



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

LARA ROSA MEIRELLES BARROS

**ENTRE IÁ E BABÁ: EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NO CULTO DE
BABÁ EGUM**

Salvador
2020

LARA ROSA MEIRELLES BARROS

**ENTRE IÁ E BABÁ: EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NO CULTO DE
BABÁ EGUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestra em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello

Salvador
2020

LARA ROSA MEIRELLES BARROS

**ENTRE IÁ E BABÁ: EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NO CULTO DE
BABÁ EGUM**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências humanas, Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 1º de outubro de 2020.

Banca examinadora

Marcelo Moura Mello – Orientador _____
Doutor em Antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

Clara Mariani Flaksman _____
Doutora em Antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Martina Ahlert _____
Doutora em Antropologia social pela Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil.
Universidade Federal do Maranhão

Barros, Lara Rosa Meirelles
B277 Entre Iá e Babá: experiências de mulheres no culto de Babá Egum. / Lara Rosa
Meirelles Barros. – 2020.
205 f.: il.

Orientador: Profo. Dro. Marcelo Moura Mello
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Salvador, 2020.

1. Cultos afro-brasileiros. 2. Mulheres e religião. 3. Religião e cultura. 4. Gênero.
I. Mello, Marcelo Moura. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.4

Para as mulheres e espíritos do culto de Babá Egum da
Ilha de Itaparica sobre quem este trabalho trata

&

Para Norma Meirelles e Antônio Correia, *in memoriam*,
meus avôs, celebremos os bons encontros e suas potências

AGRADECIMENTOS

Às mulheres e aos homens do Culto de Babá Egum, cujas batalhas incessantes por vida digna, alegria e espiritualidade são inspiradoras. Agradeço, especialmente, às interlocutoras e aos terreiros Obaladê, Omonilê e Iliquiobe, que aceitaram compartilhar desta pesquisa. A Beatriz que abriu novos caminhos para realização do trabalho e a Norma pelo acolhimento.

Aos Orixás e Espíritos, a minha reverência e respeito.

Ao professor Marcelo pelo apoio e confiança.

A minha mãe, Gal, pelo amor aos livros e a pela revisão linguística deste trabalho. Ao meu irmão Thales e ao meu padrasto, Igor, pelas presenças em minha vida. As minhas irmãs Clara e Flávia e minha sobrinha Flora. A toda a família Bezerra e Nunes.

A Pai Julio e à comunidade do Axeloιά pelo acolhimento e por instigarem com suas histórias esta pesquisa.

Às amigas Lis Marques e Renata Cardoso, agradeço as muitas horas de escuta e desabafos compartilhados e por serem forças impulsionadoras neste mestrado. À turma de Antropoceno pelas reflexões estimulantes e ambiente acolhedor, sobretudo a Marília e José. A Denise pela leitura e compartilhamento afetivo entre nossos trabalhos.

Aos amigos queridos, especialmente a Jéssica e Manu por sempre estarem por perto. Liliane, obrigada por tanta sensibilidade e cuidado. A Henrique por ter compartilhado as primeiras fagulhas destas ideias e pelas histórias que também inspiraram o início da pesquisa.

Verena, psicóloga que me acompanhou neste percurso, obrigada.

À professora Íris Gomes pelos ensinamentos.

Às professoras Lygia Viégas, Elaine Oliveira e ao professor Hélio Messeder pelos inúmeros aprendizados de “delicadeza”. À Especialização em Educação, Pobreza e Desigualdade social, pelo sopro de coragem na minha vida universitária.

À banca avaliadora composta pelas professoras Dr^a. Clara Flaksman e Dr^a. Martina Ahlert, agradeço pela disponibilidade e contribuições. De maneira especial, ao professor Dr^o Thiago Mota pela participação na banca de qualificação.

Ao programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA, que acolheu o projeto de pesquisa e à Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia, que permitiu — por meio da bolsa acadêmica — sua execução.

CONVENÇÕES

O termo Egum apresenta diversas variações gráficas na bibliografia especializada: Égún, Égun, Egum, Egun. Nesse texto, optei por utilizar a grafia egum, sendo o plural ‘babá eguns’, usado em letras minúsculas. Os termos em iorubá são utilizados de maneira abasileirada e de acordo com a pronúncia corriqueira observada em campo. Nomes de orixás e entidades estão em minúsculo quando se referem à categoria, quando específicos, aparecem em maiúsculo.

O uso do termo ‘culto de babá egum’ não busca descaracterizar a religião em termos jurídicos. São assim usados como sinônimos, tendo em conta que interlocutoras fazem essa associação pela recusa (e alerta) em tomar a categoria culto em seu sentido diminuto, menor que uma religião (cf. ASAD, 2010; STEIL; TONIOL, 2013). Finalmente, outras categorias nativas são relevantes e coincidem em sentido como ‘candomblé de babá’ e ‘seita’.

Candomblé é usado como sinônimo do que se costuma considerar, no senso comum, a Nação Ketu e, nos estudos da área, considerado Jejê-nagô com registro de influência Bantu e indígena (BRAGA, 1992).

Assim, ao longo desta dissertação, expressões nativas são marcadas com aspas duplas na primeira ocorrência; usa-se tal recurso também nas citações de trechos de falas das interlocutoras. Enquanto palavras aspeadas de modo singular, ex. ‘sangue’, são ferramenta para termos emprestados de outros contextos e debatidos na dissertação ou ainda em termos corriqueiros na dissertação que estejam sendo grafados. Termos estrangeiros estão grafados em itálico. As palavras em iorubá e termos nativos que careçam de maior explicação semântica serão apresentados no glossário (p. 199). A primeira vez que um termo aparece no texto é ressaltado com sublinhado e aspas duplas.

O uso de ‘ *** ’ indica ruptura entre um relato etnográfico e início de outros estilos textuais.

Por fim, a normalização seguiu o Manual de estilo acadêmico da Universidade Federal da Bahia (UFBA) (LUBISCO; VIEIRA, 2019), tendo como exceção a ordem de referência de mais de um autor que seguiu a data de publicação da mais antiga para a mais recente, por ser essa uma convenção acadêmica.

BARROS, Lara Rosa Meirelles. **Entre Iá e Babá: experiências de mulheres no Culto de Babá Egum**. Orientador: Marcelo Moura Mello. 2020. 205 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMO

O culto de Babá Egum é uma religião afro-brasileira na qual se cultuam, majoritariamente, ancestrais falecidos de homens que, sacerdotes em vida, transformaram-se em babá egum após a morte. Nessa religião, em que homens detêm prerrogativas exclusivas, as mulheres participam de diversas atividades dos terreiros e de rituais, atuam na organização das casas e, eventualmente, ocupam “postos”, sendo gênero marcador fundamental na conformação do culto. Com base em pesquisa de campo em três terreiros localizados no município de Itaparica, Bahia, descrevo o dia-a-dia e organização das casas, bem como as “festas” e “obrigações”. Em paralelo, são abordadas trajetórias individuais de interlocutoras, que estão profundamente imbricadas com as casas e os espíritos. Os vínculos entre as praticantes e os entes espirituais podem ser individuais ou familiares, consanguíneos ou não, envolvendo questões de saúde, revelações, alianças e rupturas. Mulheres, espíritos e terreiros estão imersos em circuitos de cuidado recíproco que fomentam múltiplas relações.

Palavras chave: Babá Egum. Mulheres. Cuidado. Relacionalidade.

BARROS, Lara Rosa Meirelles. **Between Iá and Babá: women experience in the Babá Egum Cult.** Thesis advisor: Marcelo Moura Mello. 2020. 205 f. Dissertation (Master in Anthropology) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ABSTRACT

The Cult of *Babá Egum* is an Afro-Brazilian religion in which are mostly worshipped the deceased ancestors of men who were priests in life, and became *Babá Egum* after death. In this religion, in which men have exclusive prerogatives, women participate in various activities of the “*terreiros*” and rituals, work in the organization of houses and, eventually, occupy “positions”, the gender being a fundamental marker in shaping the cult. Based on field research in three “*terreiros*” located in the city of Itaparica, Bahia, I describe the day-to-day and organization of the houses, as well as the “parties” and “obligations”. In parallel, individual trajectories of interlocutors are approached, who are deeply intertwined with houses and spirits. The bonds between practitioners and spiritual beings can be individual or based on family relationships, consanguineous or not, involving health issues, revelations, alliances and ruptures. Women, spirits and “*terreiros*” are immersed in circuits of mutual care that foster multiple relationships.

Keywords: Babá Egum. Women. Care. Relatedness.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Babá Aboulá em mural de Carybé	15
Figura 2	“Roupa” de aparaká em exposição cultural	18
Figura 3	Barracão do Omonilê	71
Figura 4	Desenho do Ilê Babá Omo N’ilê.....	73
Figura 5	Tratando ori	76
Figura 6	Menina tocando “Gan”	80
Figura 7	Desenho do Terreiro Iliquiobe	88
Figura 8	Mulher tratando bicho de pena na área externa do Iliquiobe	93
Figura 9	Nome de posto em camisa de mulher	95
Figura 10	Desenho do lado das mulheres no barracão do Iliquiobe	98
Figura 11	Cozinhando em festa do Iliquiobe	99
Figura 12	Desenho do Terreiro Obaladê	102
Figura 13	Ossés para Babá Egum	103
Figura 14	Cartelas de bingo para arrecadação de fundos	108
Figura 15	“Lembrancinhas” de festas de Babá Egum	112
Figura 16	Escultura de Mãe Beatriz	140
Figura 17	Oferendas para Babá Egum	154

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.2 APRESENTAÇÃO	14
1.3 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO E APRIMORAMENTO DAS QUESTÕES	20
1.4 REFLEXÕES METODOLÓGICAS: INSERÇÃO EM CAMPO, DESAFIOS E CAMINHOS DE PESQUISA	26
1.4.1 Breve considerações sobre pesquisa com espíritos	30
1.4.2 Observação Participante, narrativas e enredamentos	30
1.4.3 Análise do material coletado e escrita	34
1.5 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	36
2 DIÁLOGOS TEÓRICOS	37
2.1 REVISITANDO A PARTICIPAÇÃO	38
2.1 “PARTICIPAÇÃO”, “PESSOA” E “FAZIMENTOS” NOS ESTUDOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	40
2.2. “DESAZER”, “FAZER” E TRANSFORMAR	43
2.3 RELAÇÕES E PARENTESCO	46
2.3.1 Enredos, histórias, agência, cuidado e habilidades	51
2.4 OBIRIN, FILHAS DA CASA, MULHERES E GÊNERO	56
2.4.1 Breve revisão: “Mulheres” e gênero nos estudos das religiões afro-brasileiras	57
2.4.2 Aproximações da antropologia ao debate de gênero	61
2.4.3 Corpos, práticas e articulação	64
3 VIVENDO COM OS ANCESTRAIS: EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES NOS TERREIROS	68
3.1 OMONILÊ – A FESTA	71
3.1.1 O “mutirão”	72
3.1.2 A “matança”	74
3.1.3 Dias de “festa”	77
<i>3.1.3.1 Domingo de festa</i>	<i>81</i>
<i>3.1.3.2 Dia de Itá</i>	<i>84</i>
3.2 ILIQUIOBE	87
3.2.1 O olhar primeiro: em meio ao perfume e a dança	87
3.2.2 Axexê: o “último favor”	91
3.3 OBALADÊ	101
3.3.1 O Reencontro e a “herança”	102
3.3.2 Aku	107
3.3.3 A Festa de “Iansã de vovô”	111
3.4 ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS NOS TERREIROS	115
4 TECENDO NARRATIVAS	138
4.1 BEATRIZ	140
4.1.1 “Salvamento”	141
4.2 EDNA	144
4.2.1 Do sonho à ruptura	145
4.2.2 Revelação e partos	146
4.3 PALOMA	148

4.3.1 Do pé à barriga	149
4.4 NORMA	151
4.4.1 Transformações	151
4.5 JAMILE NOBRE.....	153
4.5.1 Oferenda.....	153
4.6 MARIA	156
4.6.1 Babá parteiro	156
4.6.2 A cura	158
4.7 RAQUEL	158
4.7.1 Vida “sofrida”, morte divina	159
4.8 DÉBORA.....	161
4.8.1 Os legados ancestrais e as fraturas do presente.....	161
4.9 GABRIELA	163
4.9.1 Revelação e tessituras.....	163
4.10 DESFIAMENTOS	165
5 ALINHAVOS.....	181
REFERÊNCIAS	187
GLOSSÁRIO	199

1 INTRODUÇÃO

Era início de noite em meados de dezembro de 2015, eu e minha irmã mais velha havíamos sido chamadas pelo pai de santo a um local no fundo do terreiro Axeloiá. A escuridão dificultava a nítida percepção sobre onde estávamos: apenas se via a presença de um corredor delimitado por muro cercado de árvores e arbustos em seu entorno. O corredor formava um caminho estreito, que dava ao final de alguns metros de chão de terra levemente em declive em uma casinha de alvenaria de porta fechada. Nós estávamos prostradas em seu início quando Pai Júlio chegou perguntando o nome de nosso pai biológico e, em seguida, descendo até a casa. Ficamos para trás com um “ebomi” do terreiro que nos avisou o impedimento de seguirmos o pai de santo, inclusive, para melhor esclarecer até onde chegava nosso limite, pegou um pequeno graveto do chão e riscou uma linha no terreno arenoso: não podíamos ultrapassá-la.

Após a demarcação, o ebomi nos deixa ali e segue até a casinha. Ele retorna em pouco tempo com um galo seguro pelas asas e, então, nos solicita que deixemos os braços abertos ao lado da cintura. Rapidamente, passa a ave por toda a extensão dos nossos corpos, resvalando o bico e as penas sobre nossas peles, que são levemente arranhadas pela rapidez dos gestos. De pronto, retorna ao corredor, enquanto aguardamos, em silêncio, até que o ebomi e o pai de santo voltam e avisam que a oferenda fora realizada. Tratava-se de um galo dado na ocasião da morte de nosso pai para que não fôssemos afetadas pelo falecimento. Fomos instruídas a tomar “banho de folha” no terreiro, o que nos levaria, poucas horas depois, a um sono profundo.

Um relevante ponto de partida que marcou a escolha do tema de pesquisa foi a minha circulação em um terreiro de “candomblé” na cidade de Salvador, o Axeloiá. A formação desse terreiro foi alicerçada na trajetória do “babalorixá” Julio Braga, seu fundador, cujas experiências religiosas na Ilha de Itaparica¹ ocorreram, junto a lideranças da localidade, onde também conviveu em casas de babá egum como iniciado e antropólogo.

A convivência nesse candomblé — onde me iniciei em 2018 — junto ao pai de santo e as iniciadas na casa — muitas praticantes do culto de babá egum na Ilha² — aguçou minha percepção sobre a temática. Dentre outras oportunidades, proporcionou que pudesse

¹ A Ilha de Itaparica é uma porção insular dividida por dois municípios: Itaparica e Vera Cruz. Localiza-se a 15 km de Salvador, sendo acessível da capital por travessia marítima. A formação histórica remete à presença de indígenas da etnia Tupinambá na região, em grande parte dizimada pela violência colonial e disseminação de doenças (OSÓRIO, 1979; PARAÍSO, 2011).

² Termo nativo para se referir à Ilha de Itaparica.

presenciar o presente das águas realizado anualmente aos 2 de fevereiro pelo “Ilê Omo Agboulá”, no distrito de “Ponta de Areia”, consagrado terreiro de culto aos ancestrais. Conectei a minha formação em andamento em Ciências Sociais com o universo das religiões afro-brasileiras pela primeira vez em 2017, com a realização de um exercício etnográfico na referida festividade. Tal fato se desdobrou na minha participação no grupo de estudos do prof. Dr. Marcelo Moura Mello, quem, à época, discutia os entrelaçamentos das entidades espirituais com os humanos.

A síntese desses caminhamentos pessoais me levou ao mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA em 2018, com o objetivo de estudar a participação de mulheres na religiosidade ancestral. O escopo inicial da pesquisa se voltava para a participação feminina no ciclo de festas das águas do Ilê Omo Agboulá, importante festividade pública de um terreiro de culto aos ancestrais, ocorrida com a presença relevante de mulheres em locais públicos. Após o início do mestrado, devido à aproximação do campo e defrontamento com dificuldades de acesso³ nas primeiras incursões, paulatinamente, a proposta inicial foi se transformando. De tal modo, o recorte dessa pesquisa voltou-se para compreender relações entre mulheres praticantes do culto de babá egum e espíritos ancestrais em terreiros da Ilha de Itaparica, explorando-lhes as experiências nas casas, as narrativas vivências, bem como as limitações de gênero na religião.

1.2 APRESENTAÇÃO

O culto aos babá eguns é caracterizado pela invocação de espíritos ancestrais masculinos que, por meio de rituais, podem se materializar em roupas sagradas, os “axós”. Essa vestimenta compõe a indumentária por meio da qual espíritos, ligados a uma comunidade, manifestam-se através da dança, do canto e da fala (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017). O culto aos ancestrais envolve adoração e cuidado ritualístico aos espíritos dos mortos da comunidade. Por meio da ligação ritual entre o “aiyê” e o “orum”, os babá eguns podem retornar ao plano terreno. A história desta religião remonta às heranças africanas⁴ que, no Brasil, adquiriam novas nuances, permitindo cultuar ancestrais africanos e brasileiros (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992).

³ Abordarei esse ponto ao discutir, de modo mais detido, os desafios da pesquisa.

⁴ É sabida a existência de cultos aos mortos e ancestrais denominado de *egungun* no continente africano no antigo império de Oyó e vinculados à tradição Iorubá (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992). Na atualidade, um exemplo são os festivais *Egungun* realizados em Oyó, como aqueles etnografados por Akande (2019).

Figura 1 – Babá Aboulá em mural de Carybé



Fonte: SILVA (2012, p. 16).

A formação histórica do culto de babá egum remete aos períodos de escravização de africanos e seus descendentes na Bahia⁵, onde o culto teria sido implantado por intermédio de memórias, experiência e artefatos — “fundamentos” — trazidos do continente africano⁶. Os primeiros terreiros foram fundados em meados do século XIX sendo a Ilha de Itaparica o local onde o culto obteve maior propagação e permanência no curso da história (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; CASTELLUCCI JUNIOR, 2018). A história do culto de babá egum é marcada por uma invasão policial violenta ocorrida no terreiro do Ilê Omo Agboulá que apreendeu objetos rituais, prendeu um de seus fundadores, Eduardo Daniel de Paula, e sua

⁵ A escravização de africanos na Ilha de Itaparica é registrada por Ubaldo Osório como tendo início em 1560 (OSÓRIO, 1979). Wellington Castellucci Junior (2011) assinala para a presença massiva de cativos na Ilha exercendo o trabalho forçado em diversas atividades de relevância econômica como em moinhos de cana, casas de farinha, transporte marítimo, pesca de baleia e trabalhos de ganho. Também há registros do envolvimento de negros e pardos do território insular em levantes locais e de comunicação com o recôncavo baiano. Sobre a escravidão e a vida de forros em Itaparica ver também Castellucci Junior (2008). E o trabalho historiográfico que remonta a vida de uma liderança do culto de babá egum da Ilha que vivera parte da sua trajetória como escravizado, Marcos-o-velho (CASTELLUCCI JUNIOR, 2018).

⁶ Em relação aos processos de formação das religiões afro-brasileiras, Nicolau Parés (2018) registra a importância da “síntese criativa” (p. 379) que remonta a processos individuais e/ou coletivos na emergência das religiões de matriz africana existentes no Brasil. Para tanto, as trocas entre indivíduos e grupos dentro do país foram relevantes, assim como o retorno ao continente africano.

companheira, Dona Margarida da Conceição, em 1940 (BRAGA, 1992). Esse fato, somado à especulação imobiliária crescente, teria levado o terreiro a mudanças de localização na própria Ilha em duas ocasiões (BRAGA, 1992; VELAME, 2007).

Atualmente, existem terreiros de babá egum em várias localidades da Ilha, como Ponta de Areia, Barro Branco, Amoreiras, Itaparica e Mar Grande⁷, e em diversas cidades do Brasil, como Brasília, Recife, São Paulo e Aracaju. O reconhecimento do Ilê Omo Agboulá como patrimônio cultural pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2015 e do Ilê Asipá, em Salvador, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) são marcos na recente consideração governamental dos terreiros e do culto.

Os estudos sobre a cosmologia das religiosidades de matriz africana apontam para o compartilhamento de algumas concepções entre distintas vertentes, como no caso do candomblé e de babá egum, ambas identificadas como pertencentes à tradição “nagô”. Juana Elbein dos Santos (1986) ressalta que na “mitologia Iorubá”, e nagô, os eguns são considerados filhos da divindade “iansã”: “[...] Oya é a rainha e a ‘mãe’ dos Égún. Ela é venerada ao lado dos Égún e é quem comanda o mundo dos mortos” (SANTOS, J., 1986, p. 122). As ligações entre “orixás” e eguns se fazem presentes no culto aos ancestrais com a realização, por exemplo, de oferendas no “candomblé de babá” para iansã, “exu”, “ogum”, “onilé”, “ossain” e “iroco” (BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017).

Outro elemento aglutinador das religiosidades afro-brasileiras é a concepção de ‘pessoa’ baseada na noção de divisibilidade dos seres. Em processos complexos de formação sucessivas, seres e pessoas são constituídos por meio de iniciações, obrigações, rituais e etc: “[...] o ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais – o corpo (ara), o Ori, os orixás, o Erê, o Egum, o Exu” (GOLDMAN, 1985, p. 38-39). Como parte da pessoa, o egum vem a ser cultuado em rituais específicos no candomblé e, mais especializadamente, nos cultos aos ancestrais.

No estudo clássico, “Os Nàgo e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égún na Bahia”, Juana Elbein dos Santos (1986) se debruça em uma compilação sobre a morte no candomblé e nos cultos de egum. A autora apresenta extenso material sobre a cosmologia afro-brasileira e rituais ligadas ao morrer, como o axexê, ritual pós-morte. Essa cerimônia, realizada tanto em

⁷ Contabilizei — durante a pesquisa — a existência de 14 casas de culto aos babá eguns na Ilha de Itaparica. Além de haver terreiros de candomblé em Itaparica e em outras localidades do Brasil que realizam oferendas aos ancestrais.

cultos de babá egum quanto nos candomblés, pode ser considerada momento ímpar para processos de feitura e de transformação próprios das religiões de matriz africana. Os procedimentos do rito englobam desatrelar objetos, orixás e de vínculos com o morto, além de promoverem a separação circunstancial entre o mundo dos humanos, aiyê, e o das divindades, orum.

O culto aos eguns conta com a iniciação sacerdotal exclusiva para homens. Para se tornarem sacerdotes, eles passam por dois estágios: primeiro pelo de “amuixã” e, posteriormente, podem se confirmar como “ojés”. Os sacerdotes são responsáveis pela invocação e controle dos espíritos ancestrais⁸ e integram um grupo que, de modo hierárquico, dirige a ritualística do culto. Aos membros masculinos que tenham alcançado a posição de oje, existem outros momentos a serem considerados após o falecimento: o respectivo egum pode renascer como ancestral (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015).

O processo de transformação de um sacerdote falecido em ancestral dura cerca de sete anos. No decorrer deste período, passa por fases necessárias como rituais no velório, e o axexê nos moldes do culto. No decurso destas “obrigações”⁹, o egum do falecido recebe cuidados para que possa chegar ao orum (SANTOS, J., 1986; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017). Realizado o axexê, pode ocorrer — após um período de 3 anos — o ritual denominado de “aku”, por meio do qual o espírito recebe oferendas e rituais para que possa voltar a integrar sua comunidade. Após esta etapa, então poderá ser agraciado com um axó e passar a ser conhecido como “aparaká”. Esta primeira veste é mais simples se comparada a dos babá eguns, sendo composta por um corte de tecido em formato de retângulo ou “quadrado” — esse último termo é usado para se referir a roupa — com duas faces. Por sua geometria, lembra um lençol bem esticado e estendido, no qual o aparaká¹⁰, ao habitá-lo, pode dançar movimentando o pano em várias direções. Ademais, esses espíritos ocasionalmente enviam mensagens aos adeptos por intermédio de outras entidades ou do “jogo de búzios”.

Continuadas as obrigações, o egum pode receber seu axó de babá egum, roupa completa¹¹, também poderá ter a “fala aberta”, por meio do oferecimento de um carneiro.

⁸ Designativo genérico de todos os seres do culto, em qualquer de suas qualidades, seja a de morto, de aparaká, “mandu”, “mandua” ou de babá egum.

⁹ Termo usado para se referir aos rituais de cuidados e transformação pós-morte.

¹⁰ Há ainda outros espíritos identificados como aparakás que, por se apresentarem de forma diferente, eram identificadas com nomes que referenciavam sua forma ou alguma característica de comportamento.

¹¹ Os babá eguns que passaram por obrigação de sete anos e receberam oferendas podem ter roupas mais elaboradas, sendo indumentárias multicoloridas que imprimem forma humanoides aos espíritos compostas pelo

Após o procedimento sacrificial, o babá egum poderá se comunicar e anunciar seu nome, podendo ganhar também uma cantiga que incluía a alcunha.

Figura 2 – “Roupa” de aparaká em exposição cultural



Fonte: CAPUTO (2013, p. 12)

A fala dos ancestrais, segundo Ziegler (1977), ocorre em Iorubá arcaico. Já Braga (1992) considera a língua dos ancestrais como sendo em Iorubá funcional para o contexto religioso. Entre as interlocutoras é entendido como apenas Iorubá, de difícil entendimento para algumas que, mesmo tendo convivido na seita toda a vida, por vezes, não compreendem o som gutural das vozes dos ancestrais. Enquanto outras entendem e se comunicam com destreza.

A vestimenta — por meio da qual o espírito ancestral se materializa para se comunicar com os adeptos do culto — possui cores, desenhos e/ou emblemas que fazem referência aos orixás da pessoa, com os quais o babá também se vinculará. Há cuidados a serem tomados no que tange à aproximação dos ancestrais, para que o axó não toquem os praticantes. Segundo Braga (1992), as roupas dos babás eguns são elemento no qual:

[...] se atribui poder mágico, por excelência, e durante as festas públicas, quando o egum dança no barracão, no espaço sagrado que lhe é reservado ninguém, nem os ojés, deve se aproximar da vestimenta sagrada, muito menos pode tocá-la, sob pena de sofrer eventuais sanções (p. 106-107).

Joanice Conceição (2017) diz que:

“[...] Abala, conjunto de tiras de pano multicores [...]. O Conjunto da vestimenta é profusamente paramentado com espelhos, cauris, guizos e contas. Possui o awon, a peça de rede com a aparência de um rosto, inserido numa espécie de macacão que aparece vagamente sobre o abala” (SANTOS, J., 1986, p. 127). Em campo, as interlocutoras usavam a palavra “tiras” — em referências a pedaços do tecido dos axós que se agitam com a movimentação das entidades. Os termos “redondo” e “quadrado” foram empregados para descrever elementos das roupas e referenciar os espíritos.

No que tange à vestuária do Egum, segundo as concepções dos seus adeptos, sob a roupa está somente a energia do ancestral; esta afirmação conduz para todo o desenrolar da aparição do Babá no meio do seu povo. [...]. [...] nenhum ser humano pode tocá-la sob risco de morte; mas, por outro lado, no momento em que o Babá a balança em direção ao público ou a uma pessoa, ela possui todo axé que, simbolicamente, amenizará problemas, propiciará prosperidade e cura. Entretanto, no momento da aparição de Babá, os Ojés usam o ixã para que a roupa não toque em pessoa alguma; desta maneira, ele controla a morte ali representada pelo egum. Caso a roupa ou mesmo uma das tiras toque uma pessoa, é necessário que se façam vários rituais a fim de purificá-la e assim afastar doenças, atrasos materiais na vida e, sobretudo, evitar a morte (p. 89-90).

Há uma exceção ressaltada na bibliografia que é a presença de um babá egum caboclo, Babá Iaô (BRAGA, 1992; SANT'ANNA SOBRINHO, 2015). Este ancestral, por sua vez, tem a indumentária e suas cantigas relacionadas aos cultos de “caboclos” e é festejado como tal. Uma interlocutora falou-me que Babá Iaô é uma “lenda” dentro dos cultos de egum e é cultuado como caboclo, pois, em vida, a pessoa era “iaô” e adorador dessas entidades. Esse babá egum possui festas próprias em algumas casas e sua aparição costuma encerrar todas as comemorações a outros ancestrais nos terreiros. José Sant’anna Sobrinho (2015) afirma que:

Contam os mais velhos, em uma de suas histórias, que este ancestral, quando em vida, cultuava em sua casa divindades dos caboclos e, por isso, após sua morte, seu *Egúngún* é cultuado com roupas de penachos de caboclos brasileiros e com as cores verde e amarelo. [...] Há um rito em torno do nome desse Egúngún e de sua invocação, pois Yaô é também o nome das noviças nos terreiros lessé Orixá (p. 238, grifo do autor).

Além dos babá eguns e dos aparakás, existem também os mandus e manduas, espíritos que possuem vestimentas que lembram as dos babá eguns, mas não possuem fala e podem ter comportamento inesperado ou perigoso, aproximando-se em demasia das pessoas, podendo “assombrá-las” e trazer — em sua aparição — odores considerados desagradáveis, descritos como “fedor”. Tais espíritos, ocasionalmente, aparecem nos barracões, local de festas públicas dos terreiros, em especial em rituais de aku, axexê e em festejos relacionadas ao dia de finados. Os aparakás, mandus e manduas são considerados “alaruns”, termo traduzido pelas interlocutoras como “espíritos sem luz”.

Nessa religião separam-se atividades, espaços e há marcadas hierarquias entre homens e mulheres. Às mulheres é vedada a iniciação, o que leva à exclusão formal dos “mistérios” rituais do culto e à transformação, após a morte, em babá egum. As experiências e a circulação das mulheres nos terreiros de ancestral estão atreladas às atividades como a cozinha ritual e cotidiana, canto e dança para os orixás e ancestrais. Elas podem receber

postos em uma casa, ocasionalmente relacionados às respectivas atribuições no terreiro. Para as mulheres que recebem posto e passam pelo ritual de “confirmação” — com oferecimento de um carneiro ao babá egum que lhe deu o posto e, eventualmente, de uma cadeira dada ao ancestral ou outorgada a ela na casa —, é considerada a realização de um axexê de 3 dias no terreiro onde se vinculou no curso da vida, após o falecimento. Algumas poucas delas têm seus eguns transformados em manduas, possuem vestimentas mais simples do que as dos babá eguns e não dispõem de fala aberta, ou seja, não falando por si, mas podem enviar recados pelos ancestrais masculinos (CONCEIÇÃO, 2017) e receber oferendas.

Embora as mulheres não sejam iniciadas e lhes sejam interditados os mistérios do culto, assim como o sacerdócio, a participação feminina é uma característica na religião de babá egum. A presença das mulheres no cotidiano e nas festividades dos terreiros tece estreitas relações entre elas e as casas, perpassando, assim, a devoção e aos cuidados com os espíritos ancestrais. Dessa maneira, a pesquisa “Entre Iá e Babá: experiências de mulheres no Culto de Babá Egum” busca compreender relações que envolvem mulheres e espíritos, enfocando o dia a dia e os rituais nos terreiros de babá egum da Ilha de Itaparica, observando o envolvimento nas casas e engajamento nas atividades pelas quais são responsáveis, assim como investigando, por meio da análise das narrativas e histórias de vida dessas mulheres, os entrelaçamentos delas com os espíritos.

1.3 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO E APRIMORAMENTO DAS QUESTÕES

A partir do levantamento bibliográfico, circunscrito a trabalhos em língua portuguesa, feito nas bases Scielo, Portal de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Google Scholar, pelos termos Babá egum, Babá egum e Egungun, foram encontrados uma gama de trabalhos que dialogavam com o recorte da pesquisa¹²: citação ao culto e obras que o identificavam (BASTIDE, 1961); crônicas sobre o culto de babá egum e seus membros em Itaparica (OSÓRIO, 1979); descrições do presente das águas do Agboulá (SANTOS, D., 1966; VELAME, 2008; CONCEIÇÃO, 2014); sociologia da morte, cujo caso etnográfico são cultos de egum (ZIEGLER, 1977); os cultos afro-brasileiros e as concepções cosmológicas nagô (SANTOS, J., 1986); ancestralidade afro-brasileira e a organização social dos terreiros de egum na localidade Ponta de Areia na Ilha (BRAGA, 1992); a arquitetura do Ilê Omo Agboulá (VELAME, 2007; 2008a); fotografias do

¹² Além das citadas abaixo, outras três referências foram identificadas, porém não foram encontradas para análise, quais sejam: “O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns” (SANTOS, J.; SANTOS, D., 1981), “A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, Candomblé e culto de Babá Egum” (SANTOS, A., 2005) e “O Opá ancestral: uma arquitetura de panos” (VELAME, 2008b).

culto (VIANNA, 2008); artigos jornalístico sobre os debates contemporâneos afro-baianos e o legado de lideranças representativas do Ilê Assipá (LUZ, 2008); as indumentárias dos ancestrais (CAPUTO, 2011; 2013); masculinidade, feminilidade e performances de gênero negras (CONCEIÇÃO, 2010; 2011; 2017); bibliografia sobre tradição Iorubá no culto de egum (LIMA, 2013); tradição e mudanças dentro da religião dos ancestrais (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015); ritualísticas de babá egum em um terreiro de Salvador e a trajetória de sua liderança (SANTOS, C., 2016; 2018); tradição e memória no culto aos ancestrais (D’AMATO, 2018; 2019) e um artigo historiográfico sobre um dos fundadores dos terreiros de Itaparica, Marcos-o-velho (CASTELLUCCI JUNIOR, 2018). Além do documentário “*Egungun*” (EGUNGUN, 1982), realizado no terreiro Ilê Omo Agboulá, fruto das pesquisas de Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi); e uma análise do filme de Gilberto Velho (1996).

De maneira geral, os trabalhos apresentam contribuições significativas sobre o culto de babá egum no Brasil. Abarcam temas diversos e se caracterizam pela significativa pesquisa documental e bibliográfica. Atualmente, além desta, há pelos menos duas pesquisas em andamento sobre o culto de egum, com o trabalho de Cassio Oliveira dos Santos, mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA, e Andréa Silva D’Amato, mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Dentre esses trabalhos, destaco a obra de Juana Elbein dos Santos (1986), cujas significativas contribuições acerca da cosmologia nagô perpassam o candomblé e o culto de babá egum, com seus princípios dinâmicos, como o axé, seus “sistemas religiosos” (p. 53) com concepções de mundo como aiyê e orum, mitologias, divindades e práticas ritualísticas como “padê” e axexê. Devido a relevância do trabalho, é ainda na atualidade usado como base nas variadas pesquisas. Essa relevante obra foi criticada em 1977 pelo antropólogo Ordep Serra, que aponta uma variedade de questões sensíveis no estudo da autora, sem com isso deixar de reconhecer seu mérito.

As críticas de Serra (1977) voltam-se para a generalização de aspectos identificados como se fossem fielmente vividos em todas as comunidades identificadas como nagô, criando, assim, um parâmetro de pureza do qual se podia estar mais próximo ou mais afastado. O autor aponta que textos de “Ifá” Iorubano e cantigas afro-brasileiras são tomadas como fielmente correspondente ao que as comunidades estavam se ocupando, por exemplo. A mesma crítica recai sobre conceitos como de aiyê, orum, “Irúmalés” da direita e da esquerda, sendo o que separa os deuses e os ancestrais e o princípio que diferencia o feminino

(Esquerda e coletivo) e masculino (Direita e individualizado) (SERRA, 1977, p. 268). Existem ainda críticas ao fato de Juana Elbein dos Santos (1986) não explicitar abertamente a metodologia de realização do estudo e não pormenorizar suas fontes. Essa última análise está de igual modo presente em trabalhos mais recentes, como dos autores Brumana (2007), que ressalta o trabalho Santos, J. (1986) como pertencendo a uma linhagem de outras obras que tentavam re-africanizar o candomblé; e Marins (2015), que, ao se debruçar sistematicamente na identificação das fontes, reafirma que parte delas não são identificáveis.

