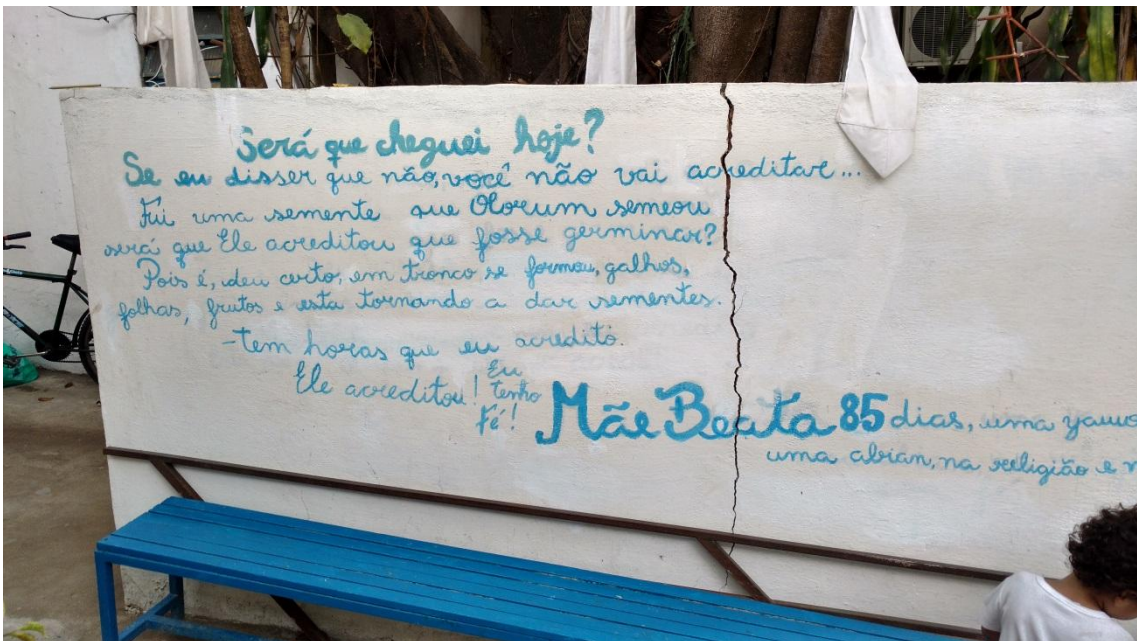
Cozinha



Árvore Sagrada



Mãe Beata



Muro com mensagem de Mãe Beata



Entrada do Barracão