Outra obra fundamental foi lançada em 1992, por Julio Braga, “Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum”. O livro é um compilado de ensaios sobre o culto aos eguns do terreiro Aboulá e sobre a comunidade de Ponta de Areia, fruto de pesquisa etnográfica e percurso pessoal em terreiros da Ilha de Itaparica. Apresenta aspectos históricos relevantes sobre a organização social da religião dos ancestrais, bem como sobre as dinâmicas da vida cotidiana dos praticantes.

Mais recentemente, Velame (2007), Conceição (2011) e Sant’anna Sobrinho (2015) se debruçam com densidade sobre os cultos de babá egum. Fábio Velame (2007) expõe, em sua dissertação¹³, um mapeamento da arquitetura do terreiro do Ilê Omo Agboulá, valendo-se de pesquisa de campo, entrevistas e arquivos do processo de tombamento do terreiro. Mostra como a arquitetura da casa é permeada de historicidade própria e por incessantes contatos com a comunidade do entorno, seja nos processos de gentrificação vividos mais fortemente nos momentos de maior especulação imobiliária em Ponta de Areia ou da violência policial que acometeu sobre candomblés, cultos de egum e afro-brasileiros.

José de Sant’anna Sobrinho (2015) mostra em seu trabalho, “Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro”, as mudanças vividas pelo culto ao longo dos anos, mapeando diversas casas da Ilha e também de Salvador. Vale-se da longa trajetória na condição de iniciado no culto de egum para dimensionar amplamente como as mudanças vêm ocorrendo, sem deixar de expor as próprias opiniões acerca das transformações e temas polêmicos, como brigas por sucessão e abertura de novas casas.

Sobre o tema desta pesquisa, a obra “Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: masculinidades, feminilidades e performances negras”, de Joalice Conceição (2017), é a que mais se aproxima da discussão sobre relações entre os ancestrais e as mulheres praticantes do culto aos eguns¹⁴.

¹³A dissertação foi publicada em formato de livro (VELAME, 2019).

¹⁴ As reflexões que se seguem sobre esse trabalho foram inicialmente publicadas em uma resenha (BARROS, 2019).

A pesquisa de Conceição consistiu em investigar práticas mortuárias do culto de babá egum e da irmandade da boa morte (Cachoeira – Bahia), analisando como utilizam elementos de masculinidades e feminilidades dentro dos rituais e no cotidiano. As questões do poder da gestão, das hierarquias dos grupos e também dos segredos que envolvem o ritual e as iniciações são colocadas em destaque, de um lado as mulheres na irmandade e do outro os homens no culto.

O terceiro capítulo do livro trata da construção de masculinidades e feminilidades no culto aos ancestrais, enfatizando a separação de gênero e seus efeitos no dia a dia da comunidade do Bela Vista, local da realização da pesquisa, onde o terreiro Aboulá está instalado. Segundo a autora, a repartição de locais e atribuições de homens e mulheres na casa servem para promover o lugar de mulher e de homem como bares, mercadinhos e portas de casa fora do espaço religioso formal. Os espaços das mulheres são registrados como de “fofoca” e menosprezados nos discursos, ao mesmo tempo em que os dos “homens” são vistos como espaços de temas sérios e de relevância para o andamento do culto de babá egum (CONCEIÇÃO, 2017, p. 198).

Conceição destaca ser no cotidiano que se aprende elementos de masculinidades e feminilidades, principalmente a partir dos ensinamentos das mais velhas para as mais jovens, tanto no culto aos ancestrais quanto na Boa Morte. Às jovens é ensinado a se comportar de maneira subalterna em relação aos homens, uma vez que são solicitadas a atentar ao masculino para traçar sua identidade:

No Bela Vista, mais especificamente no terreiro de Babá Agboulá, as feminilidades são ensinadas desde a mais tenra idade. As meninas são condicionadas a comportamentos rígidos que envolvem posturas diferenciadas perante os homens e demais mulheres; por exemplo, são obrigadas a se sentarem de pernas fechadas, não usarem roupas curtas ou decotadas, a fim de não despertarem desejo sexual masculino, falar baixo, dentre outros comportamentos (CONCEIÇÃO, 2017, p. 189).

Assim como as crianças aprendem e apreendem através das relações com os adultos, as mulheres reproduzem os comportamentos baseando-se na égide masculina; portanto a construção da feminilidade é feita também conforme a ótica que, por vezes, está impregnada de noções e estereótipos masculinos, pois muitas explicações estão nelas fundamentadas. De certo modo, acredita-se que o fato de muitas mulheres não questionarem as atitudes dos homens diz respeito à visão que foi e vem sendo traçada ao longo de anos. Os espaços de feminilidade dentro da comunidade do Bela Vista ou simplesmente Agboulá, bem como na sociedade em geral, naturalizam a dominação masculina e muitas vezes homens e mulheres sofrem revezes dessa dominação (CONCEIÇÃO, 2017, p. 201).

Para Joanice Conceição, os sacerdotes do Ilê Omo Agboulá reproduzem, ainda que não conscientemente, o domínio sobre as mulheres presente na sociedade ocidental mais ampla, já que não há, por parte dos ojés, o reconhecimento espontâneo do grau de envolvimento das mulheres no culto a babá egum. Relegam-lhes papéis subalternos e afirmam que os mitos e a tradição não admitem que se façam mudanças nas dinâmicas no culto, performando, dessa maneira, a masculinidade e assegurando o poder. As mulheres são consideradas, principalmente as “mais velhas”, acomodadas por aceitarem e promoverem a feminilidade subalterna, análise endossada pelo fato delas confirmarem em entrevistas a importância circunscrita que desempenham no culto “[...] ao trato com os orixás” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 204).

Em um exercício comparativo e articulado — já que os grupos estudados são vistos como de base afro-brasileira e exercendo performances negras —, de forma conclusiva Conceição destaca a Boa Morte como uma organização subversiva, já que cuida de rituais mortuários, vistos como prerrogativa masculina, considerando um contexto estrutural das religiões e a morte nagô. Relativamente ao culto de babá egum, mesmo excluindo as mulheres pela negação imposta em acessar os rituais, cede à presença delas, pois o feminino é elemento primordial na cosmogonia nagô, mostrando complementariedade dos gêneros da tradição Iorubá que aqui se reafirmam, sendo assim as mulheres tomadas por uma ambivalência ao passo que são “[...] complementares e subordinadas” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 226). Conceição, nas últimas páginas da referida obra, não deixa de observar que a pesquisa envolvendo gênero, poder e religião aponta para uma complexidade além do previsto.

A obra de Joanice Conceição se debruça sobre aspectos de uma problemática comum às pesquisas analisadas: a divisão entre homens e mulheres no culto de babá egum e a interdição a elas colocada diante de segredos ritualísticos e da iniciação sacerdotal. A ideia de que a exclusividade masculina no sacerdócio da religião e a iniciação ao segredo comum tornaria os sacerdotes, ojés, pertencentes a uma “sociedade secreta masculina” (SANTOS, J., 1986, p. 125) se repete em outros estudos sobre o culto brasileiro (BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017). Braga (1992) ainda afirma que o sacerdócio no culto também aumenta o prestígio na comunidade onde se localiza o terreiro e influencia relações de gênero no âmbito doméstico afirmando que: “[...] um membro iniciado do culto é visto como superior à mulher, ainda que esta seja filha-de-santo” (p. 80).

Conclusivamente, percebeu-se que a bibliografia do tema aponta para uma assimetria no que tange às hierarquias do culto e suas respectivas consequências no âmbito doméstico, ainda que, reconheçam ser a participação de mulheres em babá egum assídua e o

envolvimento delas no cuidado aos babás e orixás na religiosidade ancestral de relevância. Contudo, a ênfase nas hierarquias e exclusões deixou de lado um aprofundamento acerca das concepções locais, inclusive de gênero. Ademais, outras ordens da participação das mulheres foram negligenciadas, assim como suas relações com os espíritos ancestrais.

Na pesquisa de campo, percebeu-se os imbricamentos das mulheres com os espíritos ancestrais cultuados, com participação nos rituais, interesse sobre as histórias envolvendo os espíritos, sobre o repertório sonoro e de performances do culto e narrativas sobre a atuação dos ancestrais nas trajetórias individuais e dos respectivos familiares. Fato que pode ser explicado pelas relações de consanguinidade¹⁵ e ancestralidade, nas quais mulheres e espíritos têm relação de parentesco consanguíneo, mas que também aponta para um comprometimento com a existência e com os cuidados aos espíritos ancestrais. Nos terreiros de egum, os cuidados com os espíritos ancestrais se mostram como prerrogativa de homens e mulheres, apesar das hierarquias e divisões. As mulheres não alçam os locais de liderança do culto, além de não deterem os segredos para invocações dos ancestrais, uma vez que estas se configuram atribuição exclusivamente masculina. Entretanto, as mulheres têm em suas práticas rituais e cotidianas estreitas relações com os espíritos. Integram, assim, o “mundo vivido” do culto de babá egum, que, conforme registra Rabelo (2014), pode ser compreendido como “[...] o mundo que se abre (e que se faz) na experiência prática de viver junto com outros em meio a processos diversos, experiência que implica tornar-se sensível a certas solicitações e capaz de responder a elas” (p. 23).

Desta maneira, a pesquisa pretendeu ampliar discussões no campo da antropologia acerca das inter-relações entre pessoas e entidades dentro do culto de egum, tendo como recorte praticantes mulheres da Ilha de Itaparica. Os estudos clássicos das religiões afro-brasileiras que abordam gênero (FRY, 1982; BIRMAN, 1995; LANDES, 2002) contribuíram substancialmente para entender as estruturas sociais e de poder dentro dos candomblés. Todavia, as relações entre pessoas, notadamente mulheres, e espíritos em contextos de culto de babá egum, como demonstrada anteriormente, ainda são pouco exploradas. Assim sendo, pretende-se compreender relações estabelecidas entre mulheres e babá eguns. Para tanto, toma-se como algumas das questões norteadoras: 1) como, ainda que interdidas de se tornarem sacerdotisas do culto aos ancestrais, as mulheres se relacionam com espíritos ancestrais; 2) como experienciam suas atribuições dentro do culto e se relacionam com as

¹⁵ As relações de parentesco de ‘sangue’ são uma característica relevante dos cultos de babá egum, no qual boa parte dos membros do culto, sejam eles homens ou mulheres, são descendentes de famílias de antigos ojés como a família Daniel de Paula (BRAGA, 1992), esse aspecto será melhor explorando adiante.

práticas de cuidado com as quais estão comprometidas; 3) quais as implicações da desigualdade de gênero, tal como definida pelas mulheres, nas vivências do culto e nas relações estabelecidas com espíritos ancestrais.

1.4 REFLEXÕES METODOLÓGICAS: INSERÇÃO EM CAMPO, DESAFIOS E CAMINHOS DE PESQUISA

Para realizar esta investigação foi utilizada uma abordagem qualitativa de coleta e análise de material. As metodologias de observação participante (MALINOWSKI, 1984; EVANS-PRITCHARD, 2005; BRANDÃO, 2007; GEERTZ, 1978a, 1978b;) e entrevistas semiestruturadas, cujas referências são as narrativas sobre a relação entre humanos e entidades (CARDOSO, 2007; FLAKSMAN, 2014; RABELO, 2014; AHLERT; LIMA, 2019), história de vida (MINTZ, 1984) e história de família (PINA-CABRAL; LIMA, 2005). Tais metodologias foram sendo combinadas com o objetivo de atender às demandas da pesquisa e melhor aproveitar suas potencialidades. As análises foram realizadas partindo de imersão no material de campo, criação de códigos indexadores e diálogo com conceitos teóricos e nativos (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994).

Hammersley e Atkinson (1994) abordam as questões do acesso ao campo de estudo para a pesquisa etnográfica. As reflexões suscitam algumas das dificuldades e situações vivenciadas nesta investigação. Dentro do contexto do culto de egum há, nos estudos, alguns relatos das dificuldades (BRAGA, 1992; VELAME, 2007; CAPUTO, 2011; SANTOS, C., 2016; CONCEIÇÃO, 2017). Em geral, esta questão pode ser correlacionada a uma possível retração das comunidades de culto aos ancestrais para membros externos (BRAGA, 1992).

As adversidades em empreender pesquisas em espaços de terreiro são relatadas em variados estudos, como o clássico “A cidade das mulheres”, de Ruth Landes (2002); mais recentemente, Marcio Goldman (2003) aponta para a especificidade da temporalidade do conhecimento no terreiro, onde fazer e conhecer estão interconectados em um prologado “catar folhas” (p. 455); e também Miriam Rabelo (2014), ao comentar sobre as transformações de sua relação com seus interlocutores e de sua “posição” (p. 20) no terreiro Ilê Axé Key Koysan. Esta última destaca como, ao longo do tempo, adquiriu maior abertura para a pesquisa e novos desafios se apresentaram com a sua iniciação na casa.

Os trabalhos antes referidos exibem características comuns do que pode se mostrar como desafios na realização da pesquisa de campo, mais precisamente em religiões de matriz africana: como a dificuldade de inserção, confronto com a temporalidade particular do conhecer nessas religiões, e a mutabilidade de posições que o pesquisador pode ser convidado

a ocupar. Questões essas se mostraram salientes para serem refletidas no percurso desse estudo.

Diante de uma dificuldade de autorização para realizar pesquisa do terreiro inicialmente pretendido, adotei o que Hammersley e Atkinson (1994) denominam de “Activar redes” (p. 78) que possibilitam facilitar aproximações ou amenizar dificuldades. Busquei acionar pessoas da minha rede de parentesco familiar e religioso no candomblé para tentar possibilidades de inserção em campo. Ao ativar as redes, consegui estabelecer diálogos com interlocutoras no mês de setembro de 2018, quando fiz uma tentativa de entrada em campo. Apesar da receptividade das interlocutoras, deparei-me com dificuldades para participar das atividades na localidade por conta da minha condição religiosa. Havia me iniciado no candomblé em março de 2018 e ainda estava no período de “resguardo” com duração de um ano para que pudesse ‘ver’ um babá egum e participar de festejos aos ancestrais.

Se, por um lado, era uma restrição pessoal, o meu resguardo acabou se revelando, por outro, como fator delicado nas tentativas de aproximação já que, a maior parte das pessoas com quem mantive contato, circulavam em terreiros e em festas de babá egum. Em uma das visitas, em setembro de 2018, busquei ampliar meu contato com outras mulheres da localidade e surgiram questionamentos acerca da minha presença nas proximidades de uma casa de ancestral, antes de que eu cumprisse as devidas restrições. Diante do embaraço e da própria delicadeza que essa condição me impunha, optei por interromper as incursões a campo, aguardando o momento mais apropriado.

Entre março e agosto de 2019 retornei a campo, novamente me valendo de redes pessoais de parentesco religioso. As saídas ocorreram na forma de visitas à Ilha de Itaparica onde mantive hospedagem na casa de Beatriz¹⁶, por dois períodos principais. A primeira etapa ocorreu entre os meses de março e agosto, em festas e convívio doméstico. Nestes períodos somaram-se 53 dias. A segunda etapa, entre setembro e dezembro, computou 42 dias. Ao todo, somados esses períodos e o pré-campo foram 100 dias de campo, ao longo dos anos de 2018 e 2019, com 18 visitas à localidade e uma média de seis dias de permanência em cada. Conheci dez terreiros de babá egum na Ilha de Itaparica e assisti a atividades rituais em 21 ocasiões. A respeito dos terreiros sobre os quais essa pesquisa se debruça mais detidamente,

¹⁶ Os nomes das interlocutoras referidos ao longo desse trabalho são fictícios, a exceção de Jamile Nobre que pediu para ser identificada com nome e sobrenome verídico. Optei por essa identificação em reflexão as questões colocadas por Mariana Tello (2013), sobre as particularidades dos “Contratos éticos” (p. 173) na antropologia. Para a autora pressupostos éticos devem ser tidos como não universalmente aplicáveis e sim como localizados e submetidos a mediações constantes, assim não devendo ocorrer somente no momento de início da pesquisa por meio de prévio consentimento e acordos de pesquisa, mas durante todo o processo de investigação, abarcando a publicação dos dados.

no “Omonilê”, participei de cinco atividades com permanência de 13 dias na casa. No “Obaladê” foram quatro atividades, com dez dias de permanência no terreiro. Já no “Iliquiobe”, foram três ocasiões e nove dias de estada.

Ao passo que minha inserção ocorria próxima a pessoas mais velhas da casa do Axeloιά, eu experimentei uma condição multifacetada: de pesquisadora, “filha pequena”, “irmã de santo”, ‘iaô’, etc. Um fato exemplar das consequências desta questão é que as interlocutoras me apresentavam como ‘parente de santo’ e, só após esse registro, era introduzida como pesquisadora. Foi fundamental esse processo de mediação, no qual fui levada pelas mulheres a pedir autorização a sacerdotes do culto de egum das casas o que possibilitou, ao contrário do que tinha ocorrido na primeira tentativa de contanto com um terreiro, que me fosse autorizada a realização da pesquisa nas três casas: Omonilê, Obaladê e Iliquiobe. As relações de amadrinhamento (WHYTE, 2005) que estabeleci com algumas interlocutoras também facilitaram minha inserção e participação nos espaços e acompanhamento das atividades das mulheres.

No percurso da pesquisa outros desafios surgiram por ocupar essa dupla posição. No início das tentativas de inserção no campo, tentava me manter primeiramente como pesquisadora e apartar a condição de iniciada, porém repetidamente fui interpelada pelas interlocutoras a refletir sobre a dificuldade dessa dissociação: seja pela minha contínua apresentação como parente de santo de alguém, exposição da minha condição de iniciada, requisição que usasse roupas adequadas ao trânsito nos terreiros, como saias de candomblé e itens de proteção; controle dos meus resguardos como o de ‘ver babá’, já citados anteriormente, restrições alimentares, regras de hierarquias do candomblé, comportamentos e conhecimentos rotineiros das religiões afro-brasileiras, como formas de dançar, cantar, fazer tarefas de cozinha, dentre outras práticas. Essa experiência trouxe à tona a reflexão sobre como as mulheres praticantes do candomblé vivenciam o culto de egum, sendo, em alguma medida, as duas religiões concatenadas. Desta maneira, às mulheres pode não ser factível vivê-las em separado.

Uma situação particular adentra mais esses convites: na primeira festa de babá egum que presenciei, Mãe Beatriz e sua filha, Edna, questionavam-me para saber se eu havia gostado de ver os ancestrais dançarem e se havia gostado de um em particular, um babá cultuado pela família. O fato de eu haver afirmado que gostara do ancestral, mesmo sem entender naquele momento o que significava esse ‘gostar’, levou Mãe Beatriz a solicitar, em uma festa pública, que o ancestral cuidasse de mim. Tal fato desencadeou alguns cuidados como oferecimento de velas ao ancestral, recebimento de um recado do babá e a prescrição de

“ebó”. Em alguns momentos, fui nomeada de ‘filha’ desse ancestral e incentivada a fazer-lhe oferendas. Esse exíguo relato é uma amostra dos modos como fui solicitada pelas interlocutoras a quebrar a barreira de espectadora e participar, de forma engajada, no culto aos ancestrais. Também é exemplar de como podem se desencadear relações dentro do culto aos eguns, no qual é comum que as meninas e mulheres tenham um babá egum a quem fazem oferendas e com quem mantêm uma relação de mais proximidade, como pude melhor observar com o convívio em campo.

Em certa medida, vivenciei a inserção, e todo o campo, confrontada por esse limiães, controles e convites, semelhante ao que Janet Carsten relata no primeiro trabalho realizado na Malásia, quando sua aceitação foi tão acolhedora e, ao mesmo tempo controlada, que, conseqüentemente, Carsten tinha dificuldade de transitar como pesquisadora (CARSTEN, 2014b). Cabe ressaltar que salientar essas dificuldades é uma maneira de expor o emaranhado no qual emergiu a produção dessa dissertação, assim como suas limitações e seu caráter de parcialidade, no sentido apresentado por Donna Haraway (1995). Ainda que compartilhasse elementos de base religiosa com as interlocutoras e que tivesse sido acolhida por elas, sendo convidada a integrar o culto como praticante afetada (FAVRET-SAADA, 2005), estava presente a diferença — geralmente eu era vista como uma mulher, branca, jovem, abastada e não-nativa¹⁷ — e a alteridade.

Uma das conseqüências de vivenciar a pesquisa nessa trama entre pesquisadora e praticante de religiões afro-brasileiras foi que — por vezes — não era de bom tom contar com as perguntas ingênuas ou excessivas, o que levou a observação participante em espaços domésticos e do terreiro a ser mais profícua do que entrevistas, por exemplo. Soma-se a isso o intenso cuidado das mulheres em falar sobre babá egum, algo também observado pelos pesquisadores Cássio Santos (2016) e Stela Guedes Caputo (2010; 2011) em entrevistas a ojes, nas quais houve certa resistência em falar dos ancestrais, fato atribuído por ambos aos segredos que envolvem o culto. Esse é um ponto relevante salientado pelos autores, acrescento a essa análise que existe também a dimensão da presença dos espíritos em geral e dos babá eguns em todos os espaços da vida das pessoas. Deste modo, falar sem cuidado desses entes pode implicar em conseqüências nem sempre agradáveis, como aparições inesperadas, sonhos com os ancestrais, visões deles em âmbito doméstico, além de sua convocação em festas públicas para que explique o que falou. Ao se citar o nome de um

¹⁷ O termo nativo é utilizado pelas pessoas que residem na Ilha de Itaparica e ali nasceram para se definirem e aos outros. Como formalmente nasci na Ilha e lá residi na primeira infância, poderia compartilhar com a maior parte das interlocutoras essa característica. Porém, somente em pouquíssimos momentos esse foi um elemento relevante para elas.

ancestral em uma conversa, foi comum que as pessoas levassem as mãos ao chão¹⁸ e à cabeça, principalmente dos “olori” eguns, ancestrais mais antigos, em gesto de respeito e reverência a existência e presença.

1.4.1 Breve considerações sobre pesquisa com espíritos

As metodologias utilizadas foram escolhidas por, mais adequadamente, se articularem com o tema da pesquisa: as relações entre pessoas e entidades espirituais. Ruy Blanes e Diana Espírito Santo na coletânea “*The Social Life of Spirits*” (2014) apresentam relevante debate sobre peculiaridades metodológicas e teóricas do trabalho com entidades espirituais. Os autores abordam questões proeminentes para a temática, como biografia de entidades, agência dos intangíveis, relações e atuações e o trabalho de percebê-los a partir de índices e efeitos no mundo. Como exposto por Blanes e Espírito Santos (2014) e salientado por Mello (2016), tanto a agência dos intangíveis quanto seus efeitos são melhores compreendidos no contexto etnográfico. E, a partir deste, torna-se possível investigar a complexidade que atravessa a atuação dos espíritos e suas relacionalidades, inclusive com as pessoas.

Essa pesquisa busca refletir sobre a agência de seres não humanos e seus efeitos nas vidas dos humanos. Ao abordar as relações entre mulheres e espíritos ancestrais, busco compreender associações, entrelaçamentos e rupturas, considerando a trajetória das interlocutoras, participação delas nos cultos de egum. Assim, é imperativo o diálogo sobre as concepções nativas de agência, averiguando, desse modo, o que as interlocutoras consideram como agentes, as circunstâncias de suas ações e respectivos regimes de evidência e validade (BLANES; ESPÍRITO SANTO, 2014; MELLO, 2016).

1.4.2 Observação Participante, narrativas e enredamentos

Existem diversas visões clássicas sobre o que seria o método de observação participante, como a perspectiva de Malinowski na introdução dos “Argonautas do pacífico ocidental” (1984), que promulgava o uso de diversos arranjos técnicos de investigação para se chegar ao “ponto de vista dos nativos” (p. 33). Outro viés é enfatizado por Evans-Pritchard (2005) que buscava “viver a vida do povo que está estudando” (p. 246); ou ainda de Clifford Geertz, que procura entender as “piscadelas” (1978a, p. 15) e olha “sobre os ombros dos nativos” (1978b, p. 212), almejando a interpretação das culturas.

¹⁸ Segundo Rabelo (2014): “O chão demanda respeito e reverência, é centro e fonte de axé” (p. 260).

Como salientado por Favret-Saada (2005) em reflexão acerca da importância da “ser afetada” (p. 159) no curso da pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage, França, o uso do método da observação participante pode ser também questionado e nem sempre resulta em uma aplicação apropriada. Para a autora, esse método, tal como aplicado pelos etnógrafos anglo-saxões no século 19 e 20, por exemplo, não esgotava as facetas diversas e questões complexas da feitiçaria, já que não havia ali participação efetiva de antropólogos nas atividades estudadas, mas somente eram feitas observações de atividades de acusação e trabalho com informantes pagos.

A posição que a autora foi convidada por seus interlocutores a estar em sua pesquisa não foi a de etnógrafa observadora somente, mas de participante afetada, possibilitando a realização do estudo: “[...] tudo se passou como se tivesse tentado fazer da ‘participação’ um instrumento de conhecimento” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). Assim como Favret-Saada, no meu contexto de pesquisa, a participação afetada é elemento a ser considerado na medida em que os caminhos para adentrar o campo e as interações não podem ser purificadas como unicamente relações para produzir conhecimento objetificante. Desta maneira, ao ponderar os caminhos que me conduziram ao objeto de estudo, o acesso e as próprias interlocuções de campo foram permeadas pela aproximação pessoal com religiões de matriz africana e por uma solicitação de envolvimento com o culto aos ancestrais.

A minha escolha pela observação participante para essa pesquisa dissente da dos autores clássicos, na medida em que não tem pretensões de entender totalidades, capturar pontos de vista de modo purista ou culturas. Porém, não deixa de compartilhar com eles certas características, na medida em que valoriza este método por permitir realizar uma investigação que inclua dados subjetivos e íntimos, além de admitir o estudo de práticas diversas incluindo às vinculadas à religiosidade.

Nestes termos, me aproximo da observação participante proposta por Carlos Rodrigues Brandão (2007), que entende a metodologia como capaz de incluir a subjetividade e as relações interpessoais como elementos da produção do conhecimento:

A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são partes de um método de trabalho [...] vai falar em envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, com o contexto da pesquisa e assim por diante, como dados do próprio trabalho científico. Ou seja, como dados que, em vez de serem tomados como alguma coisa que se põe contra e precisa ser controlada, são tomados como alguma coisa que faz parte da própria prática do trabalho de campo (p. 12).

Assim como também diálogo com as críticas de Donna Haraway (1995) à busca pela imparcialidade científica; e o confronto com as reflexões epistemológicas feministas, para

quem: “[...] todos os olhos, incluídos os nossos olhos orgânicos, são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver [...]” (p. 22). Haraway (1995) aponta a potência dos saberes parciais como única possibilidade de conhecimento, ou seja, só podemos conhecer através da parcialidade e é imprescindível assumir as confluências que atravessam a nós, os percursos de pesquisa e aos interlocutores.

No delineamento inicial da pesquisa havia indicado uma combinação da metodologia de observação participante com história de vida como contundente possibilidade para refletir e interpretar as questões aqui colocadas. Como salientado anteriormente, a vivência no campo se mostrou desfavorável para realização de entrevistas em profundidade. Adicionalmente, meu convívio com as interlocutoras na segunda etapa de campo ocorreu, em grande medida, nos terreiros em momentos de festas, obrigações e afazeres. Assim, optei por focar em abordagem que privilegiasse a observação participante da atuação das mulheres nos terreiros; em paralelo, voltei-me também para as narrativas que emergiam no campo sobre encontros entre as interlocutoras e os entes espirituais do culto, buscando compreender o impacto dessas presenças em suas histórias de vida, de família e trajetória religiosa.

Como apontando anteriormente, uma das maneiras de estudar a agência dos intangíveis é estar atento aos índices e efeitos de suas presenças. Deste modo, um dos índices da presença das entidades e espíritos são as narrativas contadas sobre eles e sobre acontecimentos envolvendo a atuação na vida das pessoas (CARDOSO, 2007; BLANES; ESPÍRITO SANTO, 2014; RABELO, 2014). Assim como no culto de egum, no qual há profusão de narrativas sobre as presenças dos espíritos, Vânia Cardoso (2007), estudando o “povo de rua” nas “macumbas” cariocas, percebe que os processos de “narrativização” são importantes meios de marcar a presença e efeitos desses espíritos para além dos espaços rituais (p. 318). Ao mesmo tempo em que as narrativas marcam o poder dos espíritos, constroem uma realidade comum entre humanos e entidades o que “[...] constitui um imaginário em que a percepção do mundo torna-se saturada pela presença dos espíritos além do limite das próprias narrativas” (CARDOSO, 2007, p. 319).

Observar narrativas sobre espíritos auxilia a investigação sobre suas atuações na vida dos humanos, assim como o contrário, e revelou-se uma abordagem proveitosa. Em estudo sobre práticas de cuidado no candomblé, Miriam Rabelo (2014) aponta para a dimensão do entrelaçamento entre pessoas e espíritos, sendo sua pesquisa exemplo do uso combinado de diversas metodologias que, de maneira profícua, exploram os pontos de contato entre

entidades da religião e as pessoas. Rabelo (2014) se volta para o conceito de enredo¹⁹, mostrando que se debruçar sobre as histórias de vida e as narrativas pode permitir explorar a complexidade dos emaranhados que estão envolvidos os seres diversos. De maneira semelhante, nos respectivos contextos, também o fazem Clara Flaksman (2014), Martina Ahlert e Conceição Lima (2019), os quais envolvem o contato entre humanos e espíritos, entidades e orixás. Trabalhar essas narrativas se mostrou parte primordial desta pesquisa na medida em que auxiliou compreender relações entre os espíritos presentes no culto de babá egum e as interlocutoras.

De modo a atentar para reflexões metodológicas e teóricas, foi elaborado um roteiro de campo como “instrumento flexível” (DUARTE, 2000, p. 150), com foco nas relações com entidades espirituais do culto aos egum, participação de mulheres no conjunto de rituais das casas, atribuições femininas no culto, parentesco, trajetórias pessoais e religiosas bem como as interdições.

Conforme o recorte já salientado na introdução, optei por conversar com mulheres que frequentavam terreiros de culto de babá egum. No capítulo Tecendo Narrativas, apresento as histórias de nove interlocutoras, a partir de elementos de sua trajetória de vida e das narrativas sobre seus contatos com os ancestrais. A seleção das interlocutoras ocorreu no curso do trabalho de campo, de acordo com a disponibilidade e o interesse em participar na pesquisa. Valendo-me para esses diálogos também do amadrinhamento possibilitado pelo acionamento das minhas redes (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994). A intensidade do meu contato e convívio variou com cada interlocutora, aspecto que busquei expor na redação das seções do capítulo.

Em raras ocasiões, realizei anotações durante as conversas, optando por redigir o diário de campo posteriormente, relatando as questões da conversa e as narrativas contadas e descrevendo um plano geral do diálogo. A escrita do diário de campo contemplou anotações sobre aspectos do encontro enquanto “interlocução” (GASKELL, 2002, p. 75). Assim, registrei as reações a minha presença, as demandas e perguntas surgidas.

Uma das questões consideradas na elaboração do roteiro foram as reflexões trazidas por autores que trabalham com histórias de vida. Sidney Mintz (1984), comentando sobre a composição da história de vida de Taso, argumenta que ela era reflexiva, já que o autor estava ciente das problemáticas em torno da escrita, tanto de perda de objetividade pelo fato de Mintz considerar Taso como amigo e também pela assimetria entre antropólogo e interlocutor.

¹⁹ Tratarei de maneira mais detida sobre o conceito de enredo nos capítulos seguintes.

O autor argumenta não haver buscado a “objetividade perfeita” (MINTZ, 1984, p. 54) e assume o caráter de ficção e da edição do seu trabalho. No entanto, justifica o empreendimento na medida em que pretende dar voz a Taso. Esta opção envolve visibilizar não somente a história de vida do interlocutor, mas as diversas situações vivenciadas em Porto Rico por populações pauperizadas em decorrência das ações do ocidente no país.

Apesar de importantes reflexões sobre o uso da história de vida colocadas por Mintz (1984), a inspiração nessa metodologia se diferencia da proposta do autor na medida em que não objetivei como resultante a criação da história de vida de um indivíduo particular, dando, portanto, voz a uma narração contada coletivamente. Utilizei a história de vida como ponto de reflexão, aproveitando seu potencial para investigar narrativas de interlocutoras, almejando, assim, apreender elementos para compreender melhor as relacionalidades entre mulheres e ancestrais em conjunto com a observação participante.

Ao considerar a participação feminina no culto de egum, em Itaparica, observo que está marcadamente atrelada à descendência familiar dos praticantes (BRAGA, 1992; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015). Deste modo, também abarqueei elementos das histórias familiares como motivação metodológica. Segundo João Pina-Cabral e Antónia Pedroso de Lima (2005), a história de família é uma amálgama entre o método genealógico e a história de vida para mapear as relações do “ego” com seus parentes, considerando a relacionalidade do contexto e dos acontecimentos históricos (p. 5). Outro aspecto atentado foi as associações religiosas das entrevistadas, como os respectivos parentescos religiosos com membros das comunidades de culto de babá egum e também de candomblé ambas religiões que todas praticam, investigando as relações de parentesco considerando consanguinidade, afinidade e a religiosidade. Para melhor compreensão do parentesco local, sua influência na associação de membros nas casas e também com os espíritos da religião ancestral.

1.4.3 Análise do material coletado e escrita

Compreendo, assim como Martin Hammersley e Paul Atkinson (1994) que, apesar da etapa de análise poder ser separada da pesquisa de campo e da escrita, essa separação, muitas vezes, é artificial. Considero que o processo de análise é algo que se desenrola ao longo de toda a pesquisa, em “enfoque progressivo” (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994, p. 225). Nesse tom, a análise do material bibliográfico encontrado sobre os cultos de babá egum no Brasil foi realizada em uma perspectiva documental, buscando sistematizar informações com fichamentos e cruzar as fontes de informação conforme apresentado na seção de levantamento

bibliográfico. Já a análise dos cadernos de campo foi realizada em associações possíveis, comparações e possibilidade de categorizações²⁰ que subsidiaram a escrita. Devido ao volume de dados, sistematizei algumas categorias com vistas a indexar os cadernos manualmente:

QUADRO 1 – Códigos de indexação dos cadernos de campo

Código	Dicionário
Presença das mulheres	Trechos dos cadernos relativos às atividades das mulheres nos terreiros, sua circulação ou interdição.
Relacionalidade	Relatos ou acontecimentos envolvendo as praticantes e os espíritos do culto de babá egum, incluído efeitos e indícios de presença das entidades.
Narrativas	Trechos de conversas com mulheres sobre vivências e trajetórias pessoais.
Terreiros de babá egum	Elementos sobre os terreiros de babá egum, estrutura, história e funcionamento.
Ilha	Considerações sobre a região da Ilha de Itaparica e a vida de seus moradores e visitantes.
Pesquisadora	Questões ligadas à presença da pesquisadora no campo, reações e negociações de interlocução.

Os cadernos foram escritos ao final do dia, baseados em notas. Em momentos mais intensos ou de estadia nos terreiros para acompanhar rituais, optei por manter notas eletrônicas no celular e posteriormente fazer os relatos no caderno, normalmente após o término da atividade, que durava, em média, três dias.

A escrita do texto buscou associar a etnografia com momentos analíticos, sendo a combinação variável ao longo dos capítulos. Ao considerar que a produção do texto e do conhecimento antropológico são marcados pela contingência, e que, como apontado por James Clifford são “[...] resultado problemático do diálogo intersubjetivo, da tradução e da projeção” (2014, p. 73), busquei, como meio de refletir e atentar ao processo relacional da produção científica da antropologia, realizar a devolutiva das produções materiais da dissertação às interlocutoras para dialogar sobre as traduções e reflexões do trabalho. A utilização da devolutiva foi proposta não só de uma perspectiva ética que, segundo Tello (2013), precisa ser constante, mas também como maneira de subsidiar o processo de validar ou não as elaborações (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994). No entanto, ao longo do campo, consegui realizar apenas uma devolutiva; pretendendo retornar a versão final da dissertação para interlocutoras e os terreiros que participaram da pesquisa.

²⁰ No capítulo, Tecendo narrativas, também foram utilizadas categorizações para auxiliar na análise das narrativas ali expostas. Optei por explorar essas categorias no referido capítulo, já que estão imbricadas com os relatos apresentados.

Cabe ressaltar que, ao longo do processo de pesquisa de campo, durante a análise e a escrita, o desenho da pesquisa se colocou em questão (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994), tanto por um maior aprofundamento empírico nas questões pesquisadas quanto pelo amadurecimento de minha reflexividade. Nesse ponto emergiu a importância da criatividade no processo de pesquisa, análise lembrada por Ingold (2015b), em debate com Wright Mills. Conforme Carlos Rodrigues Brandão (2007) também destaca, o trabalho de campo pode lidar com contingências variadas ao longo de seu percurso, cabendo ao pesquisador estar aberto à maleabilidade do próprio desenho de pesquisa. Para tanto, faz-se necessário compreender que os caminhos da investigação implicam redefinições, como as que aqui ocorreram.

1.5 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Além da introdução aqui apresentada, esta dissertação se estrutura em um capítulo teórico, no qual são debatidas questões relevantes para a pesquisa; apresento um debate sobre relações entre espíritos e pessoas explorando o conceito de participação, pessoa, processos de desfazer e fazer, agência, parentesco, cuidado e enredo. Já no item 2.2, apresento o debate sobre a categoria ‘mulher’ dentro das religiões afro-brasileiras, da antropologia e desta pesquisa.

O capítulo seguinte trata dos terreiros para onde essa pesquisa se voltou afim de acompanhar a atividade das mulheres. É composto por três seções apresentando cada uma das casas e as atividades acompanhadas por intermédio de relatos etnográficos. Ao final de cada seção há um breve tópico em que aponto as principais questões surgidas e, antes do encerramento do capítulo, retomo os principais aspectos em um debate analítico com os aspectos teóricos.

O capítulo, Tecendo narrativas, trata das narrativas de vida e enredamento de nove interlocutoras. Apresento as interlocutoras, os respectivos contextos discursivos e algumas informações relevantes como idade, trajetória religiosa, profissão e terreiros frequentados. O foco do capítulo são as histórias sobre vivências nos terreiros e com os espíritos do culto, abarcando aspectos de filiação, trajetória, encontros, relações, cuidados e rupturas. A cada final de seção, na qual apresento uma interlocutora, trago considerações e ao final do capítulo apresento um levantamento das principais questões e promovo os debates. Por fim, a dissertação conta com considerações finais colocando os principais achados, reflexões e desafios.

2 DIÁLOGOS TEÓRICOS

Neste capítulo apresento três discussões substantivas relativas as questões de pesquisa apresentadas na introdução: a temática dos espíritos, suas interconectividades com humanos e gênero. A finalidade é refletir com produções, teorias e autores que versam sobre os temas tendo em vista os registros de campo. Compreender as relações entre mulheres e babá eguns é o horizonte das conversas aqui empreendidas, passando pela presença das praticantes em rituais e no cotidiano dos terreiros, pelas narrativas das experiências e acerca do convívio entre elas, os espíritos, bem como as interdições vividas no contexto religioso.

Na subseção Revisitando a Magia, apresento o debate sobre o conceito de ‘participação’ de Levy-Bruhl, buscando localizar — na história da antropologia — o debate sobre possibilidades de considerar domínios supra-humanos. Trago reflexões contemporâneas por meio dos apontamentos de Mosko (2017) acerca dos ‘balomas’.

No que tange à produção científica das religiões afro-brasileiras, debato ideias acerca de ‘participação’, ‘pessoa’ e “feitura” no candomblé. O ‘desfazer’ e os rituais de desligamentos são apresentados ao tratar do axexê; e ainda à luz de do ritual do eru da “nação” oyó, no Rio Grande do Sul. E correlacionado as transformações dos espíritos na religião ancestral.

Ressalto a importância das ‘relações’ entre espíritos e humanos. No que tange ao parentesco, exploro-o considerando os ‘novos estudos’ sobre conexões e relacionalidade; ‘sangue’ e iniciação no candomblé; conectando-os e comparando com o culto de babá egum.

Valho-me dos estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil para abordar ‘agência’, ‘ética do cuidado’, processos de aprendizagem e os conceitos de ‘habilidades’, ‘enredos’ e ‘rupturas’.

A segunda subseção apresenta o grupo atentado pela pesquisa, as mulheres, e discute a sua formação. Posteriormente, empreendo breve revisão das teorias de gênero nos estudos das religiões afro-brasileiras, englobando o candomblé e os estudos do culto de babá egum. Apresento também o debate sobre gênero na antropologia abarcando as críticas à universalização dos conceitos ocidentais e seus desdobramentos. ‘Corpo’, ‘práticas’ e ‘articulação’ são conceitos expostos, debatidos e conectados a considerações deste trabalho.

2.1 REVISITANDO A PARTICIPAÇÃO

Lévy-Bruhl é um dos autores clássicos da antropologia francesa, cujas teorias, ainda hoje revisitadas, têm como motivação principal os conceitos de participação mística²¹ e de mentalidades²² (GOLDMAN, 1994; TAMBIAH, 2014; PINA-CABRAL, 2018). Lévy-Bruhl trabalha tais conceitos para se contrapor ao racionalismo e à casualidade como únicos modos possíveis de conhecimento. Deste modo, o autor é um dos percussores na defesa da existência de outras estruturas possíveis de pensar, conceber o mundo e vivê-lo (GOLDMAN, 1994).

O conceito de participação foi imaginado como ferramental relativo à mentalidade dita primitiva. Todavia, a força desta ideia se deslocou em diversas frentes ao longo da história das ciências sociais, tendo influenciado às concepções de pessoa e indivíduo. Em teóricos que concebiam os indivíduos como atomizados na sociedade, a exemplo da sociologia de Durkheim, Simmel e Goffman, e intelectuais que pensavam o indivíduo como não atomizado e permeável por diversos contatos e interseções com outros humanos, diferentes seres e elementos, como nos estudos de parentesco de Marshall Sahlins (PINA-CABRAL, 2018). Tais concepções permearam, além dos trabalhos arrojados para as respectivas épocas, os conceitos de pessoa²³ Melanésia de Strathern (2006a; 2006b) e Wagner (2011), segundo Mosko (2017).

Um dos pontos transversais da ideia de mentalidade e mais próximos à ideia de participação de Lévy-Bruhl é a interseção entre o mundo material, visível e o sobrenatural. Em “A Mentalidade Primitiva”, Lévy-Bruhl (2008a, 2008b, 2008c) analisa dados etnográficos melanésios e de regiões do continente africano apresentando elaborações sobre como sociedades não ocidentais lidam com as “influências invisíveis” (Lévy-Bruhl, 2008c, p. 52). Para o autor, em tais contextos, há uma mentalidade que concebe, de maneira interdependente, os seres que não podem ser vistos e o mundo sensível. Assim, as preocupações se voltariam para as potências místicas, como mortos, espíritos em geral e feitiçaria. Ainda que o lastro de suas concepções seja os sistemas de pensamento, como já

²¹ Cabe ressaltar que esse conceito foi desenvolvido etnograficamente por Maurice Leenhardt em pesquisas na Nova Caledônia (GOLDMAN, 1994; TAMBIAH, 2014; MOSKO, 2017).

²² Stanley Tambiah (2014) destaca que Lévy-Bruhl considerou a existência de múltiplas mentalidades e utilizou o “[...] infeliz termo ‘mentalidade pré-lógica’” (p. 194), porém seus estudos tiveram diferentes características ao longo do tempo. Ainda que Lévy-Bruhl distinguisse, por vezes, a estrutura hierárquica entre primitivos e civilizados, Tambiah aponta que o autor não reproduziu acriticamente teorias evolucionistas nos primeiros estudos.

²³ A noção de pessoa é uma ideia debatida por Marcel Mauss (2003) em análises sobre a constituição do ‘eu’ ocidental. Mauss demonstra que indivíduo não é concepção universal, ao invés, construção histórica e social. Goldman (1996) atenta para o fato de a noção de pessoa haver sido debatida em texto mais antigos de Mauss, quando este discutia a obra “A alma primitiva”, de Lévy-Bruhl em 1927. Marcio Goldman também ressalta que, desde Maine em 1861, o debate sobre indivíduos foi proposto no campo do direito em contexto indiano.

ressaltado, de maneira embrionária o autor aponta para a possibilidade de interpermeabilidade e afetação entre seres diversos, incluindo os espíritos.

Um dos autores que revisitaram a teoria da mentalidade, conectando-a ao conceito de participação de Lévy-Bruhl, foi Stanley Tambiah (2014). Tambiah faz uma diferenciação entre modelos de causalidade ligados ao “Egocentrismo. Individualismo. Atomismo [...] neutralidade” e o modelo da “participação” vinculado a paradigmas do “Sociocentrismo”, “solidariedade”, “holismo” e a performatividade (p. 215). As contribuições de Stanley Tambiah para o conceito de participação são revisitadas por Mosko (2017) em sua análise sobre a magia nas Ilhas Trobriand.

Mosko (2017) considera que Tambiah em seu teoria da *performace*, foi inspirado por Lévy-Bruhl tornando-se um precursor que fomentou elos entre o autor clássico e as ideias de pessoa dividual²⁴, posteriormente desenvolvidas sobre a noção de ‘eu’ na Melanésia e na Índia. O autor entende também que o movimento da virada ontológica é influenciado direta e indiretamente por leituras da participação clássicas (MOSKO, 2017). Mosko tem nos conceitos revitalizados de participação e pessoa chaves de análise para pensar os espíritos balomas no contexto melanésio, trazendo à superfície esse arcabouço da antropologia e conectando-o com o estudo dos seres não-humanos.

A abordagem renovada de Mark Mosko (2017) se volta para um contexto de relações entre pessoas e espíritos, com uma crítica aos achados de Malinowski (1988). Malinowski considera os espíritos balomas como pouco influentes na vida nativa e, portanto, não interfeririam diretamente no cotidiano e na magia sendo apenas citados nas fórmulas mágicas:

Os baloma participam, de forma vaga, em tais cerimônias, dado serem efectuadas em seu benefício, e é melhor estar de boas relações com eles, mas esta perspectiva não implica, de modo algum, a ideia de que são os agentes principais, ou sequer secundários, de qualquer actividade. A virtude mágica reside na própria fórmula (MALINOWSKI, 1988, p. 229).

Ao revistar o tema da magia e dos espíritos ancestrais balomas, nas Ilhas Trobriand, Mosko (2017) afirma que há, naquele contexto, participação efetiva dos espíritos na magia e no dia a dia dos trobriandeses. Para Mosko, considerando ideias desenvolvidas pelos diversos estudos antropológicos na região da Melanésia, algumas questões complexificam o que pode ser visto como a participação dos espíritos, como o fato da pessoa, na região, ser

²⁴“Insofar as the persons who mystically participate together share identities with one another in some fashion within Tambiah’s framework, we have a theoretical precursor to the ‘dividual’ or ‘partible person’” (MOSKO, 2017, p. 94).

“Na medida em que as pessoas misticamente participam juntas compartilham identidades umas com as outras de alguma forma dentro do recorte de Tambiah, temos um precursor teórico para a ‘pessoa dividual’ ou ‘divisível’” (MOSKO, 2017, p. 94, tradução nossa).

entendida como ‘divíduo’ ou ‘fractal’ (STRATHERN, 2006a; WAGNER, 2011). Dessa maneira, são redimensionadas as relações entre os trombiandeses e os espíritos: não são mais considerados sujeito e objeto, mas como seres cujas relações são permeadas por troca e transferências de substancialidades que atravessam noções de vida e universo. Nesse sentido, atrelando-se a noção de participação holística, Mosko (2017) destaca que:

Very simply, when Islanders appear to exert individual autonomy in acts of magic or exchange, they are not acting alone at which they supposedly transact on their part ‘individually’ consists of prior detachments of other persons (e.g., parents, kin, baloma ancestors)²⁵ (p. 65).

Assim, Mosko (2017) dimensiona um contexto etnográfico no qual os espíritos ocupam espaços fundamentais na vida das pessoas, participando da configuração do eu. Ao passo que sua teoria informa sobre a pessoa melanésia também expõe uma realidade que se conforma, relacionalmente, a partir dos próprios espíritos. A ênfase deste aspecto interessa a esta pesquisa: as relações de pessoas e espíritos.

2.1 “PARTICIPAÇÃO”, “PESSOA” E “FAZIMENTOS” NOS ESTUDOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Lévy-Bruhl (2008) desenvolve a ideia de participação mística à luz de suas preocupações em torno da mentalidade primitiva, ainda assim, o nível da ação do conceito pode ser inspirado em tais ideias. Em se tratando dos estudos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras, alguns autores fizeram incursões no pensamento de Lévy-Bruhl explorando a possibilidade da participação. A exemplo de Roger Bastide (1953), quem analisa ter no candomblé da Bahia uma interseção e contato das forças em participação. Bastide leva em conta existir na religião a participação entre objetos como otás — pedras sagradas —, colares, sangue, seres-humanos e orixás em arranjos mais ou menos predefinidos. Para Bastide, o conceito extrapola o esquema mental: “La participation n’est pas un fait premier, une espèce de logique primitive, une catégorie de la pensée. [...] et peut-être même devrions-nous définir plutôt la participation comme une catégorie de l’action” (1953, p. 32). Conforme apontado por Goldman (1994), Bastide desdobra esse conceito de Lévy-Bruhl, mas caminha para além dos horizontes do autor clássico:

Ele [Bastide] tenta aí demonstrar que a participação seria sobretudo uma ‘categoria da ação’, não tendo nada a ver com o pensamento propriamente dito, plano no qual Lévy-Bruhl teria insistido em permanecer, ao tentar situar

²⁵ “Simplesmente, quando os moradores da ilha parecem exercer autonomia individual em atos de magia ou troca, eles não estão agindo sozinhos, mas o que supostamente transacionam de sua parte ‘individualmente’ consiste em destacamentos anteriores de outras pessoas (por exemplo, pais, parentes, ancestrais baloma)” (MOSKO, 2017, p. 65, tradução nossa).

os traços isolados no estudo da mentalidade primitiva justamente neste nível (GOLDMAN, 1994, p. 230).

Ao discutir a noção de pessoa no candomblé, Goldman (1985; 2009) aponta para a complexidade e permeabilidade da formação do eu. Como destaca Cauê Machado (2013), os estudos de Marcio Goldman têm como horizonte os desdobramentos do conceito de Lévy-Bruhl trabalhado por Roger Bastide na discussão sobre a pessoa no candomblé:

Os trabalhos de Goldman (1984 e 2009) tratam de complexificar o uso do conceito de *participação* em Bastide e de sua *noção de pessoa* no candomblé, sugerindo que não existem nem um ser completo e uno (Goldman 1984: 185), nem um não ser, pois nada é criado a partir do nada [...] (MACHADO, C., 2013, p. 86, grifo meu).

Marcio Goldman (1985) discute a formação da pessoa considerando a possessão no contexto do candomblé brasileiro. Nesse sentido, delinea que o “eu” seria composto por diversos seres e entidades que habitam “virtualmente” o ser e são “atualizados” em processos de “iniciação” (p. 38-39). O processo de ‘fazer’ entidades e santos no candomblé é revisitado pelo autor em artigo de 2009, onde debate o fetichismo e apontando para o cenário afro-brasileiro no qual os fazimentos dependem de um engajamento mútuo entre quem pode realizar os procedimentos, como mães e pais de santos e os outros sujeitos que, do processo, participam: pessoas, entidades e artefatos em movimento processual de ‘lapidação’ (GOLDMAN, 2009).

Outro debate empreendido por Goldman (2012) aborda o dom e a iniciação, partindo de questões colocadas por Boyer, Sansi e Halloy. A esse respeito, primeiramente são analisadas as ideias de Véronique Boyer que advoga por uma tensão social acerca da existência de um dualismo nas religiões de matriz africana no Brasil. Para Boyer há uma polarização entre o que seria da ordem do dado, o dom, e a necessidade de ser a pessoa iniciada. Ao considerar o dom, um praticante da religião poderia trilhar carreira religiosa sem depender necessariamente de outros; contudo a essencialidade de uma iniciação religiosa acarreta dependência de pessoas já previamente iniciados, para que o neófito seja formado, constituído e ensinado. Segundo Goldman (2012), Roger Sansi tece críticas a Boyer, demonstrando que, para além da dualidade, existe uma implicação simbiótica entre o que seria advindo do dom e da iniciação.

Para Goldman, o maior avanço neste debate são as contribuições de Arnaud Halloy que trazem à tona a importância da herança e do que seria um modelo baseado na convivência/participação confrontando a necessidade primordial da iniciação para que a pessoa seja reconhecida participe interna e externamente na comunidade de terreiro.

Perpassando esses estudos criticamente e compondo uma síntese, Marcio Goldman ressalta que Halloy, apesar dos progressos, não atentou para o “caráter triádico do modelo nativo”, composto por “sangue, ritual e convivência” (2012, p. 277) como formas das pessoas participarem²⁶ do candomblé. Essas elaborações levam ao debate sobre modelos de iniciação para além da feitura, incluindo as confirmações como forma mais adequada para abordar, em geral, os ritos iniciáticos:

[...] talvez possamos levantar a hipótese de que a ‘confirmação’ seja um modelo mais adequado do que a ‘feitura’ para pensarmos o processo de iniciação em geral [...]. [...] nessas religiões todos os seres já existem de alguma forma, mesmo antes de serem feitos. O que significa, penso, que o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm, no duplo sentido do termo (GOLDMAN, 2012, p. 281).

Para essa pesquisa, revisitar o debate inspirado em torno do conceito de participação e abordar seus desdobramentos importa uma vez que aponta desde de suas primeiras formulações, para possibilidades de mundo onde os entes espirituais estão implicados. Significativamente, os desdobramentos desta elaboração se revelaram em pesquisas com entidades espirituais — no caso da melanésia e no candomblé — mais alinhado com o sentido da participação como ação. Neste estudo, não importa tanto operacionalizar o conceito, mas atentar para a implicação dele como possibilidade de que seres não-humanos possam se implicar com os humanos. Assim, o termo participação, quando aqui usado descola-se do sentido das mentalidades e se remete ao movimento da ação de participar dos diversos seres seja nos terreiros, no ambiente doméstico ou nas histórias de mulheres e espíritos do culto de babá egum.

A partir desse debate, desdubro outros, como a questão da agência dos seres humanos e espirituais, sua capacidade de se interafetarem em diversos momentos de suas trajetórias, modo como podem participar, a formação da pessoa e os rituais nos quais estão sendo feitas, desfeitas e transformadas. Além dos modos de vínculo das mulheres com a religião ancestral, já que a feitura para elas não é uma questão no culto, estando mais próximas ali do modelo de sangue/herança, presença nos rituais e convivência.

²⁶ Neste texto de Marcio Goldman não fica explícito o debate vinculado a uma linhagem vinda de Lévy-Bruhl e Bastide relativo ao conceito de participação, mas implicitamente reverberações e inspirações nestes clássicos aparecem colocando da seguinte maneira, o dom e a iniciação: “[...] o dom que recebe das divindades e tudo o que adquire em sua iniciação compõem uma totalidade dificilmente decomponível. Em um vocabulário um pouco antigo, poderíamos dizer que cada um desses elementos ‘participa’ dos demais” (GOLDMAN, 2012, p. 271).

2.2. “DESFAZER”, “FAZER” E TRANSFORMAR

Além dos rituais de iniciação e das obrigações, existem outros fundamentais para compor a pessoa nas religiões de matriz africana e no culto de babá egum que são realizados no pós-morte. A desagregação dos elementos da pessoa (ex. “ori”, orixá, egum, “assentamentos”), uma eventual transformação e como podem ser cultuados após os rituais mortuários é uma característica ainda pouco explorada nos estudos sobre o culto aos ancestrais. A partir das elaborações de Machado (2013) sobre a pessoa e os rituais que lidam com a morte na nação oyó no Batuque do Rio Grande do Sul, busco debater sobre processos transformacionais no candomblé de babá egum, tendo em considerações as análises do ritual de axexê e sobre as entidades com Santos, J. (1986), Sant’anna Sobrinho (2015) e dados etnográficos.

Em pesquisa sobre os rituais de pós-morte, Machado (2013) propõe uma síntese inovadora, ao conceber que o “fazer e desfazer” que atravessam as feitura (iniciação religiosa) e o ritual do eru (ritual pós-morte) se dão de maneira a lidar com a condição “homorgânica” dos adeptos (p. 63). Para o autor, após a morte e o eru, cabe ao egum, com auxílio do orixá “nanã”, se refazer em sua nova existência e a condição de ancestral poderá ser alcançada, sobretudo pelo orixá do batuqueiro, que pode ser lembrado e receber adorações caso, após a morte, torne-se um “antigo”:

Em Orum, com tudo que fora quebrado na terra, o egum (para os vivos, é claro) depara-se com um grande trabalho pela frente. Nanã Burukê tratará de ajudá-lo nesse longo percurso de colar tudo que chegou à terra dos orixás despedaçado, destruído, desfeito. Com o acontecimento do eru que destrói e desfaz na terra, as obrigações são entregues na Kalunga, diretamente à Nanã Burukê. O corpo que foi enterrado chegará às mãos dela também. É preciso que o egum se ocupe com a nova feitura de seu corpo e obrigações, esquecendo, aos poucos, com o eru e os outros rituais que o seguem até o rito final (quando completa um ano da morte), de nosso mundo, de querer voltar ao nosso mundo. Assim, ele poderá chegar até o dono de sua cabeça para viver a eternidade em sua companhia em Orum. Os rituais de desligamento realizados na terra é que garantem essa possibilidade. Podem também propiciar a mudança de estatuto de um simples egum, para um dos antigos, que receberá culto e oferendas para todo o sempre aqui na terra. Mas isso, só o ‘tempo’ dirá (MACHADO, C., 2013, p. 94).

Juana Elbein dos Santos (1986) apresenta o ritual do axexê, realizado tanto em cultos de egum quanto nos candomblés. Esta cerimônia pode ser considerada ímpar para pensar o fazer e o desfazer e é um dos rituais no qual se prestam cuidados a um elemento importante da

pessoa na religião afro-brasileira, o egum²⁷. Para os sacerdotes iniciados no culto a babá egum, a morte não é o fim da existência, como se costuma dizer nos terreiros: ‘O iniciado no mistério não morre’. Após o axexê, o egum da pessoa falecida poderá passar por rituais sucessivos (SANTOS, J., 1986; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015) — aku, recebimento de axó de aparaká, recebimento de axó de babá egum, oferta de carneiro para abertura de fala, recebimento de cantiga — para que possa retornar aos terreiros em ocasiões de festas e atividades internas e participar como ancestral da vida de uma comunidade do culto.

Os processos de desfazer e fazer no rituais pós-morte do culto de egum pedem rituais públicos e privados para se realizarem. Por sua qualidade transformativa e progressiva, o pós-morte pode ser considerado uma nova forma de estar vivo, uma vez que o egum é o elemento da pessoa transformada por meio dos rituais, em movimentos que lembram as feitura pelas quais passara em vida. Porém, os rituais pelos quais os espíritos podem passar não buscam atualização de suas virtualidades, como analisa Goldman (1985) em relação à feitura no candomblé. No culto de babá egum, a ênfase aparenta ser em adquirir mais ‘força’ e possibilidades de agir, partindo do elemento egum principalmente²⁸.

Aos mandus e manduas não são remetidos rituais específicos. Entre as interlocutoras não tive informações precisas sobre quem foram, são ou como chegam a aparecer no culto. Há exceções, como o caso de manduas as quais se sabem quem foram em vida, como observei no campo e também conforme registrado por Joalice Conceição (2017). Sobre esses processos de transformação, especulo que ocorrem pós-morte com a realização de rituais dentro do culto e, possivelmente, por indicação de outros ancestrais ou do jogo de búzio, estendendo os cuidados ao espírito da mulher²⁹, como no caso das manduas, ou de espíritos de homens, no caso dos mandus, com o axó e as oferendas.

²⁷ Segundo Santos, J. (1986), os ‘mortos’ podem ser convocados no contexto ritual do candomblé, além do axexê: “De todos os ritos que descrevemos, o Pâdê é indubitavelmente o mais elaborado. Não só a iyá-mi ou os Égún são invocados, mas também todos os Irúnmalé, todos os seres do òrun, são convocados e propiciados” (p. 199). Cabe ressaltar que, aparentemente, no Padê, assim como em iniciações e outros rituais se chamam ‘nomes de santo’, ou iniciação, de importantes lideranças ou ancestrais do candomblé em questão, todavia, esse é um assunto que careço de maiores informações.

²⁸ Segundo Fábio Velame (2007), há no terreiro do Aboulá assentamentos de exu para cada babá egum: “Acompanhando cada assento de Egum, há também o assento do seu Exu, o chamado Exu Ojisebo, ou Exu Elebo, que é o transportador e patrono das oferendas, é o supremo senhor de todas as oferendas, além de ser o mensageiro entre os Egum e os Ojés. Sem eles, nenhuma comunicação entre os homens e as entidades sobrenaturais seria possível” (VELAME, 2007, p. 123). O exu e os orixás, ao que parece, continuam a se relacionar com o egum no pós-morte. Esse parece um elemento interessante a ser melhor explorando considerando a nova existência. Todavia, esta questão não apareceu de forma relevante no contato com as interlocutoras e por isso, não lhe reservo maior atenção no escopo deste trabalho.

²⁹ Além de as manduãs, no culto de babá egum, há espíritos remetidos às mulheres chamados “iammys” e se apresentam em formas diferentes das manduas. Suas aparições são mais raras e remetidas a um terreiro da Ilha de Itaparica com o qual tive pouco contato. No capítulo seguinte apresento relato sobre suas aparições.

Os eguns, em suas qualidades mais ‘simples’ pós-morte, podem aparecer em visões da pessoa corporificada em vida que chega aos familiares ou pessoas outras de maneira branda ou perigosa. Também podem se apresentar em lençóis e panos brancos. Nestes casos, as narrativas que ouvi e as ocasiões em que os vi acompanhavam a emergência do medo e do perigo do contato com o egum, já que não eram “doutrinados”³⁰.

Destaco que os rituais de desligamento dos eguns do ojes conformam uma espécie de possível vir a ser³¹ da nova existência como ancestral. Logo após a morte, o egum pode fazer aparições, visitar pessoas, aparecer em sonhos, dentre outras coisas. Contudo, iniciados os ritos, as atividades visam a estabelecer o afastado do egum do convívio dos humanos (SANTOS, J., 1986; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015). Posteriormente, espíritos poderá retornar ao convívio com a capacidade amplificada de participar e se relacionar paulatinamente, à medida que passa pelos rituais como axexê e aku. Depois do aku, o egum pode se materializar como aparaká. Estes são entendidos como seres em estágio impermanente, pois esta condição é temporária e dura alguns anos até que o espírito possa se tornar babá egum com indumentária e fala aberta. Quando se apresentar pela primeira vez, após o recebimento da roupa, será ensinado a dançar no salão e também aprenderá os postos dos praticantes do culto aos quais solicitará em suas aparições públicas dali em diante.

Durante todo o processo de transformação, o culto de babá, especializado em lidar com estas atualizações e com as forças ali pulsantes, se mostra como importante agente capaz de intermediar e realizar os processos transformacionais. No início dos rituais, busca-se lentamente desfazer vínculos com o afastamento da família de um sacerdote ou de uma mulher de posto confirmado nas tarefas do axexê. Eles não devem tocar nas comidas a serem feitas ao espírito ou cantar nos três dias de cerimônia pública. Nesse intervalo tanto os familiares vivos quanto o egum estão sob os cuidados dos integrantes do terreiro e dos ancestrais. Ao término desse período, a família pode vir a ser a responsável pela organização das cerimônias em homenagem ao morto, incluindo, assim, o preparo de festas, arranjo de roupas e manutenção do terreiro.

Nestes processos transformacionais, pode emergir a criação de novos vínculos entre pessoas e espíritos que ultrapassam a esfera familiar. Já que mulheres e homens não-ojés participam desses momentos cuidando da comida do axexê, da execução de tarefas

³⁰ Expressão nativa para remeter ao fato de os espíritos não terem passado por processos de transformação e aprendizados próprios do culto

³¹ Na Ilha de Itaparica, dentre os terreiros pesquisados, percebi certa expectativa de que todo oje falecido passaria pelas transformações para tornar-se babá egum. Todavia, José Sant’anna Sobrinho (2015) relata que, no Ilê Asipá, nem todos os que recebem axexê retornam como ancestral.

necessárias e das cerimônias públicas. Podendo ainda serem encarregadas de levar o “carrego” após a finalização da obrigação no terceiro dia, caso sejam designadas pelos babá eguns. Como será visto no capítulo seguinte, os processos de transformação os quais passam os espíritos são eventos que colocam em relação os humanos e não humanos, por intermédio do cuidado. Mulheres podem contribuir com as oferendas a um ancestral que, por exemplo, receberá axó. Além de ‘dar o carneiro’, tratar os demais “bichos” ou simplesmente se fazerem presentes nas obrigações.

Se na nação oyó, através do eru, o egum encontra possibilidade de nova existência no orum, refazendo os elementos da constituição da pessoa com a ajuda de um orixá. Nos candomblés, por intermédio do axexê, garante-se os cuidados apropriados após a morte com desfazimento e afastamentos necessários do aiyê. Considerando o culto aos ancestrais, os cuidados vão para além do axexê, com a possibilidade de uma nova existência do egum com processos transformacionais que permitem, em maneira e tempo específico, ao espírito habitar o mundo dos humanos. Neste sentido, gradualmente, o culto aos egum transforma esse ser e lhe dá condição de estar em relação seja com seus familiares seja com outros integrantes da comunidade religiosa. Familiares e não parentes que se dispõem em cuidados, dentro de suas possibilidades, nos rituais de desligamento e naqueles diretamente atrelados a modificações de status/qualidades.

Busquei, com as reflexões empreendidas, apresentar ferramentas conceituais que possibilitam analisar as mudanças ocorridas no pós-morte com a pessoa e como o egum, apontando a importância das contribuições de Cauê Machado quando discorre sobre os rituais do eru para possibilitar um refazer vivido pelo egum no orum. No culto do babá egum, as possibilidades da nova existência estão envoltas em processos de transformações não apenas no orum, mas também no aiyê, podendo a pessoa voltar a existir de outra maneira, como um espírito.

2.3 RELAÇÕES E PARENTESCO

Nessa subseção considereirei como ponto inicial a centralidade que a ideia de relação adquire para reflexões acerca do parentesco com base nos conceitos de “mutuality of being”, de Sahlins (2013), e de “relatedness”, de Carsten (2004a; 2013), bem como em Flaksman (2018) considerando os estudos de religião afro-brasileira. Traço breves considerações de possibilidade de pensar o parentesco e as relações no culto de babá egum, objetivando sintetizar, parcialmente, formas de vínculo com terreiros e com os espíritos, com ênfase nas

experiências femininas. Contudo, cabe ressaltar que o parentesco é tema fértil concernente a religião ancestral e, portanto, carece de estudos aprofundados.

Para Sahlins (2013), o parentesco é entendido como sendo a “mutuabilidade do ser”, ou seja, a capacidade dos seres de serem mútuos e se engajarem no mundo, considerando a presença de seus outros, reconhecendo-os como tal. A constituição de quem seria esse outro não é dada aprioristicamente pelas condições de procriação ou biológicas, mas sempre alinhada com arranjos específicos de cada contexto:

In brief, the idea of kinship in question is ‘mutuality of being’: people who are intrinsic to one another’s existence — thus ‘mutual person(s)’, ‘life itself’, ‘intersubjective belonging’, ‘transbodily being’, and the like. I argue that ‘mutuality of being’ will cover the variety of ethnographically documented ways that kinship is locally constituted, whether by procreation, social construction, or some combination of these. Moreover, it will apply equally to interpersonal kinship relations, whether ‘consanguineal’ or ‘affinal’, as well as to group arrangements of descent³² (SAHLINS, 2013, p. 7).

Janet Carsten (2004a; 2004b; 2013) é uma das pioneiras em organizar sínteses dos apontamentos dos novos estudos do parentesco e assinalar para a profunda desestabilização do biológico, considerando a genealogia do conceito, as etnografias sobre o tema, novas possibilidades de abordagem e considerações feministas (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012; MURILLO, 2016). Carsten entende como parentesco as conexões/relações importantes para as pessoas ao ponto de serem basilares e capazes de produzir “boa parte do material imaginativo” (CARSTEN, 2014b, p. 156) primordial para suas realidades por intermédio das conexões emocionais e práticas que têm arranjos locais particulares.

Ao comentar o trabalho de Sahlins, Carsten (2013) considera que o autor — ao definir a mutuabilidade do ser — teve um viés linear e positivo em relação ao parentesco, não atentando às transformações de relações e vivências negativas que podem acompanhá-las:

One point worth noting, I think, is that Sahlins — following in the path of many scholars who write on kinship — tends to concentrate on the positive aspects of kinship rather more than the negative ones. ‘Mutuality of being’, on the whole, emanates a warm, fuzzy glow rather than a cold shiver (p. 246)³³.

³² “Em suma, a ideia de parentesco em questão é ‘mutualidade do ser’: pessoas que são intrínsecas à existência umas das outras - assim, ‘pessoa(s) mútua(s)’, ‘viver em si mesmo’, ‘pertencimento intersubjetivo’, ‘ser transcorporal’ e assim por diante. Eu argumento que a ‘mutualidade de ser’ cobrirá a variedade de maneiras etnograficamente documentadas de que o parentesco é localmente constituído, seja pela procriação, construção social ou alguma combinação dessas. Além disso, ela se aplicará igualmente às relações de parentesco interpessoal, sejam ‘consanguíneas’ ou ‘afinidades’, bem como a arranjos de descendência em grupo” (SAHLINS, 2013, p. 7, tradução nossa).

³³ “Um ponto digno de nota, eu acho, é que Sahlins — seguindo o caminho de muitos estudiosos que escrevem sobre parentesco — tende a se concentrar nos aspectos positivos do parentesco, mais do que nos negativos.

Como apontado por Flaksman (2018), — além de assinalar para possibilidades de revisitar o tema do parentesco de maneira renovada —, os estudos de Carsten contribuem para uma inovação metodológica, para como trabalhar com o parentesco de maneira não esquemática e meramente descritiva, enfatizando as minúcias etnográficas e narrativas. Penso que as elaborações sobre parentesco mencionadas contribuem para ponderar sobre o tema nesta pesquisa em dois sentidos: embasar comentários sobre o parentesco no culto de babá egum e pensar entrelaçamentos de mulheres e ancestrais, na medida em que se constituem, necessariamente, de forma relacional e podem envolver ou não o parentesco consanguíneo.

De modo geral, os estudos sobre candomblé apontam para a existência de parentesco de santo como o adquirido, e criado, a partir da integração de um praticante na religião *versus* o parentesco consanguíneo presente afora dos terreiros. O parentesco de santo, faz referência aos vínculos que surgem quando alguém se inicia no candomblé e adquire pai/mãe de santo, mãe/pai pequenos, cuidadoras, irmãos de “barco”, irmãos de santo, mais velhos e mais velhas (FLAKSMAN, 2018). Todavia, é comum que esses domínios se confundem nas casas, onde o parentesco de sangue e de santo se emaranham de muitas maneiras (GOLDMAN, 2012; FLAKSMAN, 2018).

No culto de babá egum, não existe a organização de uma família de santo, como ocorre no candomblé, porém a formação de vínculos análogos é vista. Durante a iniciação pela qual passam os meninos e homens como amuixã ou ojé são instituídos seus padrinhos³⁴, ocasionalmente uma madrinha. Os não-ojés³⁵ contraem esse tipo de relação no momento que lhes são dados postos, quando terão padrinho e ou madrinha de posto, que lhes acompanha durante a cerimônia. Ainda que o posto não tenha sido confirmado, o vínculo se instaura e, a partir de então, eles podem se cumprimentar com pedidos de benção.

Algumas crianças, desde muito novas, mesmo que não possuam posto ou não tenham se iniciado no culto, têm padrinho e madrinhas, devido a terem sido batizadas aos pés do orixá onilé, dentro de um terreiro. Assim, mantêm etiquetas de benção, que consistem em que, na primeira vez em que encontra, a pessoa na rua ou nos terreiros lhe dirija, em alto e bom som, mesmo que a distância, e com ares de informalidade: ‘benção minha madrinha / meu

‘Mutualidade de ser’, em geral, emana um brilho quente e difuso em vez de um calafrio” (CARSTEN, 2013, p. 246, tradução nossa).

³⁴ “No dia da obrigação, o *amuixan* suspenso terá como protetores e guias dois *ojé* que serão seus padrinhos confirmação. A eles e aos demais *ojé*, o noviço deve respeito e consideração. Os padrinhos são os responsáveis por toda obrigação de iniciação do novo membro do culto, até quando for a hora deste fazer a segunda iniciação, desta vez para *ojé*” (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 52, grifos do autor).

³⁵ Explicarei o termo em seção posterior, por ora, cabe dizer que é composto por mulheres e homens, meninas e meninos não iniciados.

padrinho’. Também é comum tomar bênção de padrinhos e madrinhas da igreja católica e de parentes consanguíneos, como avós e avôs e tios e tias. Para aqueles que são iniciados para os orixás, se somam a essas as bênçãos aquelas dirigidas às pessoas que, sabidamente, são mais velhas e iniciadas no candomblé.

Há um outro nível onde as relações de parentesco aparecem como relevantes no culto de babá egum, quando se trata do tipo de culto que é realizado na religião, aos ancestrais. Na bibliografia sobre o tema dos cultos de babá egum, o termo ancestralidade é recorrentemente acionado e correlacionado com o fato que muitos dos babás cultuados têm seus vínculos de parentesco conhecidos e o culto, em alguma medida, guarda característica relatada como originária do *egungun*, de ser um culto familiar e comunitário (BRAGA, 1992).

Durante a pesquisa de campo não raro, quando porventura o babá egum de um parente reconhecido como tal pelos familiares chega ao “barracão”, se conformava um clima emocional com choro e profunda reverência. Além de que bisavôs, avôs e pais podem se relacionar na chave parental mesmo após as transformações em babá egum, chegando a dar ‘brincas’ em crianças e adolescentes e mesmo em se preocupar com o andamento da escola, por exemplo.

Apesar das relações de parentesco consanguíneo aparecerem como continuadas, o vínculo de sangue não garante que o babá egum seja cultuado por todos seus parentes, porventura se vinculado mais a uma pessoa específica ou a outros que não necessariamente são consanguíneos. Quando se avalia que não há uma “consideração” do espírito diante de um familiar de sangue ou alguém com quem se tinha afinidade em vida, costuma-se falar que o espírito não “reconhece” a pessoa, sendo esse tipo de situação de descontentamento. Genericamente, pode-se afirmar que a religião cuida dos ancestrais da família, mas a dinâmica em lidar com a morte e elementos a ela relacionados, egum na qualidade genérica, proporciona o aparecimento de outros espíritos não conhecidos genealogicamente, mas que também podem ser cultuados e estar em relação com os praticantes.

Os terreiros mantêm comemorações especiais relativas aos seus “reis” (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015) e entre as interlocutoras nas três casas se sabia sobre a linhagem deles e se garantiam festas e oferendas. Uma das famílias basilares das ‘raízes’ de baba egum é a família Daniel de Paula, uma fundadora do culto no Brasil, cuja referência espacial de relevância é o Ilê Omo Aboulá. A família destaca-se ainda hoje com diversos praticantes que detêm o sobrenome e se identificam como pertencentes a essa linhagem. Os ‘Pimentel’ e os ‘Santos’ são sobrenomes também considerados como advindos de sacerdotes do culto que tiveram proeminência e fundaram casas na Ilha de Itaparica.

A fundação de novos terreiros é uma maneira pela qual houve uma ampliação do culto e tem por efeito o aumento das linhagens familiares. Segundo Braga (1992) e Sant'anna Sobrinho (2015), a inauguração de casas pode ocorrer por desejo individual dos ojes, ainda que possam existir situações conflituosas nesses processos. Com o estabelecimento dos novos terreiros não é incomum que os parentes (relacionados por sague e casamento) do principal sacerdote compoñham um núcleo de destaque. Dentre os terreiros abordados nesta pesquisa essa composição familiar é uma característica da estrutura das casas. Ainda que, existe a presença de grupos familiares diversos, tanto de mulheres quanto dos homens. Além das aparentadas, se fazem presentes mulheres que não tem parentesco com ojes da casa e pessoas desvinculadas das relações de consanguinidade.

Os terreiros são o local onde, por excelência, as relações se constituem para as mulheres, sem que, com isso, elas necessitem serem iniciadas. Ao levar em conta as mulheres, suas oferendas se dirigem aos ancestrais com quem têm vínculo de sangue, mas é comum que não se limitem a eles, estendendo a outros com quem tiveram alguma história pregressa ou nascente. O mesmo ocorre nos casos de filiações, fala-se na religião que uma mulher pode ser filha do ancestral e os babá eguns, pais³⁶, independente da condição anterior de parentesco. Existem variadas formas de se relacionar no culto de babá egum, sendo a consanguinidade importante, todavia as relações não se encerram nesse aspecto. Para as interlocutoras, o sangue parece contar especialmente para a filiação ao culto, mas o casamento e a iniciação de filhos e parentes também influenciam; além das histórias nas casas, com outros praticantes e com ancestrais. Estes últimos, muitas vezes desconhecidos para quem elas cantam, dançam, cozinham, fazem ofertas e a quem se filiam.

No que tange às discussões sobre relações de entes espirituais e humanos, Blanes e Espírito Santo (2014) são autores que argumentam em favor da possibilidade de se tomar a “vida social dos espíritos” como objeto de estudo, considerando-os parte proeminente de preocupações e vivências humanas. Dessa maneira, ainda que este trabalho não parta de uma análise da biografia dos ancestrais, toma como importante ponto que através dos processos transformacionais pós-morte os espíritos são paulatinamente inseridos na vida terrena com os praticantes em possibilidade de afetação e relação.

Ao refletir sobre as relações de parentesco em babá egum, foi possível revisitar a proposta de ancestralidade presente nos estudos da área apontando o destaque à

³⁶ Ainda no terreno das terminologias, é importante ressaltar que os babás egum, ao se referirem, a alguém não individualizado no culto por um posto, recorrem a filiação e referências dos grupos de outra pessoa que seja relacionada àquela a quem dirigem a fala, exemplo: ‘Obirin Otun [posto]’, que pode ser traduzido como filha consanguínea ou de santo da pessoa que detém determinado posto na condição de otun.

consanguinidade como importante forma de se relacionar no culto. As formulações de Sahlins, Carsten e Flaksman demonstram que o parentesco extrapola relações abalizadas pelo consanguíneo, e que, mesmo ele, não é dado. Ainda que, não seja o objetivo aplicar estritamente essas teorias e conceitos, analisá-los permitiu arcabouçar considerações preliminares acerca do parentesco no culto e ajudaram a perscrutar o processo de filiação vivido pelas mulheres. Nesse intuito, apresentei considerações etnográficas que permitem perceber que o processo de estar em relação aos terreiros, pessoas e espíritos são recorrentes na religião. Além disso, destacar a existência de fatores múltiplos se tratando dos motivos para se vincular, não necessariamente estando predefinida a associação às casas e ancestrais. Como alerta Carsten, vale considerar que as trajetórias podem não ser lineares ou apenas positivas, podendo haver rupturas, indisposições e novos caminhos.

2.3.1 Enredos, histórias, agência, cuidado e habilidades

Ao falar sobre o parentesco no candomblé, considerando as particularidades do terreiro onde empreendeu sua pesquisa, Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé (Conhecido como Terreiro Gantois), em Salvador, Flaksman (2018) aponta para o “sangue” como elemento imprescindível para explicar as relações ali empreendidas. Nesse artigo, a autora destaca particularidades das formas de herança de entidades no candomblé, assinalando para o conceito de enredo como maneira de sintetizar conexões existentes entre diversos emaranhados em que pessoas e não-humanos se envolvem. Destarte, aprofunda as ideias de enredos (RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2016) e marca as histórias como forma de estudar o parentesco:

[...] o *enredo* é uma história, é uma narrativa, mas é, acima de tudo, uma relação. E, enquanto relação, é singular e plural ao mesmo tempo – porque são várias as histórias que compõem a história, vários os *enredos* que compõem o *enredo*, e é nesse enredo composto que a pessoa se forma (FLAKSMAN, 2018, p. 142, grifos da autora).

Diferentemente dos trabalhos de Flaksman (2016; 2018) nos quais os interlocutores acionavam a ideia de enredo para explicar modos relacionais e o surgimento de histórias e heranças, entre as interlocutoras pertencentes ao culto de babá egum com quem convivi não foi comum ouvir o termo enredo, apesar de ser uma ideia conhecida ali. Havia um certo distanciamento e até receio das mulheres em correlacionar seus orixás aos eguns e ao culto, ainda que, em variados momentos, os orixás pudessem se fazer presentes nos terreiros e elas pudessem fazer ebós e receber uma série de cuidados relacionados a questões de morte e doença.

Duas situações etnográficas me foram emblemáticas nesse sentido: para algumas mulheres, ser iniciada por um pai de santo que tenha feito obrigações de amuixã ou ojé no culto de babá egum é considerado algo ruim, que pode trazer energias de morte por ter ele “mão fria” em virtude de seu atrelamento ao culto de egum. Outra situação foi a de uma mulher cujo assentamento de seu orixá era guardado em uma casa de ancestral e tinha feito oferendas para seu santo no candomblé de babá, que era questionada publicamente e a situação era vista como perigosa.

Estes exemplos corroboram a vívida ideia de que energias dos cultos aos ancestrais e do candomblé são entendidas como distintas (SANTOS, J., 1986) e, portanto, devem ser mantidas distinções e controles. A vivacidade dessa separação, talvez seja o motivo porque não foi comum ouvir o termo enredo como fator explicativo para a presença delas nos cultos. Os termos ‘fé’, ‘obrigação’, ‘responsabilidade’ e ‘herança’ foram expressões acionadas para explicar-me o comparecimento e lida nos terreiros de babá egum.

Feita essa ressalva, considero que a abrangência do conceito de enredo com os desenvolvimentos potentes de Rabelo (2014) e Flaksman (2016; 2018), abrem possibilidades múltiplas para outras investigações. Uma vez que o enredo é correlacionado a parte das histórias e/ou as histórias que compõem a pessoa, não necessariamente incluindo “representação física” e que tem “diferentes intensidades” (FLAKSMAN, 2018, p. 136). Ao considerar essas características, pondero como frutífero o conceito de enredo no contexto dos cultos de babá egum — já que as mulheres, através de histórias e vivências, estão relacionadas aos terreiros e aos espíritos do culto, podendo, portanto, se enredar em tramas com estes espíritos. O enredo não trata de herdar a posse de uma entidade do culto para si, mas de relações pregressas e atuais que podem implicar a necessidade de filiação, responsabilidade e cuidado.

No contexto da pesquisa, é comum uma pessoa deter muitas histórias com os espíritos do culto, esses por sua vez também se relacionam com diversos indivíduos ao mesmo tempo. Acredito haver um paralelo possível para exemplificar o tipo de enredo identificado em ocasiões nas quais se está em relação com entidades que não são de seu enredo pessoal, no sentido de sua formação como pessoa. É o caso de consulentes que buscam entidades, pertencentes a outros, como caboclos, “pretos-velhos”, “encantados”, “padilhas”, “marujos” e passam a constituir enredos progressivos com estes seres espirituais. Assim como Martina Ahlert e Conceição Lima (2019) no contexto do Terecô de Condó defendem o conceito de enredo como capaz de ajudar a pensar as histórias dos brincantes e encantados, considero enredo como processo expressivo de entrelaçamentos variados nos quais mulheres e

ancestrais se colocam. Levando em conta a capacidade das praticantes e dos espíritos se afetarem em diversas temporalidades e espaços, compondo narrativas e histórias de vida — nuances que explorei mais diretamente no último capítulo da dissertação.

Uma abordagem diferenciada sobre processos de feitura entre entidades e humanos é realizada por Rabelo (2014), quem concebe processos como graduais e pulverizados em diversos ambientes e dinâmicas de cuidado, sendo ainda responsáveis por produzir laços entre diversos seres. A análise da autora delinea uma teoria ética do candomblé que atravessa relações entre pessoas e entidades espirituais; tais relações compõem os humanos e podem ser vistas tanto em rituais como em momentos do dia a dia, observar essas dinâmicas permite “[...] explorar os modos e procedimentos pelos quais se entrelaçam e se afetam ao longo do tempo: como se fazem e se transformam na convivência” (RABELO, 2014, p. 22).

Assim como Flaksman (2016; 2018), por intermédio de histórias de vida dos interlocutores, Rabelo focaliza enredos como histórias nas quais os adeptos do candomblé se deparam com circunstâncias que podem ser descobertas pelo jogo de búzios; ou acontecimentos vivenciais que apontam determinadas relações e cruzamentos de “caminhos” com orixás e várias outras entidades:

Enredo chama atenção para os muitos caminhos que se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. [...] o enredo até onde entendo, é dotado de certo dinamismo: mais que uma estrutura fixa de linhas ou pontos, é uma configuração que sofre deslocamentos. [...] o enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar [...] é uma história da qual elas efetivamente participam (RABELO, 2014, p. 93).

Uma das decorrências de utilizar o conceito de relação passa por examinar os entes implicados e sua capacidade de agência³⁷. Em um debate frutífero, Rabelo e Souza (2017) retomam a questão de agência vinculada aos contextos etnográficos respectivos, candomblé e a história de uma feitura de orixá e a vivência de um cuidador de animais de um biotério, local de cuidado com bichos destinados a pesquisas científicas. As autoras ressaltam que o surgimento da noção de agência ocorreu em contraposição as “análises estruturais” e de condicionamento dos agentes (SOUZA; RABELO, 2017, p. 1). Um dos principais argumentos do artigo pauta-se na prescindibilidade de não se conceitualizar agência aprioristicamente, adotando rigor em categorizações para delas o pesquisador abordar o

³⁷ Apesar da agência extra-humana ser pressuposto para quem trabalha com religião, tal pressuposição não impede que abordagens sobre religiosidade possam colocar de lado a questão da agência ao circunscrever fenômenos religiosos estritamente à crença, à representabilidade ou ao simbolismo (BLANES; ESPÍRITO SANTO, 2014). Tais fatos podem apagar os sujeitos implicados nesses processos e ignorar teorias nativas sobre as próprias realidades vividas (RABELO, 2014).

campo. O interesse de Souza e Rabelo (2017), assim como de Blanes e Espírito Santo (2014), é compreender a agência nos contextos etnográficos estudados e valorizar o regime nativo de atribuição de agência. Haja visto que, nos contextos relacionados, agências e poderes de animais e entidades do candomblé podem ocasionalmente ser abordadas como fruto da imaginação ou projeção dos humanos.

As autoras se aproximam das reflexões de Isabelle Stengers para pensar prática e praticantes. A ênfase de Stengers é na relação que se instaura entre os seres, considerando-lhes as capacidades de agência e também as práticas do cuidado dentro do paradigma da relacionalidade e da “participação”, concebendo, assim, a produção de via dupla entre os diversos seres e seus devires: “Participação não é compartilhar um traço comum, mas entrar em um processo de conexões, cada conexão produzindo e sendo produzida por um devir de seus termos” (STENGERS, 2009, p. 14 *apud* RABELO; SOUZA, 2017, p. 3). Dessa maneira, Rabelo e Souza (2017) se aproximam da ideia de obrigação de Stengers para compreender encontros e aproximações nas relações e, assim, pensar histórias. Compreendendo as trajetórias e conexões entre os agentes, que nesse caso são os não-humanos, animais e orixás, que implicam o agir e o relacionar de ambos.

Em seu estudo, Rabelo (2014) propõe uma complexificação de análises que atribuem ao candomblé falta de ética, por sua capacidade de acolher as motivações individuais de engajamento das pessoas e da ação racionalmente orientada para fins. Para a autora, um olhar sobre práticas do candomblé, em paralelo a própria ética, permite pensar imbricamentos entre sujeitos que “contribuem para a constituição de outros” (RABELO, 2014, p. 264). Nessa linha, Miriam Rabelo (2014) salienta que as pessoas se implicam e são implicadas no desenrolar de histórias baseadas em um ideal de “reciprocidade” (p. 267) acionados em circuitos de cuidados extensos e custosos de diversas qualidades. Assim, o conceito de cuidado se apresenta, dentro de uma ética religiosa, como princípio de sensibilidade pelo qual relações e conexões se estabelecem e se desenrolam por modos de cuidar que estão presentes nas minúcias do cotidiano dos terreiros e no convívio com entidades, o que envolve práticas e desenvolvimento de habilidades.

Tanto a vivência cotidiana quanto ritualística seria perpassada pelo cuidado e uma maneira de proporcionar o aperfeiçoamento do repertório de sensibilidade e ações entendidas como cuidadoras envolve o cultivo das habilidades. A esse respeito, Rabelo (2014) promove uma reflexão, de inspiração fenomenológica, sobre o aprendizado na religião e corrobora a ideia de processualidade desse fenômeno, no qual o acesso ao conhecimento relaciona-se com a formação da própria pessoa. Também se volta para as minúcias do aprendizado e discute os

conceitos de habilidade e habitar em Ingold (2010; 2015a), considerando-os proveitosos para explorar a forma gradual como um praticante aprende no terreiro, em constante relação com mais velhos, entidades e uma série de objetos em processos de se tornar sensível e fomentar experiências.

Ingold (2010) — abordado a educação — discute sobre o que é inato e o que é adquirido, questionando ideais de “competência e capacidade”, a partir de que, por sua vez, defende o conceito de habilidade como base da sua ideia de “educação da atenção” (p. 18). Ingold se debruça sobre a transmissão do conhecimento criticando a “simplicidade mecânica” (p. 17) em favor de uma abordagem ecológica que considere corpo e ação no processo de aprendizagem e aquisição de habilidades, confrontando os reducionismos genéticos e cerebrais característicos de linhas das ciências biológicas e cognitivas. Tal abordagem também é explorada em “Estar Vivo” (INGOLD, 2015a), no qual os conceitos de ‘habitar’ e de ‘fluxo de materiais’ expostos na busca de um distanciamento do modelo hilemórfico, de ênfase na forma e no conteúdo, voltando-se para processos de desenvolvimento nos quais o ambiente, as coisas, com os não-humanos e outras espécies são entrelaçados e não podem existir fora da contaminação e do diálogo constante para desenvolver habilidades e praticantes experientes. As ideias de Ingold contribuem para análises acerca de processos de aprender, praticar e cuidar nas religiões de matriz-africana, que, como salientado na introdução, possuem forma particular de possibilitar a aprendizagem, envolvendo as iniciações rituais e o convívio cotidiano em um longo desenrolar de saberes e fazeres.

No culto de babá egum, a iniciação para mulheres não é uma possibilidade, mas nem por isso, como venho argumentando, o envolvimento dela no culto é diminuído. Para elas, as experiências são vividas mais enfaticamente no cotidiano dos terreiros, no convívio com outros praticantes e com entidades espirituais. Por meio da presença nos terreiros de babá egum, ao longo dos anos, são desenvolvidas sensibilidades e habilidades particulares aquele culto. Nesse sentido, considerando o modelo de participação debatido por Goldman (2012) relativo ao candomblé, a ausência de categorias como ‘dom’ ou de rituais de ‘iniciação’ no culto não exclui, necessariamente, as mulheres da religião ancestral. Conforme o autor, um modelo mais abrangente que considere a participação, convivência, laços de sangue/ascendência e presença nos múltiplos rituais de uma casa, num curso temporal, é mais representativo ao vivido na religião dos orixás. Neste sentido, este modelo melhor contempla as vivências das mulheres e contribui para compreender experiências em babá egum.

É conveniente levar em conta que o atributo do engajamento delas passa pelo que sugere Rabelo (2014) relativo ao candomblé: uma ética de cuidado atenta à reciprocidade, que

gera circulação e fluxo capazes de perpassar histórias de seres enredados. Dentre essas histórias, existe uma variedade de eventos que tanto se relacionam no sentido de instituir ou fomentar os vínculos, quanto de desestabilizá-los e rompê-los. Os eventos de ruptura são tratados por Rabelo (2014; 2020) como continuamente ocorrendo ou em forma abrupta, mas que podem voltar a se refazer dentro do candomblé, como nas experiências de circulação e filiação de adeptos a uma casa. Nesse sentido, Ahlert (2016) traz reflexões relevantes advindas da pesquisa no Terecô de Codó (Maranhão) e atenta que os vínculos com entidades e o sacerdócio podem ser interrompidos a depender da relação com entidades, filhos (as) de santo e do corpo da mãe ou pai de santo.

Relações, enredamentos, histórias, cuidados, habilidades e rupturas são facetas que se mostram potentes de serem exploradas para analisar as vivências das mulheres com os espíritos do culto de babá egum. A pesquisa de campo mostrou variáveis múltiplas que congregam praticantes e ancestrais, como parentesco consanguíneo, histórias e cuidado. Assim, as relações são primordiais nesse contexto, considerando que os espíritos estão presentes na vida das interlocutoras e podem ser vários, a depender dos eventos agregadores ou até de rupturas em suas histórias. As relações se tecem na convivência dentro dos terreiros de culto aos ancestrais com a preparação de festas e presença em atividades das casas, como ossés e mutirões. Mas não só: oferendas, ebós, sonhos, promessas, visões, cantigas, danças, postos, iniciação de familiares e o encantamento são alguns dos elementos que compõem o circuito dinâmico e intenso de cuidado entre mulheres e ancestrais.

2.4 OBIRIN, FILHAS DA CASA, MULHERES E GÊNERO

Dentro do culto de babá egum, o termo obirin, do iorubá local, é traduzido como mulheres. Obirin é usado pelos ancestrais no barracão que, ao ser pronunciado, requer que todas as presentes respondam: ‘benção, meu pai’. Outra expressão utilizada é ‘filhas da casa’, que remete ao grupo de mulheres integrantes de um terreiro. Há denominações para os grupos de homens, okurin, para os de crianças, amade e para as visitas, alejos. Uma pessoa ainda pode ser diretamente chamada por seu posto, ou caso não tenha, ser referida pelo posto de um parente³⁸.

É possível apontar que a exclusão do sacerdócio e a impossibilidade de ser ojú são marcadas por percepções sobre sexo, gênero, possessão, parentesco e a decisão dos ancestrais. Dessa maneira, uma condição para ser sacerdote no culto de babá egum é não ter nascido

³⁸ Ver nota 36.

mulher³⁹ (como me comentou Edna uma certa feita: “queria ter nascido homem para poder ser ojé”), ter uma orientação sexual pública heteronormativa (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015) e não receber orixás e entidades através da possessão. Contribui pertencer à linhagem familiar de praticantes do culto. E o recebimento da “ixã” de um ancestral pode apontar uma possível iniciação.

As vivências no culto de babá ocorrem, em grande medida, dentro de grupos e a grande divisão passa por ser ojé ou não-ojé. O segundo grupo é composto pelas crianças, mulheres e homens não iniciados. As formas de diferenciação abalizadas pelo gênero contribuem para formação de agrupamentos mais específicos: “Cada grupo tem um lugar que corresponde ao seu sexo [...]” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 201). Dentre estas frações, as obirins se ocupam de variadas atividades, com seu próprio repertório de atuação, espaços e práticas de cuidados particulares. Em alguns locais, como na cozinha, a presença delas pode ser compartilhada com homens que normalmente possuem posto, mas não são ojés, os quais se ocupam de atividades semelhantes às delas, ainda que em número mais reduzido, um ou dois e, às vezes, nenhum. Determinadas práticas também não lhes são exclusivas, podendo ser executadas por outros membros do grupo dos não-ojés, embora elas tenham prioridade, como salientado na fala de uma liderança: “Com tanta mulher aqui, como vou deixar L. [um homem] na cozinha?!”. A exclusividade fica marcada nas vestimentas já que só elas usam saias, no pertencimento ao grupo de obirin, na ocupação de certos postos e de determinados espaços no barracão de festa que lhe são normalmente guardados.

Nas sessões seguintes, apresento algumas teorizações que colaboram para compreender o tipo de divisão de gênero que configura os cultos de babá egum. Busco explorar como a categoria mulher pode ser abordada em consideração ao recorte da pesquisa, além de apontar caminhos possíveis refletir sobre experiências e engajamentos das obirins e suas relações com os espíritos ancestrais.

2.4.1 Breve revisão: “Mulheres” e gênero nos estudos das religiões afro-brasileiras

A organização social das religiões de matriz africana e o papel das diferenças de gênero são temáticas férteis no campo dos estudos afro-brasileiros. Ruth Landes foi uma das

³⁹ A palavra sexo aqui é usada no sentido de remeter ao movimento que os praticantes da religião ancestral fazem ao relacionar o sexo da pessoa com algo dado/natural e possível de identificar pelo exame do corpo e incidir sobre o gênero (cf. RUBIN, 1993), possibilitando dizer quem pode ser ojé e quem não pode, primordialmente. Para uma discussão contemporânea sobre a construção do sexo a partir da análise da genitália, ver Machado (2015). Dias (2017), por sua vez, trata da transexualidade no candomblé. Ressalvo que essas são análises parciais e que gênero e sexo me parecem merecer estudo mais aprofundado nas religiões afro-brasileiras, e em particular no culto de babá egum.

pesquisadoras pioneiras a se debruçar sobre a organização dos candomblés e o papel das mulheres na religião. Em “A cidade das mulheres”, a autora aponta para uma tendência do sacerdócio feminino nas casas de culto nagô e a de homossexuais passivos nos de caboclos (LANDES, 2002). Os argumentos de Landes perpassam a organização de famílias negras na cidade de Salvador, onde havia configuração respaldada pela importância das mulheres, fato observado também nas famílias do candomblé comandadas por mães de santo. A análise de Landes se baseia no princípio de que o poder feminino dominaria os candomblés, pelo fato de o gênero⁴⁰ feminino ser mais apto a ser possuído pelas divindades. É nesse ponto que os pais caboclos, ao buscarem o sacerdócio, teriam tendências à inversão:

Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizantes. [...] um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher (LANDES, 1947, p. 321).

Landes foi duramente criticada por estudiosos da época. Herskovits, ao revisar “A cidade das mulheres”, em 1948, critica as poucas relações estabelecidas no livro com os estudos de cultos africanos. Para o autor, a organização social e religiosa dos negros no Brasil era influenciada decisivamente por uma herança africana patrilinear. Apoiado nesta crítica, Arthur Ramos também afirma serem as formas de organização africanas em sistemas patrilineares o sustentáculo da organização social do negro na Bahia. As críticas de Arthur Ramos aos trabalhos de Landes são enfáticas em alegar que homens e mulheres participavam do sacerdócio nos candomblés: “Não é exato que na Baía, as mulheres detenham o ‘controle’ do culto negro. São tão famosas as ‘mães de santo’, como os ‘pais de santo’ [...]” (1942, p. 187). Do mesmo modo, Ramos (1942) repreende as afirmações de Landes quanto à participação dos homossexuais no candomblé, alegando se tratar de casos individuais, sem qualquer relação com a religião.

Ruth Landes trouxe à tona um relevante debate sobre diferenças entre gênero nos candomblés na década de quarenta. Suas análises são posteriormente revisitadas por alguns autores, dentre eles Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995), enfatizando aspectos como a divisão entre gênero e a sexualidade nas religiões de matriz africana⁴¹. Fry (1982) estuda a

⁴⁰ Ruth Landes debate a questão da presença das mulheres nos candomblés e no sacerdócio nagô pela chave do sexo biológico. Posteriormente, a antropologia (cf. ROSALDO, 1995) irá debater a questões de sexo, gênero e orientação sexual destacando diferenciações, conforme Correa (2000) ressalta: “Landes não estava, é claro, tratando da questão de gênero, ainda que possamos ler essa questão na sua abordagem: no contexto da época, era das relações entre os sexos que se tratava” (p. 245).

⁴¹ Um exemplo de estudos que se afastam da tendência de não observar as relações entre as mulheres e os espíritos ao debater gênero é o de Véronique Boyer Araújo, publicado em 1993. Segundo Cláudia Fonseca

presença das “bichas” (homossexuais masculinos) nos cultos afro-brasileiros de Belém, traçando paralelos entre desvio, religião e sociedade. Nesse estudo, Fry observa que ao se associarem ao candomblé em Belém, as “bichas”, à despeito de serem “[...] membros de uma categoria social desprezada podem ganhar um status elevado como líderes de culto respeitados e famosos” (p. 56). O autor argumenta que existe correlação entre “bichas” de classes populares e candomblés de Belém, fato explicado por ambos — homens homossexuais e as macumbas — “classificadas como marginais” (FRY, 1982, p. 79).

Em “Fazer estilo criando gênero”, Birman (1995) explora as divisões de gênero dentro do candomblé e considera a posse importante marcador de diferenciação. A autora aponta a existência de relações assimétricas entre os gêneros nas macumbas cariocas, argumentando que haver maior liberdade ao sexo masculino favorecido pelo fato de a religião possuir um “ethos predominante masculino” (BIRMAN, 1995, p. 52), enquanto para as mulheres existe ligação com a esfera doméstica que caracteriza domínio de “uma relação com a religião mais ‘conservadora’” (p. 53). Não obstante, as diferenças de gênero e de papéis sociais nos cultos cariocas, a autora argumenta que existe um ideal de “complementariedade” nas macumbas: “Não basta pois o feminino existir entre os homens, é preciso mulheres para haver terreiro” (BIRMAN, 1995, p. 195).

Dentre os estudos sobre cultos de babá egum nenhum se dedica, exclusivamente, às questões de gênero, porém, em todas as obras revisadas, a divisão sexual é salientada. No geral, como já apresentado na introdução, o culto é visto como hegemonicamente masculino (VELAME, 2007; CONCEIÇÃO, 2017). Os homens detêm o poder sacerdotal, iniciando-se como amuixãs, passando ao título de ojé e podendo chegar a postos de lideranças dos terreiros; Conceição (2017) salienta o fato de os espíritos femininos não alcançarem a condição de babá egum, de os homens não reconhecerem os trabalhos das mulheres e estas não reivindicarem mudanças na estrutura do culto. Fatores esses apresentados como evidência do domínio dos homens sobre as mulheres no culto.

Ao tratarem periféricamente a divisão entre os gêneros no culto, os autores comentam que a iniciação de vários sacerdotes a um segredo ritual e a posse de práticas específicas caracterizam a religião como uma maçonaria masculina (SANTOS, J., 1986; VELAME, 2007; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015). Julio Braga (1992) observa as contradições e

(1993), Boyer se coloca as perguntas: “[...] ‘como essas mulheres se acham nos terreiros; que tem de especial na experiência que compartilham na comunhão com os caboclos e os exus?’” (BOYER, 1993 *apud* FONSECA, 1993, p. 253). Boyer (1995) aponta que suas interlocutoras mantinham uma relação íntima com seus caboclos nos sonhos e que recebiam conselhos sobre sua vida pessoal (p. 7-8). Infelizmente, o estudo “*Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*” (BOYER, 1993) não foi encontrado para análise pormenorizada.

reverberações do domínio dos sacerdotes no âmbito doméstico, apontando para um zelo das mulheres pela imagem pública dos maridos como provedores dos lares; condição social e religiosa prestigiosa ao marido, cuja consequência, dentre outras, é o gozo da esposa de frações do poder masculino ao ser reconhecida como “mulher de ojé” (p. 81).

Conceição (2017) argumenta ser a mitologia o alicerce para sustentar a divisão de gênero no culto. A autora apresenta relatos mitológicos da bibliografia e de entrevistados, mostrando que os eguns tem “[...] origem materna na figura de Iansã [...]” e somente a partir da permissão desse orixá que se moldou a religião com interdições às mulheres (CONCEIÇÃO, 2017, p. 97). Segundo Conceição, para os sacerdotes do terreiro Agboulá tal fato permite à divindade, quando incorporada em uma pessoa, independentemente de seu gênero, adentrar espaços reservados somente aos homens. Porém, no dia a dia, as interdições permanecem. No alicerce mitológico iorubano se registra uma paridade de gênero na existência das sociedades secretas, detendo as mulheres cultos denominados de “Gèlèdé” e “E’lééko”, nos quais se cultuam as ancestrais femininas de maneira coletiva, cultos que inexitem no Brasil atualmente (SANTOS, J., 1986, p. 106; CONCEIÇÃO, 2017).

Estas circunstâncias mitológicas são consideradas fundamentos da cosmologia intitulada nagô e amplamente revisitada nos estudos sobre o culto de egum por intermédio, principalmente, de referências ao trabalho de Juana Elbein dos Santos (1986), como já ressaltado no levantamento bibliográfico. Outro elemento da cosmologia acionado para explicar as divisões de gênero na religião ancestral é o ideal de complementariedade. Para Conceição (2017), a própria cosmologia sustenta a presença das mulheres no culto, uma vez que os princípios femininos e masculinos alicerçam a formação do universo para os Iorubá⁴² e, por consequência, nagôs. Os princípios, espécie de substâncias energéticas essenciais, masculinos e femininos são primordiais para a formação do universo e de tudo que possui, representado por uma cabaça, “Igbá-Odù”:

O poder feminino, metade inferior do Igbá-odù, é exercido e regulado pelos òrìsà femininos e pelas Ìyá-mi-àgbà, e por seis representantes no àiyé, as mulheres organizadas nos egbé femininos, as sociedades Gèlèdé, E’léékò ou nos segmentos femininos do ‘terreiro’, à frente das quais se encontra a Ìyá-lóde, a Ìyálòrìsà ou Ìyálàse.

O poder Masculino, metade superior do Igbá-odù, é exercido e regulado pelos òrìsà masculinos e pelos Babá-Égún, e por seus representantes no àiyé,

⁴² Nesse ponto cabe ressaltar o trabalho de Oyèrónké Oyèwùmí (2017a, 2017b), “*La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*” que questiona as teorias de gênero ocidentais para pensar à cultura Iorubá. A autora argumenta que a colonização europeia levou a diferenciação baseada no gênero, aqui no sentido do sistema sexo-gênero de Gayle Rubin (1993). Para Oyèwùmí (2017a, 2017b), antes da colonização, a senhoridade seria a base da organização social Iorubá. Não me alongo nesse ponto, contudo essa referência aponta a complexidade dos estudos de gênero no contexto Iorubá e por ventura as correlações afro-diaspóricas no Brasil.

os homens organizados nos egbé masculinos, a sociedade Égún, ou nos segmentos masculinos do ‘terreiro’, à frente dos quais se encontra o Alágba, o Babalòrisà ou o Babalàse (SANTOS, J., 1986, p. 129).

Em resumo, os estudos de gênero nas religiões afro-brasileiras aqui debatidos têm preocupações diversas com as questões de poder, hierarquia, divisão entre o público e o privado, possessão, sexualidade, cosmologia, mitologia e os papéis exercidos por homens e mulheres. Em se tratando da religião ancestral, os principais argumentos adentrados são em torno da proeminência masculina — tanto na religião quanto nas comunidades de terreiro —, sustentando-se em uma leitura canônica da mitologia e da cosmologia nagô/ Iorubá, com o ideal de complementariedade como significativo elemento a balizar divisões e hierarquias. Retornarei essas ideias nas análises pormenorizadas dos achados de campo nos capítulos posteriores.

2.4.2 Aproximações da antropologia ao debate de gênero

Janice Boddy (1989), em sua pesquisa sobre o culto Zar, também argumenta haver um ideal de complementaridade entre homens e mulheres sudaneses. No Zar do Sudão a divisão de gênero caracteriza a estrutura religiosa, em que as mulheres são protagonistas, pois são as únicas a serem possuídas pelos espíritos. Em paralelo, o Islã é considerado o espaço religioso protagonizado pelos homens.

Ioan Lewis (1977), analisando o Zar, argumenta que o domínio das mulheres nessa religião pode ser explicado pelo fato delas serem subordinadas nesta sociedade. Por isso, envolveram-se em um “culto periférico” (p. 33) em relação ao Islã. Para o autor, as mulheres usam a possessão como “[...] movimento de protesto tenuemente disfarçados dirigidos contra o sexo dominante” (LEWIS, 1977, p. 31). Boddy (1989) no entanto, alerta para uma realidade na qual a possessão e o culto não deviam ser analisados apenas como subordinados às diferenças entre os gêneros no Sudão. Aponta para a importância da possessão pelos espíritos no culto Zar, ressaltando a diferença entre os espíritos e as mulheres: “A woman does not act though her spirit, the spirit act though her” (BODDY, 1989, p. 149)⁴³.

A etnografia de Boddy assinala a importância de entender o culto zar além dos aspectos simbólicos, considerando a gama de relações que se estabelecem entre espíritos e humanos. Sua análise, em contraposição com a de Ioan Lewis, demonstra um embate de perspectivas, no qual a divisão de gênero em um contexto religioso é correlacionada por

⁴³ “Uma mulher não age por meio de seu espírito, o espírito age por meio dela” (BODDY, 1989, p. 149, tradução nossa).

Lewis (1977) a elementos explicativos mais amplo e vice-versa, incorrendo no apagamento das atividades e práticas próprias do zar (BODDY, 1989).

O trabalho de Boddy contém um olhar etnograficamente orientado que se dirige a possessão e a religião, que em consequência possibilitaram também considerações relevantes sobre gênero. Esse alicerce etnográfico e crítico é uma característica valorizada por algumas antropologias e, particularmente, por autoras em relação aos estudos de mulheres e gênero (ROSALDO, 1995; STRATHERN, 2006a, 2006b; 2006c; MAIZZA, 2017).

Rosaldo (1995) analisa que há um longo caminho trilhado nos estudos sobre mulheres e gênero nas ciências sociais e algumas questões como “A busca por origens” (p. 4) da opressão das mulheres, “O problema dos universais” (p. 8) em relação à dominação masculina e à separação do doméstico e do público influenciando a estrutura de poder são alguns pontos que envolveram a história do campo de estudo. Ao vislumbrar as diversas ondas do feminismo e ideias da antropologia, Maizza (2017) explica como esses saberes foram responsáveis por variadas transformações, mas também por imobilizar categorias como mulher e homem:

No entanto, no processo da argumentação contra o ‘determinismo biológico’, a favor do ‘construcionismo social’, as autoras feministas, e as antropólogas, deixaram em suspenso a ideia subjacente de que existiriam inúmeras elaborações sociais para um fato supostamente único e autoevidente: a distinção natural dos sexos, dadas pelos corpos masculinos e femininos (p. 110).

Maizza argumenta que um olhar crítico para a forma como as antropólogas reproduziam a matriz sexo e gênero ocidentais — sexo definindo o corpo, gênero e os papéis sociais dentro de um dualismo natural que se liga ao doméstico e a mulher *versus* o público e cultural ao homem — é impactada pelos exames que deram surgimento a terceira onda do feminismo. Tais análises incidiam sobre o modelo de mulher branca, com demandas políticas particulares, como universais, por exemplo. Marilyn Strathern é uma antropóloga feminista que debateu a universalidade do conceito de mulher e as teorias de gênero dentro da disciplina e propôs uma atitude mais aberta relativa às categorias não ocidentais: “[...] a tarefa, é antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos” (2006a, p. 33). Seus argumentos atentam para o fato de as categorias ocidentais incidirem sobre a prática antropológica de maneira a reproduzir dualismos e esquemas como universalmente válidos, no caso dos seus estudos, concepções de corpo, gênero e pessoa. Em uma síntese complexa, Strathern defende que entres os Hagen, as

peçoas se constituem em relações e que sexo e gênero também são impactados por esse movimento formulando-se em arranjos múltiplos e relacionais (STRATHERN, 2006c).

Outra pesquisa etnográfica que explora questões de gênero afastando-se de chaves ocidentais, é a de Saba Mahmood (2006) junto ao movimento pietista egípcio. A autora critica as categorias ocidentais empregadas para pensar o corpo das mulheres islâmicas, sugerindo concebê-lo de modo atrelado às práticas e fazeres próprios. Mahmood coloca a abordagem de Judith Butler (2002) sobre corpo, poder e discurso como importante ponto de partida, na medida em que proporciona entender o corpo sem desconsiderar seus atravessamentos pelo poder e sem fazer um apagamento das práticas. Porém, Mahmood salienta ser forçoso avançar o dualismo entre resistência e subversão, paradigma liberal, não aplicável para todas as práticas e nem para todos os locais:

Em particular, pretendo aprofundar o raciocínio de Butler de que as normas não são apenas uma imposição social no sujeito, mas constituem a própria substância de sua interioridade, valorizada e íntima. No entanto, para fazê-lo, afastar-me-eu do enquadramento agnoístico e dualista – onde as normas são conceptualizadas no modelo de fazer e desfazer, consolidação e subversão – para pensar na variedade de formas em que as normas são vividas, incorporadas, procuradas e consumadas (MAHMOOD, 2006, p. 136).

Mahmood propõe pensar agência fora do paradigma resistência *versus* dominação e valorizar os regimes nativos, entendendo o revivalismo islâmico e a presença de mulheres nesses movimentos como “projectos não liberais” (p. 123). Para a autora, os debates do feminismo ocorrem nas ideias de liberdade, sejam positivas ou negativas, mas não sem contestação dentro do próprio feminismo. O caso do feminismo negro, que questionou proposições feministas brancas sobre princípios liberais como a não constituição de família e negação de relacionamentos heterossexuais atrelando-os a maior libertação feminina (MAHMOOD, 2006).

A autora se inspira no movimento feminista pós-estruturalista para pensar agência como “modos de ser concretos”, criticando, porém, seu paradigma dualista de “subordinação e subversão” que não dá margem para outros projetos que não caibam em seus enquadramentos (MAHMOOD, 2006, p. 131; p. 130). Argumenta ser o pietismo maneira própria de incidir sobre o corpo das praticantes com base na indicação das virtudes cultivadas, construindo corpos e pessoa nessa dinâmica. Em suma, Mahmood mergulha nas práticas das mulheres egípcias e busca compreender — por intermédio do campo — como as interlocutoras produzem seus corpos dentro deste movimento religioso; ao invés de aplicar modelos normativos de ciência feminista que sejam moralmente orientados por um viés

liberal julgador e salvacionista, sem com isso cair no paradigma relativista ingênuo ou em um humanismo universalizante.

2.4.3 Corpos, práticas e articulação

A concepção de corpo de Mahmood se aproxima do que pensa Rabelo para o candomblé. Dentro dos estudos afro-brasileiros, o corpo e as práticas com recorte de gênero tiveram tímida importância como matriz epistemológica. As análises sobre esses aspectos muitas vezes incidiram sobre o social, estrutural ou simbólico como elementos explicativos últimos. Porém, o corpo é elemento importante a ser compreendido nos estudos de religião e nas práticas religiosas em geral (RABELO, 2011). O aprender no candomblé não separa corpo e mente, mas depende de engajamentos diversos, como o aprendizado dos cuidados de um assentamento de um orixá (RABELO, 2014) e das relações de sintonização com as divindades nas feitura, sendo essas interações no espaço social, vivenciadas com hierarquia, poder, gênero, classe, raça e etc (RABELO, 2011). Rabelo analisa haver um encontro como “sintonia” de “corpo e lugar”, que procura expressar o entrelaçamento e as formas de habitar e estar “no” mundo:

Há uma sintonia ou reforço mútuo entre corpo e lugar da qual depende a estabilidade da vida social bem como nosso senso de pertença e o relativo ajustamento a ela. A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam (RABELO, 2011, p. 19-20).

Nesse sentido, estar no mundo é se engajar com as coisas em suas diversas facetas; articular-se com objetos como martelos de madeira que servem para bênçãos pessoais dos praticantes, dentro da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou com um assentamento no candomblé. Não como simples ‘coisas’, mas articuladores: “Como no caso do assentamento, o objeto não é simples intermediário de um sentido que lhe é externo: o sentido se articula nele ou nas conexões que ele põe em movimento” (RABELO, 2011, p. 26). O corpo é entendido dentro da religião como algo inseparável de seu entorno e aberto, disponível a se conectar a outros e vários não-humanos (RABELO, 2011). Deste modo, não é dado de antemão, mas é móvel e com fronteiras flexíveis estando atrelado a “ação” e ao “movimento” muitas vezes compartilhados com diversos seres, como na relação entre o espírito santo e as

mulheres neopentecostais ou entre os orixás e entidades no candomblé (RABELO, 2011, p. 26).

O conceito de articulação pensado por Rabelo (2011) é advindo dos trabalhos de Bruno Latour sobre como o corpo existe nos mundos. Para Latour (2007), é no corpo em que há um acoplamento da percepção e da ação que afetam os corpos e os mediadores. Latour (2007) segue Despret (2004) quando defende que ter um corpo é ser afetado e que chegar a essa conjuntura perpassa aprender a ser afetado. Dessa maneira, o viver é estar disponível a afetar e ser afetado; é estar aberto aos engajamentos e isto ocorre por intermédio de mediadores, nesse ponto é exemplar o caso dos treinadores de odores e químicos. Eles aprendem a ser afetados pelos odores, adquirindo um nariz, produzindo articulações e associações com o material de treinamento, professores e alunos. Os mediadores são os que fazem o corpo, ou outras entidades, no processo de “articulação”, (p. 43) levando a aprendizagem de um corpo mais sensível, ou seja, mais articulado:

É esta a consequência directa do argumento de Vinciane Despret, inspirado nas idéias de William James sobre as emoções: ter um corpo é aprender a ser afectado, ou seja, «efectuado», movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto (LATOUR, 2007, p. 40, grifos do autor).

Para Latour, o ponto subjacente à reflexão não é a existência de representações falsas ou verdadeiras, mas as possibilidades múltiplas de devir. A proposta é não obliterar o sujeito, e sim admitir que preposições diversas se articulam. A argumentação do autor ocorre em torno do conceito de multiverso, que conjuga múltiplas preposições. Tais proposições, articuladas e negociadas, podem ou não dialogar. Assim, entender o corpo requer compreender o mundo, o que conta em determinado contexto, com o que o corpo articula ou não, sendo ou não afetado.

Em seu texto “Articulações e fronteiras nas rodas da capoeira e da vida” sobre articulações na capoeira, Christine Zonzon (2017) aponta aspectos dessa prática afro-brasileira, como histórias e narrativas e a não-participação de mulheres. A partir dos conceitos de ‘tradição’ e ‘articulação’, a autora analisa quais elementos são possíveis de serem movimentados e manejados dentro das rodas e escolas. Zonzon (2017) busca trabalhar uma “[...] compreensão da tradição enquanto dinâmica de articulações do corpo”, onde entende que as formas de “jogar/atuar/ser” dentro da capoeira são processos de dinâmica e articulação (p. 4).

Uma das agendas de Zonzon diz respeito a presença/ausência das mulheres na capoeira. A autora analisa a existência de barreiras dentro da capoeira, dita ‘tradicional’, que impedem a articulação das mulheres. Argumenta se tratar de um corpo inarticulado com o mundo da capoeira, ao passo que as mulheres são consideradas inexperientes para estar no berimbau, puxando cantos ou jogando, principalmente nas rodas de ruas, o que as excluem de articular essas habilidades e experiências:

Isto é, o corpo da mulher atua em menos tarefas, não se articula com certos artefatos tradicionais da capoeira como o instrumento mestre ou o solo das cantigas, nem com grande variedade de parceiros e, portanto, de movimentos, jogos, estilos. E, por ser a vivência na roda uma via insubstituível de aprendizagens e experiências, ao não participar plenamente (ou não participar tout court) desse ritual, pode-se dizer que as mulheres incorporam a capoeira através de outro ‘currículo’, ou talvez, jogam outra capoeira (ZONZON, 2017, p. 8).

Para a autora, dar voz e buscar entender a ausência das mulheres permitiu compreender essa desarticulação, e perceber o local de “aluna nova” (ZONZON, 2017, p. 10) que as mulheres são convidadas, constantemente, a ocupar na desarticulação dos corpos femininos com a capoeira tradicional.

Esta pesquisa, ao investigar as relações entre mulheres praticantes do culto de babá egum e os espíritos, busca fazer um recorte sobre o extenso universo que compõe essa religião focando em um dos grupos que nela existe. O grupo, constituído nas (e por meio das) diversas ordens de relações nas quais as mulheres estão imersas, tem como característica por um lado as interdições, e do outro o engajamento em diversas esferas, como na cozinha, na organização de festas e obrigações e no dia a dia dos terreiros. Grande parte dessas mulheres possui posto em uma casa onde mantêm presença circulando por várias outras da Ilha de Itaparica e até do Brasil. Inspirada nas ideias de Strathern (2006a, 2006b, 2006c), esta pesquisa utiliza a categoria ‘mulher’ sem desconsiderar as críticas dos estudos de gênero ao universalismo da categoria. Para tanto, dialoga com os entendimentos nativos sobre como são constituídos os grupos do culto, o sexo, o gênero, as incidências sobre o corpo e as hierarquias.

Nestes termos, o trabalho busca abranger como as mulheres se relacionam com os ancestrais, entendendo com Boddy (1989) que a realidade de cultos religiosos e suas práticas não se reduzem somente à estrutura organizacional, sendo a separação dos gêneros apenas um elemento na trama e não necessariamente fator explicativo e/ou redutor. Considero que no culto de babá egum, as mulheres, assim como as praticantes islâmicas estudadas por Mahmood (2006), não podem ser reduzidas ao paradigma ação-resistência somente. Tenho

em vista se tratar de contexto religioso formado com influências e cosmologias marcadamente não ocidentais e de comunidades majoritariamente afro-brasileiras e negras, nas quais questões de gênero podem não corresponder ao debate feminista liberal.

Por fim, destaco que o intento teórico da pesquisa se volta para a complexidade de categorias como ‘relação’, ‘agência’, ‘mulher’, ‘corpo’ e ‘gênero’. Tais categorias não estão dadas a priori. Minha proposta é entender as ordens de relações entre mulheres e espíritos no contexto do culto de babá egum da Ilha de Itaparica, observando como as mulheres se engajam com os espíritos, atentando para práticas e cuidados, inclusive corporais e de articulação.

3 VIVENDO COM OS ANCESTRAIS: EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES NOS TERREIROS

Este capítulo apresenta os três terreiros onde a pesquisa foi realizada — Omonilê, Iliquiobe e Obaladê — por meio de descrições das atividades que neles presenciei. Tratam-se de casas de culto de babá egum localizadas no município de Itaparica com proximidades e confluências entre si; mas, ao mesmo tempo, apresentam diferenças nas respectivas estruturas internas, tempo de fundação e composição de seus grupos. A intenção é, a partir da etnografia produzida com foco na presença feminina, refletir sobre essa experiência particular de ‘viver com’ os espíritos. Para isso, descrevo rituais como festas, axexê e aku, assim como momentos não ritualísticos, como mutirões, limpeza e organização dos espaços, cuidado com alimentos, o samba e o descanso.

Os terreiros emergem como locais onde os compromissos das mulheres com os ancestrais são balizados e se efetuam de modos específicos. Durante a pesquisa, foi possível observar o movimento delas nos espaços, atividades, pertencimentos e vivências com as casas. Vale considerar que estas casas são lugares onde tomam postos, formalizando ligações e selando obrigações com o terreiro e com ancestrais; onde também convivem com pares de núcleos familiares mais próximos ou distantes, e com a comunidade extensa do culto. E tratam-se de espaços nos quais se costuram vínculos e se tecem histórias entre humanos e não-humanos.

Alguns das dimensões a serem abordadas são a organização das casas, da qual as mulheres participam em diversos aspectos: contribuem com a estrutura, com a realização de festas e obrigações, cuidam dos espaços físicos como cozinha, barracão, quartos e áreas externas e se responsabilizam por limpar e manter ambientes não-privados. Aponto também para o fato de fomentarem os terreiros, são ativas no financiamento com contribuições e organizando eventos como bingos, rifas e de negociação de oferendas e contributos. Transcorro sobre a atuação feminina em atividades diversas e permitidas ao grupo dos não-ojés, com especial importância na cozinha ritual e cotidiana nas quais elas gerenciam e executam intensamente os afazeres cultivando um terreno próprio de práticas com promoção de habilidades.

O ‘trabalho’ aparece como conceito nativo capaz de descrever atividades nas quais as mulheres estão engajadas em um movimento de cuidar tanto dos terreiros quanto dos ancestrais. Não é, contudo, um trabalho asséptico, pois assume forma porosa perpassada pela ludicidade, pela confraternização, beleza, zelo, memórias e narrativas. Tais atividades, por sua vez, são motivadas pelo cuidado, enquanto ética, e alimenta relações com os terreiros e os

espíritos diversos do culto, sejam eles os babá eguns destacados como os reis que regem as casas, sejam as manduas, mandus e aparakás ou mesmo um egum de alguém recém falecido.

Os cuidados, como venho argumentando, não ocorrem unilateralmente e podem melhor ser traduzidos como dádivas e contradádivas, no sentido maussiano, em um circuito dinâmico no qual diversas ações importam. No tocante aos espíritos têm-se as contribuições indiretas como as feitas através do cuidados aos terreiros ou ainda as dirigidas diretamente aos entes espirituais com os axós, os ossés, com a dança, as palmas, cantigas, com a limpeza de um animal, cozimento de oferendas, ida em carregos e etc. Por sua vez, os espíritos reciprocamente cultivam o circuito de maneiras variadas: desde a presença e participação na vida das praticantes interferindo ativamente em suas histórias por meio de limpezas, ebós, avisos, sonhos, aparições, buquês, bênçãos, danças, cantigas, agradecimentos, axé, dentre outras.

Os modos de comunicação entre mulheres e espíritos passam pela interlocução verbal por meio de expressões em iorubá, pelas dinâmicas no barracão, além de envolver outros seres como orixás e exus, com uma possessão após um chamado ou em razão de um assombramento. Ideias nativas como ‘susto’, ‘assombro’ e ‘medo’ aparecem como parte dessa vivência com os entes espirituais do culto. A experiência na religião ancestral perpassa o aprender a lidar com a faceta da morte, proporciona entendimentos das transformações dos seres, dos perigos e permite vivenciar as diferentes emoções que surgem no reencontro com familiares da linhagem de um terreiro, de um parente recentemente falecido ou do culto a um orixá presente no enredo da família. Outras relações são cultivadas como no caso de culto a um babá individual, por meio de ossés e de oferecimento de cantigas, desde a infância de uma jovem. O que promove proximidades e contato e ajuda no desenvolvimento das finas percepções sobre como conviver com as entidades entendendo seus diferentes traços característicos.

Dentro das particularidades das vivências do culto aos ancestrais, os corpos nos terreiros se articulam de maneiras diferentes a partir das possibilidades de quem o possui: homens, mulheres, crianças ou ojés. Particularmente, no grupo dos não-ojés, as mulheres possuem limites espaciais explícitos: transitam em espaços específicos e possuem interdições estanques, como a impossibilidade à iniciação e acesso ao “lessén”; e outras tácitas e negociadas como adequação de roupas, comportamentos e certas circulações espaciais.

Propus reconstituir as atividades para compor uma paisagem fluída de momentos representativos da maneira como funcionam os terreiros de egum. Todavia, em vez de montar um quadro generalizável sobre essa religião, usei essa possibilidade de estudo e de

composição escrita para permitir uma espécie de ‘retrato em movimento’ de fluxos possíveis nas casas, tendo como bússola as questões desta pesquisa. No limite, ainda que texto ora apresentado possa se configurar retrato plausível de vivências de mulheres nos terreiros de babá egum, esse é um texto sobre eventos específicos de atividades no Omonilê, no Iliquiobe e no Obaladê, dos quais participei junto a interlocutoras específicas.

A estrutura do capítulo é composta pela seção que apresenta o Omonilê em uma breve introdução e prossegue com descrições do preparo de uma festa pública destacando as dinâmicas anteriores de um mutirão e uma “matança”. Ainda no Omonilê, apresento os três dias de festas característicos das comemorações a babá egum. No terreiro do Iliquiobe, trato de acontecimentos cotidianos do convívio em espaços externos das casas com aparição de espíritos, passando pela ativação das percepções pelas cores, barulhos, danças, cantos, perfumes, medos e pelas comunicações verbais. Desta casa, descrevo a realização de um axexê enfocando as atividades das mulheres. A seção Obaladê surge nas comemorações do fundador que é celebrado como ancestral. Sua materialização é acompanhada pela emoção dos presentes e reafirma o compromisso do cuidado com a ‘herança’, que ele e sua companheira, também falecida, deixaram aos familiares e aos outros membros do terreiro. Outras possibilidades de encontro com espíritos são exploradas com descrição de aparições inusitadas, além do ritual do aku, que etnografei na casa e uma festa a um orixá.

No início das seções dos terreiros, faço breves apresentações de minha inserção nas casas e ao final trago um resumo das principais questões a serem desdobradas. O capítulo tem formato narrativo com descrições lineares e, por vezes, cronológicas, tendo como fio condutor atividades que envolvem as casas no cotidiano, passando pelos rituais e realce nas transformações possíveis aos espíritos no culto. Os terreiros aparecem também como locais de encontros, relações e onde é possível observar as práticas das mulheres, desenvolvimento de habilidades, enredamentos e o tecer de histórias particulares, que fluem em direções várias. Busquei focar as relações entre os espíritos e as mulheres por meio de situações diversas que envolvem a vida com os ancestrais e servem de motivadores às práticas para as quais as mulheres estão mobilizadas, bem como espaços e tempos que movem circuitos de cuidados recíprocos extensos em diálogo com arranjos próprios do culto. Aprofundamentos e articulações entre o conteúdo etnográfico e a bibliografia serão apresentados ao final do capítulo.

3.1 OMONILÊ – A FESTA

Figura 3 – Barracão do Omonilê



Fonte: Acervo da pesquisa

Minha chegada até o Omonilê se deu de maneira não premeditada. Eu estava fazendo um pré-campo seguindo Mãe Beatriz e sua filha Edna na Ilha de Itaparica, buscando conhecer o culto de babá egum e os terreiros. Era final do mês de março de 2019, período em que falava intensamente sobre a “festa de abril” no Omonilê. Como a casa é um local onde as interlocutoras transitam, pude com elas acompanhar as atividades ali realizadas. Esta aproximação facilitou a obtenção de consentimento para realizar a pesquisa. Ao longo de 2019, participei de duas festas em abril e dezembro e do “bori” do sacerdote da casa.

Esta seção apresenta relatos etnográficos da festa de abril de 2019. Trata-se de uma narrativa baseada no convívio em espaços destinados às mulheres da casa durante os preparativos e na ocasião da festividade. Os recortes focam os acontecimentos que acessei diante de interdições e negociações com as interlocutoras nas vagarosas relações de pesquisa tecidas à época.

3.1.1 O “mutirão”

No final abril de 2019 ocorreram preparativos para a festa do ano em comemoração ao ancestral Omonilê, babá egum relacionado ao orixá “Oxóssi”. O terreiro se localiza no Barro Branco, bairro da cidade de Itaparica, onde estão instalados próximos quatro terreiros de egum. A entrada do Ilê Babá Omo n’ilê — nome formal do terreiro — é discreta, sendo o ponto de chegada uma casa e é um pequeno bar protegido por uma varanda gradeada.

Ao adentrar o portão, se via assentamentos à esquerda. Em um altar composto de um “pepelê”, estrutura de cimento com cerca de 0,50m de altura saindo do chão, estavam assentados os Exus. Ao lado, separado por uma divisão de cimento de meia parede, o de Ogum. Nos dias de festa, uma grande “carranca” também compunha a entrada do terreiro. Após esse portal, há um corredor de acesso à casa, localizada ao fundo das residências, com suas edificações e área verde.

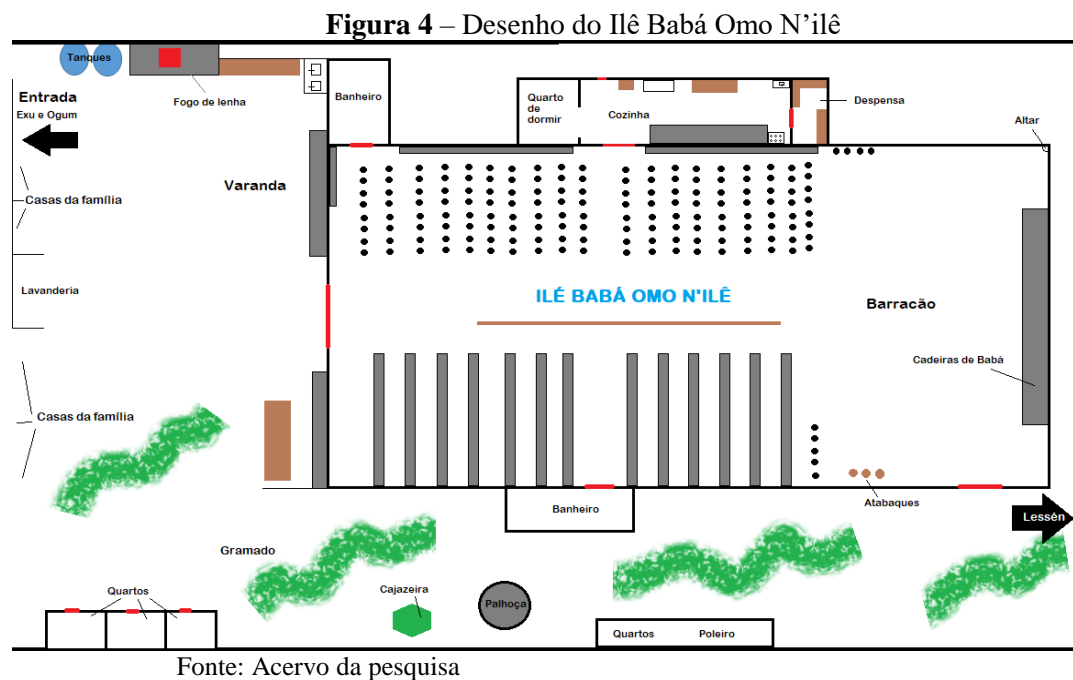
À primeira vista, o espaço do terreiro lembrava um grande quintal pela presença de roupas no varal, tanquinhos de lavar roupa e duas caixas d’água, no lado esquerdo. Os fundos das casas com duas ou três lajes batidas são moradas da família consanguínea dos “donos da casa”⁴⁴, com janelas, portas e escadas que se conectam com o espaço do terreiro. O grande barracão, cuja entrada é composta por uma varanda com mesas, cadeiras e bancos de cimento, pias e um espaço de fogo a lenha, é avistado logo quando se atravessa o corredor. No alto da porta do barracão, uma placa avisa do impedimento de se usar blusas curtas ou shorts naquele espaço. Além da interdição de filmar ou fotografar sem autorização. Tanto a área da varanda quanto o salão foram “embandeirados” há alguns dias, nas cores azul claro e branco. Ao lado do barracão, fica a grande área gramada, ao centro da qual há um pequeno quiosque chamado de “palhoça”, local próximo ao lessén e ocupado pelos sacerdotes, principalmente em dia de festejos. Também em dias de festa, os três quartos de hóspedes que ficam no muro direito do início da área verde hospedam convidados e seus “donos”, os responsáveis pela construção do espaço.

Entre os preparativos para a festividade, há a ocorrência de mutirões, nos quais as mulheres vinculadas a casa, normalmente possuindo posto, se fazem presentes para realizar tarefas de limpeza e organização. É o caso de Edna, interlocutora com posto no Omonilê e que me levou para participar naquela ocasião.

⁴⁴ Essa expressão remete às lideranças de uma casa e pode se estender à família consanguínea. Aparece, também, de maneira irônica, como crítica a autoridade dessas pessoas ou em alguma situação na qual as interlocutoras se sentiam preteridas em relação a elas.

Cheguei para o mutirão no início da tarde de uma segunda-feira. Edna já se encontrava junto com duas outras mulheres no barracão. O salão era espaçoso e, ao fundo, há, na parede, pinturas representativas de alguns babás e de um sacerdote falecido. Do lado direito, fica uma arquibancada composta por bancos de cimento, considerada o lado dos homens; é separado por um guarda-corpo do lado esquerdo, onde havia cadeiras de madeira e plásticas empilhadas, conhecido como o lado das mulheres.

No meio da parede do lado esquerdo, uma porta permite o acesso à cozinha, passando por um corredor onde há uma bancada de cimento para guardar utensílios e ingredientes. Na cozinha, onde uma janela dá acesso à área externa, há também fogão industrial, pia, freezer, uma mesa de madeira. Existe ainda um pequeno quarto com esteiras e colchões ao fundo; à frente, uma pequena despensa com panelas e mantimentos.



À frente do barracão estavam as cadeiras dos ancestrais, a maioria de madeira, com vistosos encostos enfeitados com imagens dos babás eguns ou detalhes entalhados, ligados ao orixá do ancestral como um arco e flecha em cadeiras de “babás de oxóssi” e uma “machadinha”, naquelas dos “babás de xangô”. No canto esquerdo, uma pequena prateleira estava no alto com quartinha e sopeira. À direita, fica o suporte dos atabaques e, mais à frente, uma porta permite acesso para a área verde.

O trabalho naquela tarde era o de lavar o barracão e fazer a limpeza das cadeiras que serviram ao público da festa. A lavagem do salão foi realizada até o espaço onde estavam as cadeiras dos babás. Quando precisamos avançar esse espaço, foi chamado um amuixã da casa

para retirar os assentos. Então, só após movidas as cadeiras dos babás, podemos completar a higiene do local. Após o fim das atividades, ficamos, algum tempo, no Omonilê. Ao cair da noite, alguns dos presentes se dirigiram a outro terreiro próximo, onde ocorria um “ossé”, pequena cerimônia pública — ocasionalmente de curta duração — dedicada aos ancestrais.

3.1.2 A “matança”

A rua onde Mãe Beatriz reside localiza-se em um bairro nos arredores do Omonilê e possui um dos locais de venda de animais para realizar rituais e oferendas. Por esse motivo, na quarta-feira de manhã, eu e Beatriz acordamos com um chamado no portão. Era um de seus genros e um neto que compraram bichos para uma oferenda e precisavam de uma bacia para transportá-los. Após o café da manhã, nos arrumamos para ir até o Omonilê, onde ocorreria uma matança.

Já na entrada de acesso ao terreiro, estavam sendo realizadas oferendas nos assentamentos dos Exus e de Ogum. Havia ainda poucas mulheres na varanda, a maioria só chega paulatinamente no decorrer da manhã. Nesse dia, estava marcada uma oferenda de um carneiro ao babá egum apelidado de “mudinho”. A oferta recebeu a contribuição de um grupo feminino que estava presente e marca o “abrir a fala” do ancestral que poderá anunciar seu nome na festa a se iniciar no sábado daquela semana, e durará 3 dias, terminando na madrugada de terça-feira.

Enquanto os homens faziam as oferendas no pepelé da entrada, as mulheres organizavam a cozinha e acendiam o fogo de lenha na varanda. Acima da bancada de cimento, coberta por telhas de amianto, está montada uma estrutura com blocos e paus de lenha para ferver água que servirá para amolecer as penas das aves já sacrificadas. Ao longe, se escutava as cantigas características da matança; ao mesmo tempo, as mulheres separavam bacias largas de alumínio e facas. Elas se sentam em cadeiras apoiando as bacias no colo, ou se colocam de pé com as vasilhas em mesas baixas para “tratar” os bichos trazidos pelos sacerdotes. Ao chegarem, eles informam para qual entidade cada animal foi sacrificado, deixando-os, separadamente, no chão. A identificação dos animais ocorre baseada em uma diferenciação entre o que fica além dos limites do lessén de “fora” e os “dentro”, por exemplo: Exus de “fora” e de “dentro”, Ogum de dentro, Onilê, Exu de dentro e Iansã.

Naquela manhã, as mulheres se queixavam que a água ainda estava fria, e apenas quando esquentada, as aves começam a serem levadas até a panela, sendo encharcadas o suficiente para facilitar que as penas se soltem ao rápido movimento das mãos. Depois de

depenar, se coloca os pés da ave dentro da panela para que a pele e a capa que encobrem as unhas amoleçam. O ori — a cabeça do animal cortada — também é imerso com o auxílio de uma longa colher de madeira para não se perder dentro da panela e depois é limpo.

Uma vez retiradas as penas, se “abre” as aves, tirando “as carnes” e os “axés”, que colocadas em locais distintos, são minuciosamente tratados e limpos antes de serem cozidos. Beatriz teve a responsabilidade de cozinhar os axés naquele dia e à tarde “arrumar” os itens corretamente em um grande alguidar para serem levadas pelos ojés aos assentamentos adequados. Há formas apropriadas esviscerar as aves, o que requer habilidades e conhecimento de como é realizado o processo em cada terreiro. Naquele dia houve uma complicação devido “as costas” de um galo não ser colocada nos axés do Exu, causando reclamação da dona da casa que sinalizou para quem estava trabalhando na varanda atentar às especificidades do trato de cada animal, de acordo com o orixá respectivo.

Dali a pouco, algumas mulheres se reuniram no barracão para “fazer roda” afim de “despachar exu”. Enquanto isso, outras continuavam tratando as aves sacrificadas aos vários orixás do terreiro, Exus, Ogum, Onilê, Iroco, Ossain e Iansã⁴⁵. Com o término da matança dos “bichos de pena”⁴⁶, é feito o “oro”, momento em que todas as mulheres cessam os afazeres e se dirigem ao barracão. Os ojés se colocaram de pé no centro do salão, cada um com sua ixã. O carneiro a ser oferecido é posto na sala preso no guarda-corpo do barracão, vestido com uma capa de tecido colorida e decorada cobrindo-lhe as costas. Uma esteira coberta com um pano é disposta no chão, para receber bebidas, azeite, um ossé e bichos de pena. Ao iniciar a oferenda, todos os ojés puxam cantigas e, ocasionalmente, entoam saudações características: “i le ri bo”; ao que outros homens presentes respondem: “Reiiii, reiii, reiii”.

As mulheres de pé ocupam a parte esquerda do barracão, respondendo as cantigas e batendo palmas e, vez por outra, também entoam a saudação característica: “ia teleriooo”; ao que outras respondem: “eroooo”. Na direita se sentaram três homens que tocam os atabaques e outro tocava um pé de enxada com uma varinha de metal⁴⁷.

Depois de todos os sacerdotes cantarem, vão “bater cabeça”, um a um, ao animal — alguns se abaixam, outros só levam as mãos até a testa e ao chão. Em seguida, um sacerdote com ramos de folhas na mão ergue-os no ar, girando em movimento as folhagens em direção

⁴⁵ Estes são os orixás citados nos estudos como relacionados ao culto de babá egum (BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT’ANNA SOBRINHO, 2015).

⁴⁶ Existe uma divisão de tarefas no manejo de animais comum nos candomblés: os homens fazem a matança e preparam os “bichos de quatro pés” e as mulheres cuidam dos bichos de pena (RABELO, 2014). Esta organização também incide no culto de babá egum.

⁴⁷ Segundo José Sant’anna Sobrinho (2015), os instrumentos musicais do culto de egum são: “[...] conjunto de atabaques, tais como o rum, o meia, o omelê e o gan, que no culto Egúngún é uma picareta sem o cabo, tocada com pequeno pedaço de ferro” (p. 58).

às mulheres e aos homens que estão tocando atabaques, considerando-os também como ofertantes. Logo um babá egum aparece na porta sendo, então, o carneiro conduzido até o ancestral e entregue por um ixã. Com a entrega, o ancestral se afasta da porta do barracão, não podendo mais ser visto por quem lá se encontrava. Os homens recebem, pelas mãos das mulheres, os oferecimentos que estavam sobre a esteira, dando três voltas em círculo e saindo, em seguida, pela mesma porta onde o babá fez a aparição.

A matança do carneiro e dos bichos de pena levados no oro é realizada secretamente. Após sacrificados, os animais são entregues às mulheres que se encarregam de limpá-los e cozinhar os axés. As vísceras do carneiro são trazidas para ser tratadas; precisam ser limpas com finas “taliscas”, permitindo, posteriormente, a preparação da oferenda, assim, como o “bucho” e o ori. Tais procedimentos exigem tempo, atenção e precisão e são fundamentais para a realização das oferendas.

Figura 5 – Tratando ori



Fonte: Acervo da pesquisa.

A limpeza do ori não ocorre de imediato no dia, porque precisa cozinhar por longo período em fogo a lenha. Esse processo é cauteloso, conforme observei algumas mulheres realizando-o. Edna, na sexta, dia anterior à festa, sentara com outra moça à frente para separar a carne e diversos “ossinhos” que compõem a carcaça. Todos os ossinhos são separados. Edna disse-me, em uma ocasião em que a ajudei nessa tarefa, que nenhum dos ossos pode ser perdido, pois isto pode implicar na cobrança pelo ancestral de outro carneiro. Paloma, uma interlocutora jovem do Obaladê, a quem também acompanhei fazendo esse trabalho, contou-

me que aprendera tal função a vendo outras mais velhas fazerem. Ela comentou que, por ser atividade minuciosa, assim como tratar o bucho e as tripas, as mulheres que praticam tais serviços podem receber “agrados”, como cervejas e/ou pequenas quantias de dinheiro das lideranças à frente da obrigação.

O trabalho de cozinha não cessa e as mulheres retomam a limpeza e a preparação das oferendas, bem como a alimentação dos presentes nos próximos dias. Ao contrário dos axés dos bichos, que serão ofertados aos orixás, os de babá eram cozidos no fogão de lenha na varanda. Mãe Beatriz, que está cuidando da cozinha interna, queixava-se deles não estarem sendo corretamente cuidados, pois, ao invés de pegar a panela e sacudi-la com força em um movimento para cima e para frente para evitar que a panela queime, estão usando colher de pau para mexer as panelas e isto termina por esfarelar as partes em cozimento. Devido à “quizila” com carneiro, algumas mulheres não podem tratar ou arrumar essas oferendas. Este é o caso de Mãe Beatriz, que, por ser de iansã, às vezes depende de auxílio para a tarefa. Após preparados, os axés são colocados em uma bacia larga para esfriar, depois são especificamente arrumados. Além das ofertas realizadas aos orixás da casa e aos ancestrais, esporadicamente também se joga milho branco ou pipoca nas edificações dos três terreiros. Essa atividade é empreendida pelas mulheres e faz parte de uma série de cuidados realizados com os locais dos terreiros.

3.1.3 Dias de “festa”

Os dias que seguem são de movimentação no terreiro, houve matança na quinta-feira; na sexta foi dia de compras para os donos da casa, que seguiram para Salvador, a capital do estado, para feiras livres e mercados atacadistas. Para quem permaneceu na casa segue a organização dos espaços e o preparo da alimentação para os dias posteriores. Na madrugada, após a meia noite de sexta, é realizada “oferenda de rua” em uma estrada próxima. Este ritual visava proporcionar o bom andamento das obrigações que se iniciariam no sábado. A oferenda foi organizada por Bernadete, filha de iansã e principal liderança da casa em companhia de um dos filhos consanguíneos que é ojé e “ogã”⁴⁸ e contou com Beatriz, além de dois ebomis de Salvador, presentes no terreiro para a ocasião.

No sábado se inicia a festa no Omonilê. Por volta das 5h, realizou-se uma alvorada de fogos. A rotina matinal é próxima à dos outros dias com realização de matanças e trabalho de cozinha. Contudo, há uma diferença marcante na intensidade de movimentação no terreiro,

⁴⁸ No período em que estive em campo, foi comum encontrar homens que acumulavam as funções de ojé, no culto aos eguns, e de ogã, em casas de orixás.

onde, já pela manhã, cerca de 30 mulheres trabalhavam nas cozinhas internas e externas. Enquanto os homens passam pela varanda em direção aos espaços privados dos ojes como a palhoça e o lessén. Pela tarde, com a diminuição dos afazeres, as mulheres permanecem socializando dentro dos espaços do terreiro e nos arredores.

À noite, após os devidos cuidados pessoais com banho, troca de roupa e alimentação, a festa começa com uma roda, para despachar exu, da qual participam algumas mulheres presentes. Elas se deslocam da audiência e das atividades de cozinha para compor um círculo no centro do salão. Na roda estavam presentes tanto as mais velhas da casa quanto adolescentes e crianças. Todos os presentes respondem às cantigas entoadas por um oje⁴⁹. A ordem do “xirê” começa com cantigas para exu até uma oferenda ser realizada a este orixá por um sacerdote; após a oferenda, canta-se para as outras divindades, terminando com “oxalá”. Nas “rodas de santo”, como também é chamado o xirê, dos terreiros de babá que acompanhei, após oxalá, volta-se a cantar para iansã, dessa vez na qualidade “balé”. Por último, toca-se para que se saúdem os pontos do terreiro como porta, cadeiras, atabaques e encerra-se a roda.

Nestas rodas, dança-se com movimentos correspondentes a cada orixá em circulações que cessa a cada final de cantiga e é retomado no início da próxima. Apesar das mulheres dançarem de modo semelhante, há particularidades, o que motiva gracejos e imitações posteriores, quando elas comentam sobre a forma de uma ou outra dançar. Ao se tocar e cantar para o orixá dos presentes na roda ou no salão, é necessário tomar-lhe benção, conforme o tempo de iniciação no candomblé. Quando sentada na plateia, a pessoa se levantava no momento da cantiga adequada a seus orixás pessoais⁵⁰.

Aos poucos, o barracão começa a ser ocupado. As cadeiras plásticas, muitas das quais marcadas com fitas nos braços ou nomes escritos de esmalte nos encostos, já não estão disponíveis. A audiência esquerda tem os primeiros assentos preenchidos por mães de santo e mulheres mais velhas, naquela noite. A ocupação continua com crianças e jovens acomodados aos pés das mulheres de posto na casa sentadas na primeira fileira. Esse espaço inicial da audiência é periodicamente visitado, por amuixãs e sacerdotes que se agacham com ixã na mão, protegendo a aproximação das roupas dos babás, as quais, devido às danças, podem acabar encostando nas pessoas. Todos os assentos são ocupados nessa noite até que não haja mais lugares no lado das mulheres, ficando muitas em pé ao fundo, na porta e dentro da cozinha.

⁴⁹ Em outras casas, presenciei pais de santo cantando o xirê ou portadores de posto específico da casa.

⁵⁰ O mais comum é que se levantem para o “orixá cabeça” e para o “juntó”, orixá de frente ou segundo orixá. Mas, a depender do conjunto dos orixás que se está em relação, a pessoa pode se levantar para outros.

A festa prossegue com o oro⁵¹ e posterior vinda de ancestrais ao barracão. Os babás veem ao salão pela porta mais próxima das cadeiras deles ou pela que dá acesso ao público. Por vezes aparecem sozinhos ou acompanhados de outros ancestrais. Para eles são cantadas músicas acompanhadas por toques ritmados de palmas. A maior parte das cantigas é “tirada” pelas mulheres; quando entoadas pelos próprios ancestrais, seguem “respondidas” pelo coro. Ao entrar, os babá eguns saúdam os vários pontos do terreiro, chegando bem próximos aos presentes. Quando um babá se desloca até a “porta da rua” é acompanhado, no percurso, por um sacerdote atento aos movimentos do ancestral.

Após o início da festa, se tranca a porta de acesso do público e não é mais permitido sair do barracão. A não ser em ocasiões extraordinárias: por problemas de saúde ou necessidade de sair mais cedo devido a compromissos no outro dia posterior. Nestas situações, algum sacerdote explica o caso ao babá egum que estiver no salão, para que autoriza a abertura da porta e liberação de quem precisar se ausentar. Em outros momentos, quando não há ancestrais no barracão, também são oportunidades saídas. Então as pessoas se dirigem aos bares próximos ou vão para casa. A festa transcorre durante toda noite, enquanto algumas mulheres permanecem na cozinha para ofertar água e alimentação aos presentes.

Nessa madrugada não consigo acompanhar a festa completa, vencida pelo sono, vou me deitar no quarto de dormir da cozinha junto com outras pessoas, principalmente crianças e adolescentes. Quando retornei, o barracão já estava esvaziado. No intervalo da festa que ocorreu no meio da madrugada, muitas pessoas deixaram o salão. Algumas retornam com o nascer do domingo, para assistir ao reis⁵², comemoração de aniversário de Babá Omonilê.

O final da festividade é anunciado pela presença de Babá Iaô, ancestral identificado com caboclos na seita de egum. Após dançar ao som de várias cantigas, vai embora dando início ao reis. Fomos convidados, então, a sair pela porta dos fundos do terreiro e ir à área externa. Fogos de artifício abundam marcando o início da cerimônia. Paulatinamente, a audiência se aglomera, formando um semicírculo no meio da área verde que se encontrava com grama molhada e escorregadia pela chuva e orvalho da noite. O toque de atabaques, agora na área externa, anuncia a chegada de uma fila de babá eguns. A luz do início da manhã reflete os espelhos das roupas dos ancestrais e cintila junto aos vestígios de chuva no chão, em movimentos de cores e reflexos intensos. Os babás se movimentam ininterruptamente: balançam-se de um lado para outros, caminhando ou lançando axé enquanto moviam o

⁵¹ O oro dessa noite ocorre de maneira quase idêntica ao já descrito, a exceção mais marcante é que não há a oferta pública do carneiro, apenas de ossés, comidas secas e animais de pena.

⁵² Importantes babá eguns de determinada casa são também chamados de ‘reis’. Sua aparição matinal em determinado dia caracteriza o ‘dia do reis’.

“banté” na direção das pessoas. Ocasionalmente, chamavam algum posto e distribuíam os buquês que traziam consigo. Estas doações podem transformadas em banhos de folha a serem tomados por quem recebeu, assim como por familiares.

Uma cena chama atenção naquele alvorecer: Babá Omonilê coloca um buquê na cabeça do principal sacerdote da casa, quem, de tez baixa, emociona-se e enxuga lágrimas, enquanto o ancestral “joga axé” para ele e para quem está próximo. Como Beatriz me contara posteriormente, Babá Omonilê, em vida, era irmão do sacerdote, e teria morrido precocemente enquanto tocava atabaque em uma festa. A imagem deste ojú estampa um banner colocado na parede que fica as cadeiras dos ancestrais, compondo a decoração naquela festa.

Vagarosamente, os babá se dispersam, restando apenas um que se demora cumprimentando pessoas e dançando. Ele só se retira quando inicia o “alujá”, toque de xangô. Após a saída do babá egum, começou o samba. As mulheres seguravam as sandálias e saias na mão e, com lama até os calcanhares, dançam e cantam. Ao longe, vejo Mãe Beatriz, que me chamava para roda, mas eu me recusara devido ao cansaço. Após cerca de 20 minutos, as pessoas retornam ao barracão, onde a roda prossegue. A realização de sambas é uma característica das festas de babá, muito apreciada pelas interlocutoras com quem tive contato. Quando não se pode fazer samba em demonstração de respeito a algum falecimento ou pela presença de alguém no hospital, costuma-se lamentar.

Figura 6 – Menina tocando “Gan”



Fonte: Acervo da pesquisa

Tanto homens quanto mulheres fazem o samba. No terreiro do Iliquiobe também é apreciada essa confraternização. Em uma das rodas que participei, uma senhora de saúde

debilitada veio compartilhar de um pequeno samba que estava sendo feito na frente do assentamento do Exu da casa, juntamente com jovens e mais velhas. De modo geral, os homens jovens tocam atabaques e, vez por outra, também dançam. As mulheres, por sua vez, cantam, batem palmas e dançam alegremente. As músicas apresentam duplo sentido e divertiam os presentes que gargalham. Quando os babás despontavam no corredor externo do Iliquiobe, querendo se aproximar do assentamento do Exu, a dança e o canto cessam temporariamente e afastávamo-nos em silêncio até que o ancestral fosse ao barracão para continuar as saudações.

Concomitante ao samba da manhã no Omonilê, algumas mulheres organizam o café, servido em uma grande mesa na varanda. O café da manhã é farto, com bolos, pães, raízes e diversas frutas. É uma refeição esperada, costumeiramente marca o início dos domingos em várias casas após as festividades do sábado. Na varanda e no salão, as pessoas são servidas e, pouco a pouco, o terreiro vai se esvaziando.

3.1.3.1 Domingo de festa

O início do domingo é mais calmo no Omonilê: há pouco trânsito nos espaços e boa parte dos filhos e filhas da casa está descansando. No decorrer da manhã, o boi abatido em oferenda a Babá Omonilê tem as carnes tratadas por várias pessoas. Enquanto estávamos na cozinha externa, no gramado próximo à palhoça, ocorre o banho dos amuixãs que se encontram em obrigação. As mulheres correm para acompanhar de longe o momento em que os dois rapazes tomam banho e, ao mesmo tempo, precisam lidar com a presença de babá eguns e aparakás. É um momento de descontração e risos.

No decorrer da tarde, alguns babás visitam a área externa onde mulheres estão conversando e trabalhando, são recebidos com palmas e saudações. Após um babá sair da varanda, a dona da casa solicita que um “amuixã alumiado” retire o rastro do ancestral do chão, procedimento comum realizado pelos sacerdotes com o ixã. Mas, devido à recusa do menino, ela, contrariada, toma uma vassoura, vira-lhe o cabo para baixo e o esfrega no chão antes de entrarmos no barracão, atendendo ao convite do ancestral.

Um dos babás que recebera mais ossés na noite passada chegou naquela tarde e várias pessoas foram ao barracão saudá-lo, principalmente mulheres e crianças. Ruth, uma das irmãs de Mãe Beatriz, veio à casa especialmente para ver este ancestral e fora interpelada por ele a chegar à frente recebendo um buquê de rosas. Em seguida, Ruth se colocou de pé na porta da cozinha, assistindo ao babá dançar as cantigas, enquanto as responde batendo palmas. Até

que, um s til dissenso se instala, quando o ancestral insiste para que ela entoe uma cantiga em sua homenagem. Ruth, porém, alega não saber puxar apenas acompanhar o coro e, em última op o, diante da obstina o do babá, chega a sugerir que pode “pagar a cantiga”, caso alguém cante por ela. Convencido da indisponibilidade de Ruth, o Babá responde não ser preciso pagar por se tratar ela de uma filha da casa e pede que outra mulher cante. Segundo Beatriz, o pagamento de cantigas é feito quando o babá egum pede que uma pessoa tire uma cantiga, mas ela não sabe ou se constringe em fazê-lo, levando outra pessoa a cantar em seu lugar, gerando um possível débito de pequenas quantias.

Cantar uma cantiga é algo comum entre mulheres e crianças dentro do culto de babá egum. Algumas praticantes especialmente gostam de cantar e, quando chamadas por um ancestral, apresentam-se prontamente; outras, mesmo sabendo, têm receio de iniciar, pois esta atitude exige da cantora saber qual canto “pega” ao babá egum, sendo o orixá e o junt , bem como a na o do babá pontos a serem considerados na escolha do canto. A pessoa também deve puxar as várias partes do cântico até o final, dando suas “voltas” — momento que assume outro ritmo ou outra sequência, uma espécie de refrão — e fazer o pronunciamento correto das palavras.

Pode acontecer, por exemplo, de quem canta “desentoar”, como foi uma situa o que assisti com Edna e ela me recordou em conversa posterior. Um rapaz que, puxando música bem simples para um “babá angoleiro”⁵³, em português: “Ogum mais od  são dois amigos leais, ogum mais od  são dois amigos leais, od  vai caçar, ok , ogum vai rondar [...]”. Para Edna, o rapaz teria cantando de maneira errada. O erro não ocorre, nesse caso, pelo conteúdo, mas pelo fato de haver cantado em ritmo mais lento do que o exigido pois a cantiga tem ritmo específico para o qual deveria estar atento. Pode ocorrer, também, de um ancestral recusar a cantiga, o que caracteriza essa recusa   um movimento feito pelo babá com o “paramento” que carrega em mãos, quando aponta enfaticamente objeto para o chão ordenando que o canto e os atabaques parem. Deste modo, o babá indica que não deseja o canto ou que esse já foi entoado. Há ocasiões em que um ancestral pode pedir que mulheres interrompam uma cantiga por ser específica para os oj s cantarem. Tal fato pode levar a uma represália pública e a críticas posteriores.

Outro babá egum que saiu naquela tarde foi Omonilê. Quando o ancestral chega ao salão é muito festejado. Porém, repentinamente, interrompe sua dança e se desloca até uma

⁵³ O termo ‘babá angoleiro’ é usado por algumas interlocutoras para se referir a babás que tem seus orixás vinculados à na o angola. Esses babás aceitam receber cantigas que outros ancestrais não aceitam, como aquelas entoadas em português.

das paredes do barracão, onde encosta a parte superior da roupa, um comportamento entendido como o processo de comunicação com outros ancestrais. Após alguns minutos, o babá anuncia que um ojé falecera naquele dia. Em seguida, outro babá egum aparece pela porta da frente do terreiro. Sua presença é temida, então, as pessoas se levantam e deslocam-se para os cantos do barracão.

Mãe Beatriz, que está na cozinha, me chama para que saia do salão. Eu, sem entender os acontecimentos, permaneço. Este fato ocasiona embaraço entre nós, pois a mãe de santo considerava meu comportamento muito perigoso, por estarem sendo entoadas cantigas de axexê e pelo o “morto” já ter “miado” na janela da cozinha que foi rapidamente fechada, anunciando sua presença. Segundo ela, era necessário ter “medo” e me “proteger”, pois o contato com recém falecido poderia acabar me prejudicando. Posteriormente, quando ficamos a sós na casa de Mãe Beatriz, ela me adverte sobre o ocorrido.

A explicação de os motivos pelos quais eu deveria atentar às dinâmicas de babá egum — “me espertar”, em suas palavras — passava pelo entendimento que essa religião não é igual ao candomblé, sendo necessário cuidar para que a roupa do babá egum não toque na gente, pois poderia “queimar” e “tirar pedaço” da pele. Beatriz prossegue insistindo no fato de não se tratar de uma pessoa incorporada e me fala sobre como entende a materialização dos ancestrais: as roupas são costuradas pelos ojés e colocadas no lessén para que os espíritos nasçam da terra e se instalem nelas. Naquele dia, Mãe Beatriz também me relatou sua experiência de “assombramento”, lidando com esses espíritos. Em certa ocasião festiva, um ancestral se aproximou dela abruptamente e colocou a “cara com a dela”, se referido a parte superior da roupa. Neste momento, ela teria visto “tudo oco por dentro” e tomara um “susto” tão intenso que o seu Exu precisou “vir em terra”, uma entidade “braba”, que dava trabalho para desincorporar.

Após o babá se retirar, parte das pessoas vão às respectivas casas a fim de se arrumarem para a festa, enquanto outras o fazem no próprio terreiro. A noite transcorre com tranquilidade, à exceção do momento em que o babá egum que veio à tarde cantando músicas de axexê retorna ao barracão. O babá está bastante agitado e chama pelo posto de Aurora, uma ebomi de Salvador. Ela, quem estava adoentada e cansada, não escutou de primeira, só atendendo quando outras a alertaram. Aurora então, aproximou-se do ancestral acompanhada por um ojé; inquieto, o babá faz giros velozes e movimenta-se em direção a eles que se afastavam constantemente. Após uma conversa, a senhora foi liberada para retornar a sua cadeira.

Mais tarde, Aurora comentou comigo que o comportamento intempestivo do babá era decorrência do falecimento do sacerdote. Alegava nunca o ter visto assim, pois apesar dele ser um ancestral temido por todos, com ela era sempre “dengoso”, porém naquela noite, sentira “medo” dele. Na segunda de manhã, eu e Aurora tratávamos frangos para o almoço, quando o sacerdote da casa a chamou para realizar um ebó no barracão. Depois, ela fora afastada das atividades de cozinha e ficou o resto do dia vestida de branco, dentro de uma residência próxima ao terreiro.

3.1.3.2 Dia de Itá

Na segunda-feira ocorre o sepultamento do ojé. Muitas pessoas presentes no Omonilê se deslocam até a casa da família para velar o corpo e acompanhar o cortejo ao cemitério. Um grupo de mulheres jovens, amigas de Edna, organiza-se para ir providenciando calças e “roupas fechadas”, assim como cordões de palha trançada chamados de “contra-egum” e “umbigueira”. Edna fica no terreiro por não dispor de quem cuide do seu filho menor.

O rapaz era um ojé jovem e se comentava que sonhava ter um terreiro de babá egum, junto ao barracão de candomblé de sua família. Era lembrado pelas mulheres devido à experiência no culto e destreza em cantar para orixás na hora da roda de santo, na sua casa, o Iliquiobe. A desenvoltura em cantar o xirê é valorizada e por vezes, quando havia pouca habilidade do ojé para puxar a roda dos orixás, as mulheres, especialmente as mais velhas, ficavam visivelmente irritadas, interrompiam e criticavam publicamente o sacerdote e até saíam da roda em recusa a prosseguir.

O retorno do velório acontece com noite fechada, por volta das 19 horas, quando a Mandua da sopa já “está na rua”, transitando na área externa do terreiro em uma roupa colorida e carregando um grande osso junto com aparakás. Segunda é dia de “itá”. As pessoas se arrumam com o dia ainda claro e aguardam no barracão o início da festa, por conta da presença dessas entidades no entorno do salão desde cedo. Fora do salão, é preparada a sopa por algumas pessoas designadas em uma grande panela, posta no fogo a lenha.

Naquele início de noite, eu estava com um pequeno grupo na cozinha, onde houve a aparição inesperada da Mandua da sopa, dando um susto em todos nós. Logo mais, de dentro do barracão, escutamos gritos e confusão das mulheres para lidar com o preparo da sopa na presença dos espíritos. Apesar das incertezas sobre a participação da entidade, ela viera naquela noite. Soube depois que as mulheres organizaram um abaixo assinado para que a

mandua pudesse sair, a preocupação ocorria em virtude do risco da entendida ser “calçada” ficando impossibilitada de aparecer ao público, devido a um incidente na última festa.

A sopa transcorre em um misto de tensão, descontração e risadas. Após o preparo da refeição, a grande panela é levada para a cozinha interna e a comida servida aos presentes antes do início da festa. Durante a “festa de dezembro”, pude presenciar novamente esse evento no Omonilê, ocasião também de euforia, com a ida da mandua até Bernadete no barracão colocando o osso nas pernas da liderança, assustando-a que ria e pedia “toto”, expressão que é um pedido de clemência as entidades. Era de costume que a mandua solicitasse a Bernadete que fosse até a área externa provar a sopa. Em dezembro, a entidade estava de “roupa nova” oferecida por algumas mulheres da casa e era descrita como ainda mais contente. Quando a Mandua da Sopa se retira do terreiro, é motivo de lamento, Bernadete comenta que a entidade deveria permanecer para “brincar” um pouco mais.

A festa da segunda-feira se inicia com a presença de Babá Omonilê, chamando as mulheres da casa à frente do salão. Então, cerca de 20 obirins se deslocam rapidamente, formando uma grande roda frente ao ancestral, que as convida a dançarem algumas cantigas. Omonilê agradece a presença e o trabalho delas na casa, distribui axé, liberando-as para retomarem a suas cadeiras ou afazeres na cozinha.

Posteriormente, no intervalo da festa, acontece um esvaziamento do terreiro. Os dois amuixãs que se confirmam são chamados pelos babás presentes no salão para dançar. Precisam demonstrar habilidades para se desvencilhar dos golpes que o ancestral poderia desferir com o paramento que traz nas mãos. Um deles acaba escapando do barracão, sendo um ojé designado para encontrar o rapaz. Quando o ojé, o traz de volta, ao jovem é solicitado ajoelhar-se em frente ao babá, enquanto os atabaques tocam repetidamente uma mesma melodia. O babá egum se senta em frente ao rapaz com um ixã. A pequena audiência fica silenciosa e apreensiva, aguardando, absorta, com o momento da punição.

Situação similar ocorre durante a festa de dezembro. O babá egum festejado estava no barracão, agradecendo às mulheres pela dedicação a festa, quando Giovana, quem possui posto no culto de babá egum, fez uma brincadeira no barracão, levando uma amiga a cair da cadeira. A cena chama a atenção do ancestral e Bernadete que se encontrava na frente precisa lhe explicar a situação. Giovana é convocada a esclarecer o ocorrido, desculpando-se pela brincadeira. O babá a interpelava questionando se sabia que se tratava de candomblé de orixá ou se era babá egum. Giovana respondeu saber que estava em babá egum. O ancestral sentara-se em sua cadeira e solicitou uma cantiga que é dançada pela moça com apenas um pé no chão. Enquanto ela dançava, vez por outra, seus pés descalços tocavam pedaços de espelho,

búzios e pequenos enfeites caídos das roupas dos ancestrais, durante as aparições no decorrer da noite de festa. Giovana fazia cara de dor e parava, esporadicamente, trocando a perna de apoio, até que, perdendo o equilíbrio, caiu próxima as cadeiras das mais velhas. Só após a queda, foi liberada pelo babá egum.

Com o final da festa, quase amanhecendo o dia, todos vão descansar. Na terça-feira, houve arrumação do terreiro, lavagem de roupas e uma pequena confraternização.

No relato do mutirão, descrevo o terreiro Omonilê, apresentando-lhe os espaços físicos. De maneira inicial, os limites às mulheres vão aparecendo relativo às cadeiras dos babás, acesso a lugares como a palhoça e divisões do barracão. Vem à cena a participação delas na organização dos terreiros, com os mutirões. O foco na atuação feminina prossegue na seção matança. Para esta atividade, especificamente, as tarefas são divididas entre os gêneros e o sucesso de sua efetivação, assim como no oro, depende da sincronicidade de ambos.

Muito dos conhecimentos relacionados à cozinha estão presentes no cotidiano. As iniciadas no candomblé usam seus repertórios e convivem com as quizilas. Bernadete coordenou a cozinha do Omonilê, durante a festa. Também foi responsável pela oferenda de rua que relaciona orixás e entidades e é descrita como essencial para o bom andamento da festa e garante saúde da liderança.

No reis, o encontro de um sacerdote com Babá Omonilê faz emergir emoções que transbordam pelos olhos. O samba e o banho dos amuixãs são momentos também importante. O café da manhã fica a cargo das mulheres que servem a todos de maneira farta, assim como nas noites de festa. No domingo, emerge o contato com os espíritos e o cultivo das habilidades como o cantar e dançar. O cenário muda na ocasião da morte de um sacerdote, trazendo à tona mudança de comportamento de um ancestral e lembranças de assombramentos.

No itá, parte dos presentes vão ao velório. É data também da vinda da Mandua da Sopa, um momento organizado e aguardado pelas mulheres, permeado por descontração. O trabalho delas é reconhecido e celebrado publicamente por Babá Omonilê. Porém, a inadequação de conduta no barracão é passível de retaliação aos iniciados e também as obirins.

3.2 ILIQUIOBE⁵⁴

No terreiro do Iliquiobe, assisti, pela primeira vez a uma festa de babá egum, na companhia de Beatriz e Edna. Nessa casa, durante os meses de março a junho de 2019, presenciei duas festas e o ritual de axexê do ojé falecido em abril. Minha inserção ocorreu paulatinamente. Em princípio, não intencionava acompanhar, de modo direto, os rituais da casa, pretendia apenas visitá-la. Contudo, no decorrer do campo, com uma maior aproximação e participação, mostrou-se relevante incluí-lo como parte deste estudo. Deste modo, busquei autorização de lideranças para tanto.

Nesta seção apresento o terreiro explorando aspectos que perpassam encontros entre as mulheres e os espíritos no cotidiano festivo e em um ritual de axexê. Um ponto emergiu, as diversas formas de diálogo entre humanos e os espíritos do culto, através da comunicação verbal, pequenas oferendas de perfume depositando em roupas dos ancestrais ou na dança para um babá egum, aparição de um orixá e na dedicação intensa solicitada nos rituais.

3.2.1 O olhar primeiro: em meio ao perfume e a dança

Era 24 de março de 2019 e há pouco dias começara um campo. Desta feita, hospedei-me na casa de mãe Beatriz. Edna, uma de suas filhas, logo apareceu para me ver. Ao saber da minha intenção de pesquisar sobre culto de babá e do fato de eu nunca ter presenciado uma festa, de pronto, me convidaram para a festividade que ocorreria naquela noite na localidade de Amoreiras, município de Itaparica.

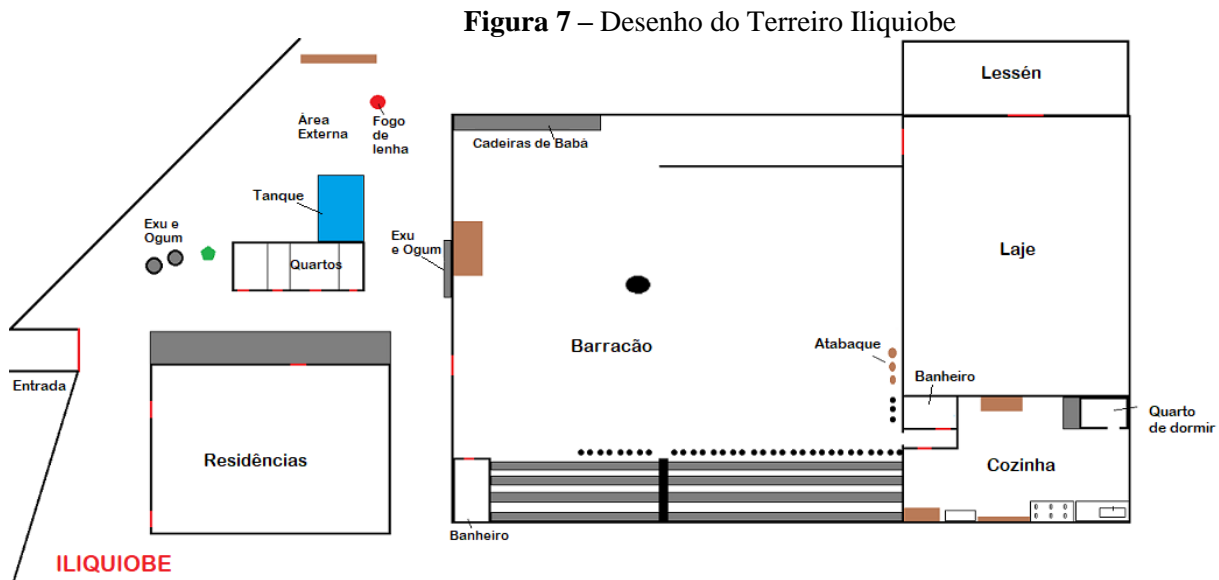
O local onde fica a casa não é acessível de carro. Para chegarmos, pegamos um caminho a pé que corta duas outras localidades. Antes de entrarmos em Amoreiras, paramos para vestir as saias coloridas e os meninos, filhos de Edna que nos acompanhavam, vestirem as calças e colocaram o “gorro”⁵⁵.

Era meados da tarde quando chegamos. O acesso ao terreiro é marcado por um portão e uma placa com o nome da casa. O interior dá acesso a vários ambientes domésticos e religiosos que compõem sua arquitetura. Há, três residências, uma casa que é visitada esporadicamente e dois quartos de dormir. Ao adentrar o terreno, avista-se os assentamentos que balizam o caminho e convidam a saudar Exu e Ogum. Ao seguir mais um pouco, vê-se

⁵⁴ A grafia do nome do terreiro possui várias formas registradas, Sant’anna Sobrinho (2015) anota o nome da casa como “Ilê Babá Lokiobé” (p. 47). Aqui usarei a grafia pública de seus dirigentes: Iliquiobe. Informação disponível em: <http://babailiquiobe.blogspot.com>. Acesso em: 25 de abril de 2020. Não há grandes diferenças de sentido, uma vez que, em todas as variações o nome refere-se ao babá egum a quem o terreiro é, majoritariamente, dedicado.

⁵⁵ Faz parte da indumentária masculina o uso de calças coloridas ou calças jeans, batas e gorros de tecidos coloridos; em determinadas ocasiões, usam brancos.

um pequeno corredor dividido por uma parte baixa por onde se chega aos quartos de dormir e por uma parte alta que dá acesso às residências. Na hora em que chegamos, a frente está ocupada por visitantes e integrantes da casa que conversam e bebem animadamente. Essas construções intermediam o caminho que leva ao barracão



Fonte: Acervo de pesquisa

Nem todos os dias de minhas visitas o acesso foi pacato. Em uma ocasião, foi necessário aguardar no portão para que pudéssemos entrar, pois era dia de itá, segunda, e desde cedo, as entidades circulavam na área externa. Em um pequeno barranco, na entrada de acesso ao terreiro, de onde a altura permite melhor visualizar a movimentação de entidades, havia vários homens aguardando. Nós, que estávamos em um grupo de sete pessoas, esperávamos na parte baixa, encostados na parede, enquanto um dos ojes que nos acompanhava, estuda o melhor momento para adentrarmos. Após a sinalização do sacerdote, entramos e logo uma mandua se aproximou. As mulheres começaram a conversar com a entidade, dando seus postos e enfatizando que vieram fazer “xirê para vós”, remetendo-se ao motivo da visita que seria as celebrações para as entidades.

A mandua⁵⁶ se afastou, liberando a nossa entrada. O axó era composto de panos esfarrapados e palhas que tocavam o chão, suas passadas eram firmes e, ao mesmo tempo, tortas, lembrando um boneco de madeira que, rígido, movimenta-se com dificuldades. Os ojes que já estavam dentro da casa protegiam o caminho com a ixã, permitindo passarmos rapidamente enquanto as entidades se recolhiam próximas às palmeiras que ficavam no caminho. Adentramos parcialmente e encostamos, enfileirados, numa parede. A escuridão, o

⁵⁶ Por vezes, a entidade é chamada de mandu e outras de mandua. A divergência ocorre com outras como a Mandua da Sopa, chamada por Bernadete, em certa ocasião, de mandu.

barulho constante da ixã e o “virar língua”⁵⁷ dos ojés geravam um cenário de apreensão, fazendo com que todos ficassem próximos e de mãos firmemente dadas. Logo, outra entidade “se apresenta”: um mandu em panos multicoloridos e brilhantes, com cortes de tecido pretos aplicados na parte superior cujo formato remetia a olhos e a boca. A aparição leva os ojés que estavam próximos a correrem carregando, em uma mão as mochilas e na outra a ixã, como num voo alto e rápido para longe da cena. Conseguimos liberação para passar e descemos a escada de acesso ao barracão. Fomos instruídos a “não olhar para trás” e a “não dar as costas”.

No mesmo cenário dessa tensão, passamos algumas horas conversando descontraidamente, até sermos avisadas que um ancestral chamava a todos para entrar no barracão e iniciar a festa. Antes de entrar no salão, saudamos outros assentamentos no caminho, adentramos, a passos rápidos, porém cautelosos, e seguimos até o lado reservado às mulheres.

Figura 8 – Barracão do Iliquiobe



Fonte: Acervo da pesquisa

O salão tem um tamanho exíguo comparado a outros terreiros de egum da Ilha e ainda não estava muito ocupado. No lado direito estão dispostos bancos de alvenaria e algumas cadeiras plásticas. É dedicado às mulheres, ficando próximo de um banheiro e do acesso à cozinha. O lado esquerdo possui os mesmos bancos e um banheiro, sendo separados por um guarda-corpo de cimento. O meio do salão possui um mastro e, ao fundo, na direção do lado esquerdo, em uma parte levemente mais alta, ficam as cadeiras dos ancestrais e quadros na parede. Desde que entramos, um babá egum estava sentado no local, balançando seu axó de um lado ao outro, vagarosamente.

⁵⁷ O termo ‘virar língua’ remete ao diálogo entre ojés e entidades, em língua Iorubá. Conferir glossário.

A festa se inicia com a dança dos babás e segue com muitas palmas e cantigas. Tomadas de benção são constantes à medida que postos são chamados pelos ancestrais, ou que sinalizem a grupos específicos ou todos tomem benção. A aparição de babá eguns, saudações, pedido de benção e abençoamentos, de modo sumariado, podem ocorrer na seguinte sequência: o babá que adentra o salão saúda os pontos importantes do terreiro, podendo, de pronto, pedir uma cantiga; após isto, a entidade, pode se sentar, aguardar outro ancestral que esteja dançando ou chamar por postos. Quando um posto é chamado a resposta das mulheres costuma ser ‘benção meu pai’⁵⁸, que ocasionalmente desencadeia algumas falas curtas dos babás por meio de expressões normalmente citando coisas benéficas⁵⁹ para a detentora do posto, ao que elas e demais presentes respondem axé e/ou modupé, termos relativos a agradecimentos e anuência das bênçãos. Em tradução livre, podem significar, ‘que assim seja’ e ‘obrigada’, respectivamente. Em ocasiões que a pessoa chamada não está presente, aqueles que reconhecem seu posto, podem responder ‘kosi babá’ indicando a ausência. Também é possível expor o motivo da falta, principalmente quando o babá egum questiona.

Além da benção, algumas expressões são usadas coletivamente, como quando um babá questiona se as pessoas querem fazer xirê ou não, ao que as pessoas respondem ‘xirê, meu pai’. Ou quando o ancestral faz uma série de perguntas no barracão que costumam ser respondidas na seguinte sequência: (1º) ‘Ayó’ – (2º) ‘Odun’. E pode ser complementado por um pedido do ancestral para que as pessoas riam três vezes seguidas, como parte de um “sacudimento” coletivo (3º) ‘Rááá, ráááá, ráááá’. Ainda pode se somar a isso, três pulos e três batidas de palmas. Esse sacudimento pode ser individual quando uma pessoa é chamada à frente pelos ancestrais, ocasionalmente após o babá perguntar como vai o corpo, “ara”, e a cabeça, ori daquela pessoa. Também há expressões em respostas a uma espécie de “ilá” dos babás, uma exclamação rouca, respondida com ‘Olha o agogô’ e ‘Rooooo’. Há também a expressão ‘oluã’, empregada quando o babá egum chama a mesma mulher pela segunda vez, tendo ela já recebido suas bênçãos na primeira responde ao segundo chamado com a expressão, assim como ‘um bó babá’ referindo-se a uma adesão ao pedido do babá egum ou informando-lhe está atenta ao que será dito em seguida. ‘Mocibamba’ é um pedido do ancestral para que a pessoa venha até a frente do salão e atenda seu chamado com rapidez.

⁵⁸ Os homens costumam responder de outra forma: ‘benção, babá’. Eventualmente, ouvi a expressão ‘benção, babá mi’, a tradução de ambas as expressões tem significados idênticos, mas são usadas de maneira diferente pelos grupos e podem se relacionar com o gênero.

⁵⁹ Não obtive êxito em mapear expressões usadas e transcrevê-las. Uma interlocutora me informou haver expressões mais comuns e outras mais “raras”, como uma usada para desejar/indicar saúde e vida longa a alguém.

Naquela noite, babás de xangô, ogum e “oxum” dançaram no salão. O de oxum recebeu perfume nas roupas. O babá egum foi avisado por um ojé do desejo de duas moças que se aproximaram para perfumá-lo. Quando aceita, se move bem devagar, abrindo e fechando o axó, ficando “pequeno” e voltando a “crescer” para receber a alfazema em toda a extensão da roupa até que o frasco termine, deixando o cheiro singular de notas frescas inundar o salão. O ancestral, em seguida, agradece as moças lançando-lhes axé e cruzando os braços sobre a roupa e balançando-se, além de direcionar o paramento ao peito e cabeça delas.

As moças se sentaram, mas logo uma delas foi chamada por um outro babá egum que estava no salão para que “tire uma cantiga”. Ela responde que está sem voz, levando outras pessoas cantarem por ela. A seguir, o ancestral pede que ela dance; assim, o faz, circulando em torno do mastro central até que sua Oxum chega. Com a chegada do orixá, o babá egum sai do barracão. Então, Oxum dança três cantigas. Após a dança, a divindade é recolhida na cozinha e logo a mulher retoma seu local na audiência. É comum que, com a chegada de um orixá, o babá presente deixar o barracão até que o orixá ser recolhido.

Apesar da chuva forte que acomete a Ilha naquela noite, saímos do terreiro às 21:30h. Voltamos para a casa de Edna, protegendo-nos com as saias que vestimos para a visita e que agora colocávamos em torno do pescoço para proteger a maior parte do corpo dos ventos e da chuva.

3.2.2 Axexê: o “último favor”

Em maio de 2019, estava na casa de Mãe Beatriz. Eu e um de seus netos passávamos uma grande quantidade de roupas brancas de candomblé para irmos a um axexê. Entre as roupas de Beatriz estavam saias, torços, batas e lençóis de um branco bem alvo. As vestimentas foram cuidadosamente preparadas para o ritual que ocorreria no Iliquiobe nos próximos três dias. Para mim, que nunca presenciara uma cerimônia dessa natureza, as recomendações era que fosse “preparada”, com breves explicações de como deveria me comportar: correr quando os outros corressem e me “proteger” com contra-eguns e umbigueiras, além das “contas” de orixás. A manutenção da cabeça coberta todo o tempo e portar um lençol que protegesse o pescoço também foram prescrições indispensáveis.

No axexê, as vestimentas são peças fundamentais para que se possa participar do ritual de modo a correr menos riscos. É necessário vestir-se com roupas brancas durante os 3 dias. São priorizadas vestes mais discretas, evita-se bordados muito elaborados e pomposos, segundo Mãe Beatriz. Em outros momentos, para acessar os terreiros, deve-se evitar roupas

de alça, decotadas ou curtas, sendo comum durante o trabalho de campo visualizar placas colocadas nos barracões com indicações do que usar. De modo geral, a disposição de vestimentas é assunto frequente nas conversas e o descumprimento de regras gera eventuais críticas. A organização para o fabrico das roupas tem grande interferência feminina e é recorrente a expectativa que se “faça saia” para uma festa quando as pessoas se organizam para confeccionar roupas do mesmo tecido para usarem. No Iliquiobe, para a festa de junho, as mulheres organizaram a confecção de saias, providenciando a compra do tecido em outras cidades, costurando e divulgado para outras informações sobre a saia, através de fotos das estampas e distribuição de cortes de tecido. Por meio deste processo, várias mulheres se adornam com a mesma padronagem na ocasião de uma festa. Em algumas ocasiões são confeccionadas camisas estampadas com fotos dos ancestrais ou da pessoa em vida reverenciados nos rituais, sendo essa peça comprada ou ofertada para quem desejem possuí-las.

O axexê em babá egum é descrito por interlocutoras como diferente deste mesmo ritual no candomblé. A principal diferença é, segundo as interlocutoras, que enquanto no candomblé se tem que “rodar com a cuia” e “toda hora se receber orixá”, no babá, o axexê é considerado um “último favor” ao falecido. Pode ser “perigoso”, devido à agitação em caso haja excessiva proximidade de babá eguns ou outras entidades e não é recomendado levar crianças. O axexê é denominado, em distinção às festas, uma obrigação, já que é fundamental para que o egum, o terreiro e as pessoas próximas — familiares de sangue, santo e amigos — possam retomar a vida com normalidade após o falecimento. Durante a obrigação no Iliquiobe algumas normas são verbalizadas: não bater palma e nem cantar durante o dia, não varrer a casa e não chamar as pessoas pelos nomes de registro. Ademais, a família do falecido não pode trabalhar diretamente nos alimentos oferecidos ao egum e deve permanecer na casa durante todos os dias.

Mãe Beatriz e eu fomos ao terreiro na manhã do primeiro dia de axexê para permanecemos no local nos outros dois. Ao chegarmos, fomos até uma das residências onde hospedava-se uma importante ialorixá da Ilha, bisavó do falecido a para quem era dedicado o axexê. A intenção da visita é prestar condolências e disponibilizar apoio à família, tomar-lhe a benção e apresentar-me como pesquisadora. Em outra ocasião, solicitei autorização de um sacerdote da casa que também permitiu minha presença no terreiro.

A cozinha interna do Iliquiobe é o local onde ocorre a maior parte das atividades das mulheres durante os dias que se seguem. Possui fogão, armários, freezer, pia, mesas e um banco. O espaço tem duas janelas, uma próxima à pia que permite acesso a um barranco no

qual o terreiro construiu uma laje, ampliando suas edificações; na outra, acessa um corredor estreito onde um muro divide o terreiro de residências externas. Há outras regras no axexê que perpassam a cozinha, a alimentação é específica: não se pode comer carne vermelha, pode comer frangos, mas se deve preferir peixes. Algumas atividades são realizadas no barracão, como cortar alimentos e temperos, enrolar “acaçá” ou mesmo catar um tipo de feijão minuciosamente e em silêncio. Também se usa uma área externa da lateral esquerda do barracão para tratar animais abatidos, lavar pratos e pegar água dos reservatórios. Contudo, não é bem visto que mulheres usem esse espaço; segundo uma interlocutora, realmente isso não é certo, por ser local que permite acesso ao lessén e passagem ocasional dos babás. A presença das mulheres ali, pode leva-las a tomar sustos em decorrência de uma aparição inesperada.

Figura 8 – Mulher tratando bicho de pena na área externa do Iliquiobe



Fonte: Acervo de pesquisa

Existem aparições que podem ocorrer sem que sejam, necessariamente, nocivas, mesmo que seja um egum com morte recente. Esse é o caso de um relato que ouvi: uma interlocutora contou-me que um espírito da pessoa a quem o axexê era dedicado apareceu para sua filha. Segundo o relato da mãe da criança, o espírito do pai teria ido se “despedir”, logo após o falecimento e a menina comentou estar vendo-o “soltando beijo” para ela.

Desde o período da manhã, foram feitas matanças em oferenda aos orixás do terreiro e também se estava consultando o Egum do falecido para verificar o andamento dos procedimentos, assim como outros ancestrais. Uma das orientações, inicialmente trazidas por um dos líderes do terreiro, foi para que não se ingerisse bebida alcoólica durante a obrigação. Pouco tempo depois foi liberado, ficando a restrição apenas para a pessoa que estava

cozinhando a comida do Egum. Mãe Beatriz havia sido designada por ser a mais velha iniciada no candomblé presente na ocasião e estar disposta a cozinhar.

Beatriz refere-se a seu posto como responsável por “cozinhar comida de babá”, porém na casa surge um impasse a respeito do título do seu posto, uma vez que existia outra participante com a mesma titularidade. O fato levou Mãe Beatriz a comentar várias vezes o assunto, alegando que só poderia haver um único posto entre os terreiros de culto aos eguns. Para ela, seu posto era antigo, “do ku lailai”, e não deveria ser ofertado a outra pessoa antes de sua morte. O assunto era controverso entre as interlocutoras com quem tive contato; enquanto algumas acham que a norma deve ser seguida, outras, a exemplo de uma jovem moça com quem conversei na ocasião, acreditam ser natural haver um posto de mesmo nome em diferentes casas.

A atribuição de postos normalmente ocorre durante uma festa pública. No Omonilê, o dia de itá é caracterizado como o momento propício nessas ocorrências. Em uma festa que assisti, uma visitante da casa, oriunda do Rio de Janeiro foi chamada à frente e recebeu um posto de um dos babá. Para isso, foram solicitadas três cadeiras, que passadas de mão em mão chegaram até o centro do salão. A moça sentou na cadeira do meio, com o padrinho de um lado e a madrinha de outro. Após se sentarem e receberem axé do babá egum, a moça é chamada três vezes pelo título do novo posto e, na terceira vez, levanta-se junto com os outros. Após isto, uma cantiga é entoada e pessoas da plateia se aproximam dos três, tomam-lhes a benção e trocam abraços em ambos os lados do corpo. Assim, após receber um posto, pessoa vincula-se, à casa, tornando-se responsável por contribuir com a realização de certas atividades.

Uma interlocutora me explicou o motivo de as mulheres receberem esses postos. Segundo ela, a finalidade era o “trabalho” — esse termo também apareceu em outros momentos quando se falava sobre o assunto —, sendo a realização das atividades no terreiro e a participação fatores que influenciam a oferta e o recebimento de postos.

Cada posto costuma ser ligado a dois outros: o de otun e de osi. Na bibliografia especializada, otun e osi aparecem como sendo direita e esquerda, ou seja, integraria a formação do posto central estando do lado dele (SANTOS, J., 1986). Durante a pesquisa de campo, essas designações eram relacionadas a “primeira” e “segunda” pessoa de um posto principal e possuem sentido hierárquico. Após o falecimento de uma otun, por exemplo, uma osi poderia assumir sua designação e, posteriormente, chegar a assumir o posto considerado principal.

Figura 9 – Nome de posto em camisa de mulher



Fonte: Acervo de pesquisa

Enquanto uma parte das mulheres trabalha na cozinha, outras permanecem no barracão do terreiro, juntamente com familiares e crianças. Uma conversa entusiasmada se desenrola entre o grupo acerca da presença naquele terreiro de manduas, mandus e aparakás. Especialmente na ocasião de uma festa em 2 de novembro, data caracterizada pela aparição de entidades denominadas como Pirulito, Jipe, Viúva negra, Iammy, Toldo, Manduas da Foice e da Corrente, do Caixão; Baiana e Dimensão. Nas conversas, essas entidades são caracterizadas, contam histórias sobre elas, destacando os modos como se manifestam nas festas. Paira, naquela reunião, uma expectativa em torno da obrigação que se iniciava, já que a presença de egum poderia ocorrer e tornar a ocasião “perigosa” e “quente”.

Uma das aparições que costumava render nas conversas era sobre entidades chamadas de Baiana e Iammy. Entidades descritas como seres de particular beleza com “roupas alvas”, “roupa de restilie⁶⁰” e usando “saltos”, porém que também eram temíveis. Algumas interlocutoras afirmavam que tais entidade queriam “abraçar” as mulheres e “dançar” para os homens, representando um risco. Em uma outra conversa a esse respeito, uma pessoa contava haver dito que gostaria de conhecer a Baiana; assim, prontamente, em uma festa logo posterior, a entidade havia aparecido. Esse foi um motivo de não ser recomendado expressar desejo de vê-las ou admiração desmedida com risco de chamá-las e defrontar-se com ambiguidades acionadas por sua presença e comportamentos.

Também presenciei uma espécie de assombramento com Mãe Beatriz em um axê por conta da aparição dessas entidades. Beatriz, vendo a Iammy na porta após o fim de um dia de obrigação, subitamente, começa a passar mal e ter falta de ar. Ela estava inconsolável:

⁶⁰ Um tipo de bordado usado em roupas de candomblé muito apreciado e dispendioso.

chorava e balbuciava ter visto a “mulher”, referindo-se a Iammy. Precisou ser “acudida” por familiares presentes. Demorou algum tempo até que se recuperasse.

Com o anoitecer, todos se arrumaram com vestes brancas e acessórios de proteção. Os participantes foram “cruzadas” com “pembas”: nas testas, costas, pés, pulsos e peitos foram marcados pelo desenho de uma cruz. Algumas pegam a pomba disponibilizada pelo terreiro que vem do lessén e passa de mão em mão aos presentes em um prato raso, outras trazem de casa a sua. A obrigação começa cedo e, desde logo, sentamos no barracão para guardar lugar em virtude de o espaço de acomodações do terreiro ser exíguo. À noite, a atividade pública que as mulheres participaram foram cantar para exu, sentadas sem formação de roda. Algumas designadas, com os respectivos pescoços e troncos enrolados em lençóis brancos, colocam as comidas do Egum aos pés das cadeiras dos babá. As mais velhas e a família do falecido ocupam os primeiros assentos na frente da audiência e na lateral próxima aos atabaques, mantendo-se calados, sem bater palma e de cabeça baixa.

Na sequência dos rituais, os ojés fazem uma roda cerimonial, entoando cantigas. As mulheres, por sua vez, ficam em pé, respondendo-as, inicialmente, sem bater palmas. Só se deve bater palma passado esse momento inicial, como Beatriz me alertou. No decurso da noite, o barracão é ocupado principalmente por manduas, aparakás e por um babá egum que conduz o axexê. Ocorre também a aparição do Egum, que chegou em um pano branco tentando adentrar o espaço de um pequeno cômodo, acima do local onde ficam os atabaques e os tocadores, próximo à audiência feminina. A aparição, logo contida pelos ojés, gerou burburinho e inquietação entre os presentes. Ocorrem outras aparições: o Egum chega a adentrar o salão pela porta de acesso, sendo contido por aparakás e por um babá. O ancestral responsável pelo axexê dança de maneira cadente em torno do mastro central do terreiro onde fora colocado um alguidar. As cantigas são repetitivas e volta e meia é necessário nos levantarmos para cantar. Com o término da cerimônia, fomos todos dormir. Comenta-se que no Iliquiobe, ao contrário de outras casas, não se costuma dormir dentro do barracão. Tanto a família quanto nós dormimos em aposentos próximos do salão.

Os trabalhos de cozinha começam nas primeiras horas do segundo dia de axexê. Desde às 5:30h da manhã, Mãe Beatriz e um pai de santo preparam o café. A refeição é oferecida na própria cozinha, e, aos poucos, quem por ali chega é servido. Parte da comida preparada é levada para o lessén. O dia seguiu com preparativos semelhantes aos do anterior. Na cozinha, prepararam alimentos servidos no almoço e jantar, além das oferendas ao Egum.

Assim como no dia anterior, algumas pessoas permanecem durante o período diurno no barracão e a orientação foi não falarmos alto e não ficarmos de costas para “o morto”, com

referência ao alguidar colocado no centro do salão em cujo lado havia uma vela mantida constantemente acesa. Essa oferta seguiu durante todos os dias do ritual e formou um acumulado de cera derretida no chão. Na lateral do salão foram colocados pertences do falecido para serem adicionados ao carregamento no último dia do ritual.

À noite, a obrigação começa por volta das 20h, estendendo-se até pouco depois da meia-noite. Após o término, as pessoas se deslocam às respectivas casas nos arredores para se recolherem, outras descansam nos quartos do próprio terreiro e ainda há as que ficam proseando no barracão. Nas áreas externas, as entidades como os aparakás circulavam, vez ou outra aparecendo na porta do salão balançando os axós. Ou somente se fazendo ouvir pelos efeitos de suas presenças como os barulhos de suas movimentações e pelo som do contato com os ojés que batem o ixã no chão e falavam com as entidades.

Os homens, em grande parte, circulam nos espaços externos, ainda que alguns estejam na cozinha e no barracão, onde ficam as mulheres. A presença de homens na cozinha é questionada, naquela noite, por um dos sacerdotes do terreiro. Quando ele chega à cozinha, em tom complacente, alerta que os homens não devem permanecer ali. No Iliquiobe, discorre-se abertamente sobre interdições de gênero nos espaços. Lá ouvi questionamentos mais enfáticos sobre trânsitos de homens e mulheres.

No período diurno, era possível ver homens portadores de postos na casa trabalhando na cozinha interna. A noite se deslocam para a plateia masculina, podendo ser questionados caso não o fizessem. Uma outra situação que presenciei sobre a ocupação de espaços por homens e mulheres ocorre em uma festa do Iliquiobe. Naquela data, muitas pessoas transitavam no terreiro e as mulheres estavam em grande parte cuidando de coisas de cozinha, ou preparando, em ambientes domésticos, comidas e decorações para a festa. Um grupo de obirins com postos na casa, mas que não residia na Ilha, chega ao terreiro no momento da matança para orixás com assentamentos da área externa. Por isso, participam do ritual permanecendo um pouco afastadas, eventualmente batendo palma e cantando. Algumas outras, que estavam na cozinha interna, ao saberem do o que se passava, recriminam a atitude. Uma mais velha comentou que aquele ritual seria “coisa de babá egum”, tacitamente marcando a inadequação da participação das mulheres. Contudo, ao se constatar a presença do sacerdote da casa no ritual se silenciou a recriminação.

Figura 10 – Desenho do lado das mulheres no barracão do Iliquiobe



Fonte: Acervo da pesquisa

Uma das maneiras de expressar os limites quanto à participação das mulheres em assuntos considerados exclusivos aos ojés é dada quando se usa o termo “ojéa” para designar, ironicamente, uma mulher que, no conceito dos demais, ultrapassa limites. Sua aplicação foi vista quando, por exemplo, uma mulher comentava a respeito de quais ancestrais receberiam roupa ou não. Quando elas, em alguma ocasião, mencionam ou ultrapassam espaços físicos dos terreiros, como caminhar nas proximidades do lessén. Como em certa ocasião que presenciei uma filha da casa levando uma vaca para pastar em um dia de festa. Ojéa pode ser considerada aquela mulher que tira uma cantiga entendida como exclusiva de sacerdote, quem procura saber quantas pessoas estão no lessén para fazer uma refeição ou mesmo aquelas que saem sozinhas do barracão em momentos considerados mais perigosos, como de trânsito sabidamente intenso de entidades do culto na área externa. Normalmente, o uso desse termo aparece como crítica, ainda que debochada, mas pode marcar aquelas que, recorrentemente, testam os limites estabelecidos na genderizados dos grupos.

O terceiro dia da obrigação é bastante agitado na cozinha, devido a presença de muitas mulheres cortando quiabos, além do preparativo de almoço e das oferendas ao Egum. Cozinhar para um egum requer dominar os modos de preparos, bem como as receitas a serem executadas em cada um dos dias. Além de seguir as orientações das entidades e repassadas pelos sacerdotes que determinam quais pratos fazer. Deve-se estar atento aos respectivos

orixás da pessoa falecida oferendas adequadas, além de cozinhar a refeição predileta do falecido.

Figura 11 – Cozinhando em festa do Iliquiobe



Fonte: Acervo da pesquisa

Esse conhecimento sobre o prepara de oferendas pode ser aprendido tanto nos espaços de convívio de mulheres, onde as mais velhas podem ensinar a preparação, como foi o caso de Mãe Beatriz. Ou pode provir de indicações de sacerdotes do culto, caso de Norma, interlocutora que relatou ter recebido instruções de um ojé na primeira vez que precisou cozinhar a comida de um egum.

O último dia de axexê é obrigatório para quem participou de algum dos outros, sendo possível também ir somente a ele, preferência de muitas das pessoas que lotavam o barracão naquela noite. Antes do início dos rituais da noite, as pessoas se prepararam além da arrumação usual. Carregavam consigo velas, algumas açaças e pacotinhos contendo alguns “grãos” que servem para passar no corpo. No início da noite, a família se dirige ao centro do barracão, fazendo a limpeza com os itens trazidos. Após a família, outras pessoas direcionam-se até o centro e fazem uma limpeza rápida, passando os itens ao redor de todo o corpo em movimentos de expulsão de dentro para fora, pelos braços, pernas por diversas vezes; algumas fazem movimentos circulares em torno da cabeça, terminando com o depósito dos artigos usados no alguidar. Pouco a pouco, a vasilha se enche dos artefatos de limpeza até que todos os presentes tivessem realizado a tarefa. Também se colocou um fio de palmeira amarrado no

pulso, chamado de “mariô”. Mais tarde, esse fio é retirado e depositado no alguidar. Primeiramente os homens e depois as mulheres seguem até o centro do barracão, passam a franja de palmeira pela cabeça e colocam-na no alguidar.

Ao final do último dia, os rituais terminam com êxito. Ao levarem o carrego, os sacerdotes informam não ser possível que ninguém da audiência acompanhe o ritual. Um dos receios explicitados pelas mulheres em acompanhar o carrego era devido à possibilidade de contato com as entidades durante o percurso “pelo mato”. Outro receio era incorporar o respectivo orixá no momento de preparação do carrego, algumas, inclusive, chegam a sair do salão para evitar a possessão. Em uma conversa, ao término da noite, falaram sobre quais orixás devem estar presentes no axexê. Em geral, lembraram iansã, oxóssi, “omolu” e nanã como os que lidam mais proximamente com a morte. A presença de outros, como havia ocorrido naquele, foi considerada estranha, mais aceitável na medida em que se relacionavam como o orixá do falecido para quem fora realizado o axexê.

Quando o carrego sai, o clima no salão torna-se festivo. Entram babá eguns para dançar e as mulheres puxam cantigas. Após os sacerdotes retornarem, chamaram familiares à frente para que um babá egum responsável por conduzir os três dias de axexê falasse com eles. Além dos parentes consanguíneos, outras pessoas compuseram esse grupo, os chamados “de considerações”. Os integrantes do grupo são convidados pelo babá para se abraçarem, encerrando assim o axexê.

No dia seguinte, Mãe Beatriz e eu fomos embora do terreiro nas primeiras horas do dia. De volta a sua casa, cozinhamos alguns grãos e fizemos uma limpeza por todo o corpo, semelhante a feita no terreiro, aos pés do Exu da porteira da residência. Beatriz explicou que esse ebó “é para ficar zero e seguir a vida”, após ter participado do axexê.

A subseção “O contato primeiro: o perfume e a dança” aborda a chegada ao terreiro do Iliquiobe, com a descrição das estruturas físicas do terreiro. Também apresento diálogos entre mulheres e entidades, que buscaram facilitar a circulação delas nas áreas externas e as ocorridas nos próprios barracões, seja por meio do repertório de expressões e das benções, seja por meio de um oferecimento de uma cantiga, o aroma de um perfume e até de uma dança. Convém destacar as outras presenças, como a visita de oxum.

Vem à tona a questão do contato com outros seres do culto, além dos babá eguns, como manduas e mandus. E o perigo da lida com os espíritos do culto, que guarda atenção e desenvolvimento de finas habilidades de quando se deve avançar ou resguardar. O ritual de

axexê requer cuidados protetivos, demandando cuidados mais intensivos para a proteção de todos, além dos rituais de limpeza. Um marco do axexê é o uso das roupas brancas. As roupas são importante elemento diferenciador em relação ao gênero. Particularmente, as interlocutoras se preocupavam em se vestirem adequadamente, com pelo menos uma saia, uma blusa não decotada e um “ojá”.

O gênero também orienta a espacialidade no terreiro e as restrições sobre onde se pode estar e o que se pode fazer. Porém, não é só para mulheres que essa restrição vale, e sim para todo o grupo dos não-ojés. Há espaços de circulação específica para este grupo, como as cozinhas e áreas não-privadas, onde as mulheres são maioria, mas pode homens se fazerem participes.

As roupas são marcas nas diferentes qualidades entre espíritos do culto. Notadamente, os alaruns são descritos com referência a características de seus axós e comportamentos. O contexto da aproximação de um espírito é primordial informação para compreender a existência ou não do perigo do contato com as entidades e ancestrais. Axexê e festas se diferenciam pelos seres que fazem aparição, por regras de conduta e objetivos. Em ambos a alimentação, tanto servidas às pessoas quando aos eguns, é de responsabilidade das mulheres.

Uma das impressões que tive ao assistir do salão a noite de axexê, são das mulheres menos participativas, uma vez que quase não tiram cantigas, a não ser em ocasiões nas quais parece haver um intervalo no axexê. Todavia, outros elementos como o senso de responsabilidade de estar presente demonstrado pela ocupação massiva no salão, fazendo o que chamam de último favor ao morto, reforçam seu envolvimento. Podem ainda incorporar orixás, no caso das adoxus, e até acompanhar o carregamento do egum, caso sejam solicitadas.

3.3 OBALADÊ

O Obaladê foi uma casa indicada por Mãe Beatriz como local onde poderia desenvolver a pesquisa. Inicialmente, estabeleci contato com Norma, liderança da casa e com a filha, Paloma. Ambas se tornaram importantes interlocutoras e, após algum tempo, pude participar de duas festas no terreiro, entre os meses de junho a dezembro de 2019, um ritual de aku e um caruru de Iansã.

Essa seção versa sobre nuances ainda pouco exploradas nas anteriores, as quais emergiram de modo relevante na etnografia no Obaladê, como o parentesco dentro do culto de babá egum e o modo com que impacta relações com ancestrais e a atuação das mulheres nas casas. A participação feminina no ritual de aku e as possibilidades de aparições influenciadas

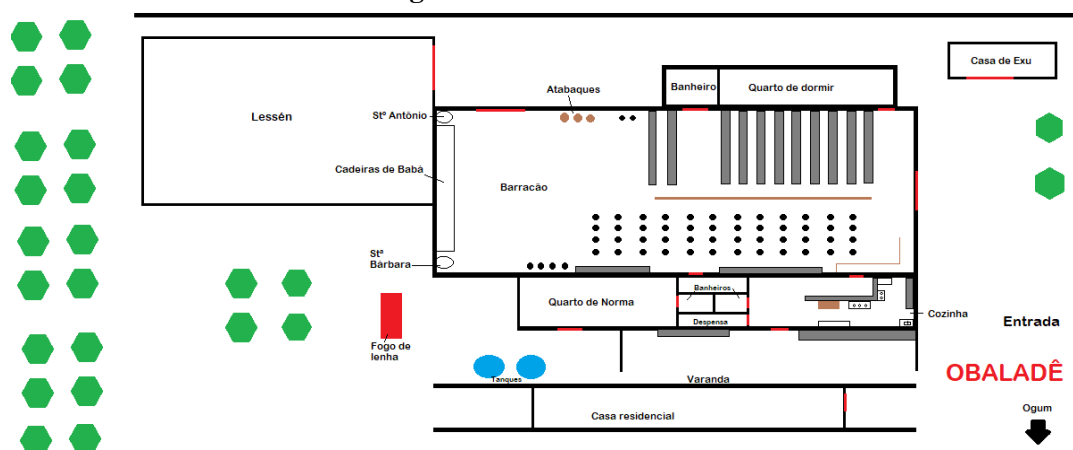
por uma morte recente em âmbito dos terreiros também serão abordadas. Além de percorrer aspectos das práticas das mulheres como comportamentos, atenção às hierarquias, organização, responsabilidades, oferendas e das relações com os orixás.

3.3.1 O Reencontro e a “herança”⁶¹

Desde o amanhecer, a alvorada de fogos ouvida a quilômetros de distância anunciava o começo das atividades no Obaladê. É a primeira vez que ia conhecer a casa e acompanhava, naquela data, Mãe Beatriz, que detém posto no terreiro. Em torno das 10h, partimos da casa de Beatriz em direção ao terreiro. Caminhamos em trechos de barro, terra e asfalto, por cerca de quinze minutos.

Ao adentrarmos, o portal metálico que dá acesso a casa se avista, de pronto, a maior parte das edificações. A frente está o barracão de festas públicas e a cozinha externa avarandada; à esquerda, uma casa residencial e à direita, uma pequena casa pintada de branco com desenhos de tridentes vermelhos. É a “Casinha de Exu”, diante da qual Beatriz, à distância, bate os pés no chão saudando o orixá. Fora da vista, mais ao fundo do terreno, se localiza o lessén. Ainda há, próximo à esquina do quarteirão onde fica o terreiro, o assentamento de Ogum, uma árvore colossal enraizada na primeira localização da casa. Sobre este, Norma explicou-me que “comia” e também era “vestido” com um grande ojú.

Figura 12 – Desenho do Terreiro Obaladê⁶²



Fonte: Acervo da pesquisa

Caminhamos até a varanda da cozinha, um espaço coberto e azulejado ocupado por bacias, vasilhames com água, galinhas, galos e peixes que estão sendo limpos e esviscerados. A paisagem é composta ainda por caixas d’água colocadas no chão. Ao fundo da varanda,

⁶¹ Parte da etnografia dessa subseção compôs um artigo apresentado em congresso (BARROS, 2020).

⁶² Esse desenho se refere as edificações do terreiro durante o período que estive em campo, modificações estruturais feitas posteriores a dezembro de 2019 não foram incorporadas.

encontra-se uma estrutura de paus e metal em formato de bancada, onde é armado um fogo a lenha.

A cozinha já está em pleno funcionamento por intermédio das atividades de várias mulheres, às quais tomamos as bênçãos. Elas atuam no preparo de diversos alimentos e oferendas. O grupo se divide em três: as que cuidam do fogo a lenha, o do manejo das carnes – mais numeroso e que conta com a presença de um conhecido pai de santo – e outro de número menor, cujas mulheres estavam na cozinha interna. A cozinha é um anexo do barracão de festas, com fogão industrial, frízeres, grandes panelas, utensílios e uma despensa. O trabalho prossegue pelo resto da manhã até o horário do almoço. No decorrer da tarde, ficam somente as mulheres trabalhando na parte interna; preparando as comidas da noite a serem oferecidas aos visitantes e os axés que integram as oferendas.

O final da tarde é marcado pela arrumação das oferendas para os babás, os ossés. Esta oferenda tem por base acaçá e açúcar dissolvidos em água; o preparo é feito em uma terrina coberta por um pequeno prato branco no qual podem ser dispostas velas, flores, papéis com identificação do posto do ofertante e dinheiro. Para fazer essa oferta é necessário “conversar com o ossé”, em referência ao momento em que o ofertante desfaz o acaçá na terrina, mexendo-o com a mão e sussurrando o motivo daquela oferenda. Segundo Edna, quando o pedido é sincero, o babá egum poderá vir ao salão atender ao solicitante.

As pessoas se prepararam para o primeiro dia de festa, privilegiando vestimentas brancas ou claras em consonância com o babá egum que está sendo festejado, que é de oxalá. Os ossés realizados naquela tarde são entregues à noite no oro e distribuído na mão dos ojés pelas mulheres que, ocasionalmente, falavam sobre aquela oferenda com eles.

Figura 13 – Ossés para Babá Egum



Fonte: Acervo da pesquisa

A festa prossegue por toda a madrugada e a aparição do celebrante, Alatundê, é a mais efusiva, ainda que o silêncio tenha sido solicitado frente a chegada, em virtude desse babá egum possuir tom de fala baixo e de difícil audição. Com o encerramento do primeiro dia, na manhã seguinte, foi servido um farto café da manhã a todos os presentes. Logo depois, os trabalhos, ainda que pontuais, são retomados para preparar o almoço e organizar a cozinha.

À tarde, com os afazeres já exauridos, as mulheres se reúnem na varanda para beber e conversar. As crianças estão “brincando de candomblé” — fazendo rodas de santo, dançando e entoando cantigas — no interior do barracão enfeitado de branco e azul. Ao fundo do salão ficam as cadeiras dos babá eguns e acima delas estão dispostos dois *banners* com uma fotografia do sacerdote fundador homenageado ao lado de sua esposa, também falecida, e um letreiro com o nome do ancestral. O lado direito do salão tem um altar para Santo Antônio⁶³, santo católico muito cultuado na Ilha, principalmente por meio de novenas; do lado esquerdo, há um altar para Santa Bárbara⁶⁴. No recinto, sobre uma mesa, havia ainda um bolo ricamente adornado com referências a oxalá.

O descanso das mulheres na varanda do terreiro é interrompido quando dois babá eguns adentram o gramado em marcha cadente. Os movimentos embalam as roupas, fazendo cintilar os tecidos brilhantes e cuidadosamente adornados com búzios e enfeites. A frente vem Alatundê, com vestes azul e branca, um delicado filá de finos cordões de missangas brancas intercaladas com azuis claras balança, formando o mosaico de um pombo que paira sob a frente do ancestral. O babá se aproxima da varanda, mexendo-se de um lado para outro, enquanto carrega um buquê em uma das mãos e, na outra, traz seu paramento. Chama duas de suas filhas consanguíneas que estão fora do terreiro para que venham vê-lo. Havia pouco tempo que esse ancestral passara pelos rituais de transformação, processo descrito por uma interlocutora como uma espécie de novo nascimento, no qual o babá egum “é como um iaô”, que uma vez nascido, em sua primeira aparição pública precisa aprender a dançar e a conhecer os postos que são pronunciados publicamente no barracão, sendo, na sequência chamados pelo ancestral, a fim de que ele possa chamar seus detentores. As filhas chegaram rapidamente em virtude de morarem nas adjacências do terreiro e tomaram a benção ao ancestral. Uma delas emociona-se ao receber o buquê de flores.

⁶³ Ubaldo Osório (1979) registra que esse é um santo muito venerado na Ilha, com festa realizada a partir de 1827. O autor anota também a realização de trezenas: “Assim, durante treze noites de junho, santo Antônio era festejado na Capela de sua invocação, levantada no Sítio dos Coqueiros, com a frente aberta para o mar” (OSÓRIO, 1979, p. 264).

⁶⁴ Santa Bárbara foi sincretizada no Brasil com o orixá iansã. Osório (1979) comenta que um dos maiores devotos da santa na Ilha seria um homem de nome Manoel do Espírito Santo, neto de Serafim Teixeira Barbosa (p. 269). Há na história do culto de babá egum uma pessoa chamada “Tio Serafim” (SANTOS, J., 1986, p. 119), que foi importante sacerdote. Mas não sei precisar se tratasse do mesmo sujeito.

Um dos filhos consanguíneos também é chamado. Ao chegar, prostra-se no chão diante de Alatundê, toma-lhe a benção e é abençoado com toque do paramento sobre sua cabeça. A emoção tomou conta do sacerdote, que se colocou em prantos. Comenta-se, vendo a consternação dos familiares diante da aparição do babá egum: “É uma dor que não passa”.

Para Norma, uma das filhas da casa e do ancestral, como ouvi dizer algum tempo depois, em uma conversa com amigas acerca da morte de familiares, era preciso fazer todo o possível pela saúde enquanto os parentes estavam vivos, como eles fizeram com o “pai”. Mesmo que isso significasse contrariar suas vontades, já que, após o falecimento, só era factível ver a pessoa “daquele jeito”, referindo-se à transformação em babá, quando não é se pode mais “pegar” nem “abraçar”.

Havia, entre as mulheres, dúvidas sobre se seriam tocados atabaques naquele domingo. Contudo, com a chegada da noite de domingo, a festa ocorre. Babá Alatundê é o primeiro a entrar no barracão e seu filho, assim como pela tarde, ficou visivelmente afetado pela presença do ancestral. Curvou-se no chão pedindo a benção e chorou, sem conseguir se levantar durante um longo momento. No domingo, a festa não se alongou muito. Após algumas cantigas, o ancestral ordenou que se dividisse a janta e repartisse o bolo para todos, encerrando mais um dia.

No último dia da festa, os “filhos, netos, bisnetos, noras e genros” são chamados pelo babá egum homenageado à frente do barracão. Esta parte do salão se enche e cerca de 30 pessoas formam um semicírculo diante do ancestral. Alatundê agradece o esforço de todos para a realização da festa, ressaltando a abundância e a união. Toca a cabeça de alguns familiares, abençoando-os. Os familiares se abraçaram entre si, ao som de um toque de alegria e festejo: faraimará⁶⁵. Por último, pede para que se tomem “cuidado” com ele e alerta para não brigarem. Uma de suas netas depois comentou que, em vida, ele era muito “calmo”, mas se houvesse briga, poderia mudar de comportamento rapidamente.

Em um dia que ajudava Norma com a limpeza do terreiro, ela forneceu-me uma caracterização do Obaladê: um terreiro de “herança”. Essa adjetivação atravessou minha experiência na casa. Pude perceber que o terreiro possui um núcleo familiar consanguíneo atuante e organizado. Facilmente, pude conhecê-los na convivência. Essa é uma característica que pode parecer óbvia em relação aos terreiros de egum, uma religião que lida com a “ancestralidade afro-brasileira”, como cunhou o antropólogo Julio Braga (1992). Todavia, nem sempre em campo este fato toma uma zona da obviedade. Essa é a única — dentre as

⁶⁵Toque do orixá oxóssi, que poeticamente Mãe Stella de Oxóssi relaciona, em texto publicado em sua coluna do *Jornal à tarde* com o ato de “Abraçar” (SANTOS, M., 2016).

casas pesquisadas — onde a organização é composta pela segunda geração de parentesco após sua fundação. Havia pouco tempo que “Seu Eduardo”, como foi conhecido em vida Alatundê, falecera e as memórias de sua presença, assim como da esposa, pareciam vivas para as pessoas daquela casa, principalmente nos relatos do convívio e pela emoção que conformava suas aparições.

A festa do babá de oxalá é caracterizada por ser uma festa calma, em oposição às festas quentes que Edna gostava. Há exceções, como de um babá egum que se apresentou no barracão àquela noite que, mesmo sendo de oxalá, é agitado e costuma causar euforia e medo no barracão. Tal fato não impede, que seja muito cultuado e receba das mulheres oferenda com ossés, roupas, carneiros e etc.

Nessa festa, em especial, o babá elogiou o xirê e dançou animadamente até que resolveu interpelar o filho mais novo de Edna, indo em sua direção com um paramento e repreendendo-lhe por imitá-lo. A criança ainda não completara dois anos, mas costumava imitar o ancestral com muita destreza — ação considerada motivo de graça, mas também vista com preocupação. Com a aproximação do ancestral, a criança aconchega-se no colo da mãe e finge estar dormindo, deixando que ela conduzisse o axé do babá egum, e só voltou a se levantar após a saída do ancestral.

O caso da adolescente Mônica reflete, de igual modo, experiências paulatinas de aprendizagem e cultivo de habilidades para lidar com os ancestrais. Em uma festa posterior, ao ser chamada por um babá egum para que “sacudisse o corpo”, o faz timidamente e com atenção dividida para as aproximações do babá e o espaço físico do barracão. Após o ebó de limpeza, o babá egum lança axé para Mônica enquanto se aproxima. Ela recebe o axé, enquanto olha para o lado constantemente e chega, paulatinamente, para trás, até que o ancestral direciona sua ferramenta na barriga da jovem em uma espécie de simulação de um ataque ágil. Ela reage imediatamente correndo e indo se sentar. Esta é uma cena muito comum nos barracões, costuma gerar sorrisos e risadas da audiência, mas também certo nível de tensão.

As crianças, assim como os adultos, se mantêm atentas no contato com os ancestrais. Aprendem, desde cedo, como devem se comportar. Como Norma me relatou, inclui não encarar os ancestrais, nem olhar para seus pés, mantendo a cabeça baixa, cantando e batendo palmas. A contemplação era algo a ser controlado pelas pessoas em direção aos babás, pois podia desagradá-los. Por diversas vezes, vi, em festas públicas sacerdotes transmitindo ao público recados dos babás — normalmente, os ojes são os tradutores e interpretes dos ancestrais —, informado que não devem olhar demais para eles. Isto pode gerar repreensões,

inclusive levando o ancestral a se dirigir até a pessoa para questioná-la sobre o motivo da observação ostensiva. Em uma conversa entre Mãe Beatriz e um ojé, ela colocava tal interdição como uma questão ambígua, porque havia ancestrais com grande beleza, exibida pelas roupas, pelo modo de dançar que encantavam, convidado a apreciação. Em resposta, o sacerdote pontua que havia “olhares e olhares”. A contemplação considerada exagerada pode aparecer como desrespeito, um modo de marcar a curiosidade exacerbada em saber os mistérios que envolvem o culto.

Outro ponto de polêmico em relação a religião ocorre quando as mulheres se deparam com pessoas que desfazem dos ancestrais, ou mesmo dizem não “acreditar” na veracidade de sua existência. Para desacreditar o culto, se chega a afirmar que alguém veste as roupas dos espíritos e que não seria o “vento” a ocupá-las, como se costuma falar na religião. Essa é uma questão delicada, há diferentes posicionamentos sobre o tema, a depender das situações. Particularmente, duas falas foram marcantes sobre o assunto. A primeira foi de Norma, contara-me que quando presenciava alguém “falando mal” de babá egum ficava calada e se retirava do lugar, porque, para ela, “nascida e criada na Ilha”, não havia dúvidas e ficar próxima destes comentários poderia trazer consequências. E outra de Giovanna, que em uma conversa com Norma comentou ser “normal” que mulheres que se envolvessem assiduamente nos terreiros, tivessem críticas as casas e ancestrais, para Giovanna: “era assim mesmo”.

3.3.2 Aku

No Obaladê é mais um dia de arranjo para uma obrigação, o aku de um sacerdote, no qual seu egum receberia obrigações para que pudesse então ganhar o axó de aparaká. Na véspera do dia do ritual havia ainda pouca movimentação na casa. Somente alguns membros da família de Norma estão presentes: ela, o marido e suas duas filhas estão hospedados no terreiro há alguns dias.

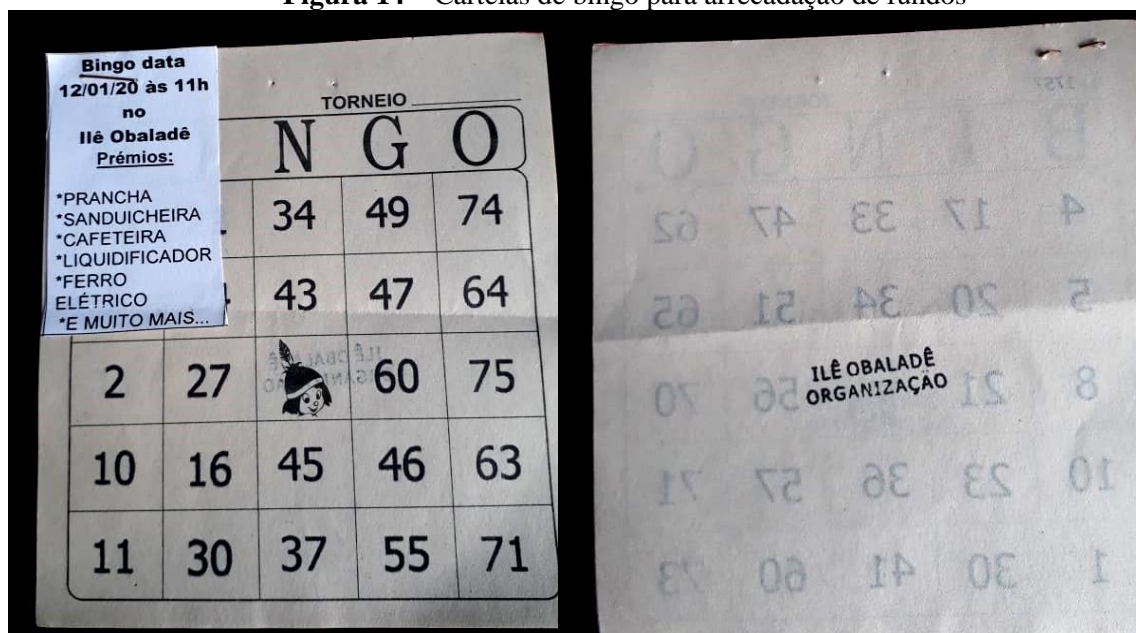
A paisagem do terreiro encontrava-se repleta de itens de cozinha que estão sendo lavados, de molho ou aguardando secar. O trabalho de limpeza e arrumação do terreiro é árduo, um dos momentos em que ausências e presenças são percebidos e comentadas. Durante todo o dia, periodicamente, Norma se queixa das várias mulheres que não estavam ali e faziam falta nos preparativos.

Para o almoço, algumas pessoas aparecem no terreiro e permanecem no descanso, que ocorre no gramado na frente do barracão, após o almoço. Os mais velhos estão sentados em cadeiras, enquanto as crianças, eu e Paloma, que está grávida, estávamos deitadas em um

colchão. Quando passa um carro anunciando o velório de um integrante do culto. Era conhecido por ser presença constante nos terreiros para cantar aos orixás durante o xirê, mas vinha sendo mal visto pelas mais velhas por se intrometer na roda de santo e dançar. Logo mais ocorreria o enterro em um cemitério da região. Um sacerdote que conversava conosco comenta para termos cuidados ali no terreiro, pois o morto já “estava na área”.

O movimento acabou se dispersando em meados da tarde: algumas pessoas vão ao enterro, outras foram para a “comida de santo” do sacerdote do Omonilê. E um outro grupo se dirigiu para um bingo que ocorria no Tuntum, localidade onde há um importante terreiro de ancestral e uma casa de culto aos orixás. O bingo acontece para arrecadar fundos a fim de realizar o axexê da mãe de santo da casa de candomblé, que completaria um ano de morte. É comum o arranjo de bingos para realizar festas de candomblé e também de babá egum. As mulheres se envolvem nessas atividades desde a concepção, passando pela “vendagem” de cartelas, arrecadação ou compra dos prêmios e além de a organização do dia do evento. No Obaladê, as mulheres que dispunham de postos estavam vendendo “bilhetes” para organizar a festa de março de 2020, como parte de suas obrigações com a casa.

Figura 14 – Cartelas de bingo para arrecadação de fundos



Fonte: Arquivo da pesquisa

O fim do dia termina com a arrumação do restante dos itens de cozinha que aguardavam o “sol esfriar” para serem lavados. Com o entardecer, Paloma preparou o jantar. E Mãe Beatriz, que estava no terreiro do Omonilê, chega ao Obaladê para juntar-se a nós. À noite, um grupo de sete pessoas janta na varanda do terreiro: eu, Beatriz, Norma, Janete, Paloma, sua irmã Amanda e o marido de Norma, que é ojé. Amanda se recolhe logo e chama

pela mãe, dizendo que não quer ficar sozinha no quarto, pois estava com “medo”. Dali a pouco, dois cachorros que estavam presos na varanda da casa residencial ao lado começam a latir. Janete comenta então de um ditado que a mãe de Norma costumava repetir: “cachorro quando late, coisa boa não é”. Depois dessa lembrança, subitamente ela e Beatriz se levantam e vão para o quarto de dormir; os latidos se intensificam e eu também me retiro. Quando começam miados intensos, uma espécie de urro estridente emitido três vezes seguidas, da direção do lessén. Em seguida, surge a voz de um babá egum, e vamos até a porta do quarto olhar o que está acontecendo e vemos Paloma muito pálida sendo segurada pelo pai e chamando por sua mãe. Norma, sai às pressas para socorrê-la, deixando Amanda muito assustada, devido aos sinais da presença dos espíritos.

Da porta do quarto, assistimos o babá egum chamar Paloma para sacudir o corpo. Logo depois chama o posto de Beatriz, Norma e Janete, voltando a chamar Paloma para um novo sacudimento. Após o ebó, ela volta para o quarto e seu pai nos avisa que o babá egum mandara entrarmos para dormir. Em seguida a se recuperar do “susto”, Paloma nos conta o que aconteceu lá fora depois nossa saída. Narrara ter visto um aparaká na porta da cozinha e, em seguida, avistar, próximo ao fogão à lenha, um mandu e um egum. Impulsivamente, se direcionou ao portão do terreiro para sair, mas acabou encontrando o babá egum, quase trombando com ele. A situação amolece-lhe o corpo, sentiu que “estava indo embora” — referência à chegada de seu orixá — e precisou chamar o pai e a mãe para ampará-la.

A tensão é grande e são feitas algumas ligações telefônicas para avisar a quem viria ao terreiro, para adiar a visita, por conta das aparições. Norma comenta depois serem aceitáveis as presenças, pois “estávamos na casa deles”, em alusão aos espíritos. Faz parte do convívio com os ancestrais as aparições em terreiros, ambientes domésticos, nos caminhos e em sonhos. Era consenso entre as mulheres que teríamos sido “salvas” por Paloma, já que ela estava grávida e não podia tomar “susto”, condição que confirmava à necessária interferência do babá egum, protegendo-nos. Ficamos ainda um tempo conversando, euforicamente, sobre outras aparições até que pegamos no sono.

No dia seguinte, ao acordar, o assunto do susto ainda estava fresco nas conversas, inclusive entre Norma e Janete, que tratavam uma bacia de peixe. O período de aku, assim como no axexê, era de restrições alimentares, e não se deve ingerir carne vermelha dentro dos terreiros nestas ocasiões. Em ambos os rituais, a responsabilidade no prepara da comida do egum é delegada à mais velha da casa. Norma chama para conversar, Beatriz e Raquel, sabidamente de idade, delegando a primeira a cozinha. Mais tarde, perguntei à Norma se este fato ocorrera por Beatriz ter mais tempo de iniciação no candomblé. Ela me responde que

considera também o posto no culto de babá e o tempo que a mulher o exerce. Também dialoguei com Mãe Beatriz sobre o assunto. Para ela, o “tempo de santo” e a “obrigação paga” são os fatores primordiais — era preciso que, ao menos a obrigação de 3 anos⁶⁶, estivesse cumprida para alguém poder preparar comida de egum, caso contrário, poderia lhe “fazer mal”.

No início da noite, começam a chegar convidados para a obrigação. Muitos vestem branco, como recomendado nesse dia, segundo Norma o motivo da padronização na vestimenta era para “fazer a corrente”. Após jantarmos na cozinha, vamos para o barracão aguardar o início da cerimônia.

Enquanto aguardo, encontro um rapaz do Iliquiobe que foi ao enterro do falecido ontem à tarde, ele e uma amiga comentavam sobre os ausentes no funeral. Falam que havia pouca gente e passam a listar as pessoas pelos terreiros aos quais pertenciam. É corriqueiro que indivíduos representem seus parentes ou terreiros em momentos de velório, missas, festas e obrigações. Em mais de um momento, lideranças femininas de terreiros de babá comentavam estarem indo para determinado evento em virtude da participação de membros dessa casa em seu terreiro, o contrário também justificava o motivo de ausência em determinada atividade.

O começo do aku ocorre por volta das 21h com a audiência feminina prevalente. Algumas mulheres, ao serem requisitadas, assim como no axexê, entram na cozinha com um pano branco em volta do pescoço para pegar a comida do Egum, levando-a até o salão. Posteriormente, retomam aos seus lugares e desenrolam o pescoço. Os sacerdotes entram pela porta de acesso ao lessén e fazem uma roda, entoando cantigas e, logo depois, conduzem as comidas ao lessén.

As mulheres voltam a cobrir pescoços e costas, respondendo de pé as cantigas puxadas por um babá egum. Além dele, aparecem alguns aparakás, manduas e mandus. A obrigação tem momentos bem silenciosos e pacatos. Até que, pouco antes da meia-noite, é levado o carrego para a rua, e outras oferendas. Um sacerdote adentra o salão, avisando que quem, quiser poderá acompanhar, várias pessoas seguem, mulheres e homens. Logo mais, o pessoal retorna suado, com rosto assustado e adentram o salão após despacharem, um a um, água na porta do terreiro.

Antes do encerramento do aku, o babá responsável pela cerimônia chama a família e outras pessoas que acompanharam o carrego para sacudir o corpo. Ao encerramento dos

⁶⁶ Obrigações no candomblé ketu são de um, três, sete, catorze e vinte e um anos em relação a data de iniciação (RABELO, 2014).

trabalhos, grande parte dos presentes voltam para suas residências, fica somente quem dormirá no local. No quarto, as conversas das mulheres relatam participações femininas em carregos. Norma, Janete e Paloma comentam ser uma cerimônia muito impactante, mas não podem ver tudo, pois a orientação dos ojes é que os participantes virem as costas no momento derradeiro da entrega das oferendas.

3.3.3 A Festa de “Iansã de vovô”

A festa para Iansã é um acontecimento anual do terreiro do Obaladê. Segundo Norma, ocorre sempre aos 4 de dezembro⁶⁷, não importando em que dia da semana a data ocorra. A festividade começou a pedido do ancestral da casa e é cumprida há vários anos. De acordo com Paloma, os membros da família têm fortes ligações com esse orixá, que sempre aparece em jogos de búzios. O festejo marca o início das comemorações de dezembro deste terreiro e, em 2019, coincide com a proximidade de uma obrigação de axexê. Assim, algumas pessoas já estavam no terreiro há vários dias, participando desses eventos.

Cheguei ao terreiro pela manhã. A maioria das mulheres está na varanda externa do barracão, sentadas, com bacias apoiadas em seus colos. Os dedos indicadores estão enrolados com pedaços de pano, enquanto cortam, ininterruptamente, quiabos vindos de uma saca de linhagem que se esvazia. A proteção é fundamental para não causar cortes no dedo devido ao constante atrito da faca. Os quiabos são lavados em duas águas e cortados em rodela fina, como indicado para iansã. As mulheres que não cortam quiabo, limpam uma grande quantidade de frango. É comum quando da ocorrência de atividades de cozinha que todas as presentes façam alguma atividade, existindo uma preocupação em não ficarem paradas enquanto há tarefas a cumprir nos terreiros. Os ingredientes explicitam o cardápio, estavam sendo feitos os preparativos para um grande caruru.

O caruru é dedicado a Iansã de vovô, um antigo sacerdote do culto de egum do qual a família ascendia e cujo assentamento era cuidado atualmente pela casa. Paloma havia dado “a cabra de Iansã” e, para isso, pegara dinheiro emprestado de um parente em razão de, na véspera da festa, ainda não se ter garantido a aquisição do animal necessário aos oferecimentos. Quando chego, fala-se que a matança para a Iansã de vovô já ocorrera nos espaços reservados do lessén e, no momento, os bichos começam a chegar na varanda para serem tratados. Concomitantemente, ocorre no barracão do terreiro uma matança no barracão para a Iansã ali assentada, que fica junto à imagem da santa católica Bárbara. Se fazem

⁶⁷ Dia 4 de dezembro, na Bahia, é comemorado o dia de Santa Bárbara.

presentes ojés e mulheres, primeiro retirou-se o assentamento, uma sopeira, do altar e se colocou no chão. E depois se iniciam as cantigas e rituais, as mulheres estão do lado esquerdo da plateia, de pé, batendo palmas e repetindo as cantigas puxadas por um sacerdote. Logo, a Iansã de Mãe Beatriz e um Omolu vieram. As entidades dançaram, saudando a casa e os presentes. Com o fim do ritual, retornamos aos afazeres da cozinha.

Enquanto os bichos de pena estão sendo tratados, o caruru já cozinha no fogo a lenha na área externa. Paloma lembra, com preocupação, que Obaladê costuma sair com um buquê, que precisava ser providenciado. Normalmente, a organização para compra dos buquês fica a cargo das mulheres que precisam se deslocar aos centros comerciais da Ilha.

À tarde, uma respeitada ialorixá da região visita o terreiro para ajudar nos afazeres. Comenta o fato de um pai de santo está rivalizando com ela no que tange às contribuições para festas aos ancestrais. A mãe de santo, tradicionalmente, contribui com o bolo de Obaladê; agora, o babalorixá estaria desejando assumir essa oferenda. Além de renovar a roupa do ancestral, queria dar a torta. Menciona-se a necessidade de se completar a doação de roupa a um ancestral com bichos, buquê de flores, lembrancinhas da festa e até a decoração do barracão. Muitas vezes, tais ofertas ficam a cargo de mulheres, como era o caso desta mãe de santo.

Figura 15 – “Lembrancinhas” de festas de Babá Egum



Fonte: Acervo da pesquisa

Contribuir com as festas — seja organizando-as, dando a roupa de um egum, um buquê, bichos, lembrancinhas ou trabalhando — são maneiras de cuidar amplamente utilizadas pelas mulheres. Há também as oferendas de ossés que podem ser realizados com certa recorrência ou em uma ocasião específica. O caso de Amanda, uma jovem que sempre fazia ossés no Obaladê, mas que em uma festa estava chateada, dizendo que não iria fazer.

Numa tarde, estávamos no quarto com Norma, eu, Janete, Beatriz e Amanda, que parecia bastante agitada com a questão. Janete perguntou o motivo da inquietude da menina e Norma explicou que não queria fazer a oferenda por estar “retada” com o ancestral, pelo fato de o babá egum tê-la interrompido, em duas ocasiões distintas, enquanto entoava uma cantiga.

Em uma das vezes, o babá dissera a Amanda que não cantasse, pois era atividade para adultos. Amanda descontente, afirma que faria ossé para outro babá. A mãe da menina alertou-lhe que era melhor apenas não fazer e oportunamente, caso fosse interpelada, explicar ao ancestral o motivo. Dona Janete dizia não entender a atitude do babá, uma vez que, desde “pequena”, Amanda cantava para ele e que se recordava dela, na área externa do Obaladê, durante uma aparição, puxando uma cantiga. Assim, deu um conselho a Amanda: “quem tem fé, não troca”, incentivando a jovem a continuar fazendo as ofertas ao “babá dela”. Não é incomum que as mulheres tenham predileções a babá eguns específicos. Tais relações podem se iniciar desde cedo e dispor de variados matizes, momentos de maior aproximação, afastamentos, conflitos, rompimentos e etc.

Após os alimentos estarem preparados, às 19h, o caruru começa a ser servido. Tudo ocorre com muita rapidez: na cozinha, várias mulheres montaram pratos que são oferecidos aos presentes no barracão. Crianças e adultos da localidade aparecem para “comer o caruru”. Além disso, são preparadas marmitas para quem não pode comparecer.

Grande parte das pessoas come na varanda externa do terreiro e, após a refeição, voltam ao barracão para despachar exu, com um longo xirê para os orixás. Depois da roda, ficamos um tempo no barracão aguardando até que Obaladê venha ao salão, carregando um buquê de flores. Ele chama alguns postos no salão, mas não permanece por muito tempo e retorna ao lessén. Quando regressa, chama à frente todas as mulheres de iansã presentes.

Então, seis delas formam uma pequena roda e dançaram em frente ao ancestral. Logo, as mulheres incorporam e Obaladê entrega um mariô para a mais velha e se retira do barracão. Segue-se a puxada de cantigas e palmas entusiasmadas, a alegria é contagiante e explícita. Com o término da roda, o ancestral retorna e faz sacudimento nas mulheres de iansã e nas “ekedis”, terminando com a entrega do buquê para ser distribuído. Paloma, no dia seguinte, destaca que foi possível ver a alegria de Babá Obaladê, sendo este o motivo da animação e entusiasmo que contagiou a festa.

Alguns dos presentes seguem dali para outra festa à iansã em um candomblé nas proximidades, vinculada a mesma linhagem familiar do Obaladê; outros permanecem na casa, descansando. O fato de dois festejos ocorrerem simultaneamente é motivo de críticas, pois a presença desta parte da família em babá egum é considerada necessária.

Na manhã seguinte, é tempo de limpeza no terreiro. Permaneci na casa junto com Norma, quem se dedica a essa função. A liderança comenta-me que é uma das grandes responsabilidades do terreiro, manter a organização, não podendo ela “largar tudo, como outros fazem”.

A seção Obaladê descreve o terreiro e a oferenda do ossé que, paulatinamente, marcam as relações com os ancestrais, podendo alimentar relações longínquas, ou mais recentes. Os aspectos expostos são a transformação dos espíritos, a festa de um babá egum e as emoções com a visita de um ancestral reconhecido na linhagem familiar. Se na festa de Babá Omonilê os agradecimentos se dirigiam às mulheres da casa, no último dia de festa, no Obaladê voltam-se para a família. Tal fato evidencia a caracterização de Norma sobre a casa: um terreiro de herança. A interlocutora expõe que existem formas de se comportar no barracão, maneiras das mulheres se portarem em contato com hierarquias e entes espirituais de comportamentos variáveis.

A subseção Aku expõe a organização do terreiro às vésperas do ritual, um dos que marcam as transformações dos ancestrais. Devido ao enterro de um homem que participa do culto, pessoas se dirigem à cerimônia; mas também se vai ao bingo e a uma comida se santo, presenças partilhadas pelos membros de família e terreiros.

Existe um entendimento do terreiro herdado como um espaço compartilhados não só entre as famílias e filhas e filhos da casa, mas também pelos não-humanos. Assim, aparições, mesmo que abruptas e assustadoras são vistas como cotidiano nas casas. As atividades que as mulheres exercem nos terreiros podem requerer habilidades com manejo dos alimentos e conhecimento dos preparos, além da preparação pessoa de quem executa a tarefa, o que aparece no cozimento da comida do Egum no aku.

As festas dedicadas a orixás em terreiros de babá egum ocorrem em algumas casas da Ilha. No Obaladê, particularmente coloca em relações, Obaladê, a Iansã herdada e os membros da casa. É possível pensar na existência de um compromisso feminino em participar nestas ocasiões, já que sua presença é necessária para composição da roda de orixá. A responsabilidade e relações com uma casa se apresentam em diferentes intensidades. A figura de Norma é exemplar neste sentido: capitaneia a responsabilidade no Obaladê, por isto necessita assumir funções e realizar atividades quando mais ninguém se disponibiliza, seja organizando o terreiro para uma obrigação seja limpando-o após uma festa.

3.4 ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS NOS TERREIROS

O acompanhamento de diversas ordens de atividades nas três casas desnudou uma religião articulada em múltiplos espaços que perpassam os além dos terreiros, rituais⁶⁸ e de iniciação. No plano geral, a vivência nos terreiros propiciou conhecer as rotinas do culto englobando aspectos de seu cotidiano. Acompanhar o fluxo do grupo de mulheres nos terreiros e conviver com interlocutoras em contato com as dinâmicas internas, trânsito nos espaços femininos e interlocuções. Ao considerar, os caminhos percorridos no trabalho de campo, no texto etnográfico realizei dois movimentos: em um nível generalista, retratar um contexto sobre culto, rituais e mulheres e outros específicos sobre os terreiros pesquisados, formações internas e vivências, possibilitando apontar comparações e especificidades. Essa abordagem levou aos fios de análise os quais tratei em vista de ampliar a compreensão das relacionabilidade entre mulheres e espíritos, participações delas em rituais e atividades cotidianos, bem como as interdições. Nesse enquadramento ora amplo ao se voltar para o contexto da religião ancestral e apresentar elementos que a caracteriza, ora singular referente aos terreiros, acontecimentos e interlocuções seguirei fazendo análises tendo como alicerce os relatos etnográficos acima expostos e as considerações iniciadas no capítulo Diálogos Teóricos.

Os afazeres que antecedem atividades públicas nos terreiros — como as festas de 3 dias aos ancestrais, axexê, aku e festas de orixás e ossés⁶⁹ — são exemplos de como a vivência na religião se prolonga além do tempo ritual e estende-se a diversos espaços. A série de atividades organizativas nas quais se envolvem os praticantes do culto compreende a logística basilar dos acontecimentos públicos. Tais atividades são relevantes para se estar relações com os terreiros e com os ancestrais. Pode-se citar o bingo, de cuja organização participam ativamente membros das casas e no qual mulheres com posto são acionadas a contribuir. Na mesma linha, o mutirão e a presença prolongada de certas figuras para preparativos do axexê e do aku, preparo de oferendas, compra de bichos e alimentos, bem como convite e cortejo de integrantes de outras casas às festas.

⁶⁸ Utilizo a palavra ritual – âmbito público e privado como festas, obrigações e matanças – para marcar a diferença entre atividades cotidianas e de organização.

⁶⁹ Não etnografei a ocorrência de ossés em nenhuma das três casas, mas gostaria de destacar sua importância como atividade esporádica no culto afora dos grandes rituais. Em Sant’anna Sobrinho (2015) há uma descrição pormenorizada desta atividade.

Estas ações antecedentes às atividades públicas são, de certo modo, invisíveis ao público, considerando o caráter reservado e restritivo aos membros de cada terreiro. Cabe ressaltar que, algumas casas, a exemplo do Obaladê e do Omonilê, mantêm comunicação em grupos internos gerais e específicos — ojés / mulheres⁷⁰ — em aplicativos de mensagens e, ocasionalmente, promovem reuniões presenciais para conversas e acordos sobre o andamento do terreiro e do calendário de atividades anuais. Há ainda afazeres que são exclusivos dos ojés, como a confecção de roupas aos ancestrais e detalhes ou decisões sobre rituais como o toque ou não de atabaque e a duração de uma festa.

Além de trabalhos direcionados à produção dos eventos e cuidado dos espaços físicos dos terreiros, existem também a preparação individual, por vezes dispendiosa e laboriosa, como a compra de animais para realizar oferendas pessoais. A organização coletiva se mescla com a pessoal no apreço às vestimentas e à confecção de peças específicas para as atividades públicas. São relevantes para marcar gênero, grupos e hierarquias além de, garantir o fluxo de energia com o ‘fazer a corrente’ com uso do branco no aku. A atenção às regras é indispensável para o bom andamento e efetividade dos rituais, com especial zelo aos que envolvem transformações emblemáticas de espíritos dos falecidos como aku e axexê.

A confecção de roupas específicas para festas, como saias cujas cores e estampas faz observância ao orixá do ancestral homenageado. Por exemplo, florais vermelhos remetem a ancestrais ligados a iansã, como Obaladê; enquanto estampas verdes ou azuis, a oxóssi relacionado a Omonilê. Por vezes, são produzidas camisas contendo elementos ligados às festividades. A produção de roupas não é, necessariamente, obrigatória, mas considerada relevante entre as mulheres das casas, que perguntam se haverá saia ou camisa e questionam quando não avisadas da confecção destas peças. É possível ponderar a questão como elemento de implicação dos participantes com a organização das festas e a própria configuração da religiosa pela qual tangencia o senso de pertencimento a uma comunidade de terreiro, ao culto e a vinculação com ancestrais. Pertencer ao coletivo de um terreiro implica trabalho cotidiano, constante, contínuo a sua existência. As incumbências não rituais, das quais as mulheres participam amplamente, são parte integral do culto aos ancestrais. Se configuram espaços de troca e socialização, fomentam a constituição identitária na religião.

Reitero atividades etnografadas nesta pesquisa são oriundas do convívio com as mulheres. A presença ampla das praticantes em cada terreiro é alimentada e se alimenta do compromisso, da responsabilidade e do cuidado em que elas estão engajadas em relação as

⁷⁰ As ocorrências destes grupos nas casas foram relatadas por seus membros. A presença deles parece ser prática comum a outras casas.

casas e ancestrais. O engajar está em movimento nos próprios acontecimentos dos quais elas partilham no ritual e no cotidiano e seu caráter de continuidade dá-se não necessariamente pela solidez dos vínculos. Mas sim, por um trabalho constante próprio das mulheres, principalmente para as de posto.

O caminho para se chegar até à delegação de um posto perpassa o convívio na casa, em momentos não-rituais e em momentos rituais. O posto formaliza ritualmente o compromisso em partilhar da vida do terreiro e que permite certas implicações e cobranças. Ainda que haja variações no nível de responsabilidade em relação aos postos e as praticantes. Sant'anna Sobrinho (2015) aponta para a existência de “mulheres de título” (p. 171) como categoria daquelas que compõe a hierarquia feminina nos terreiros dos ancestrais. Já Braga (1992) aponta para o posto de iá-ébe como o mais notório na hierarquia e pensa a participação das mulheres de maneira bem delineada:

Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividindo com os homens a responsabilidade da boa execução das festas, além de cantarem e dançarem em situações bem definidas. Na verdade, sempre existe uma mulher na liderança das atividades religiosas relacionadas com os orixás. [...]. Por isso, cadeira especial sempre lhe é reservada em lugar destacado [...]. Os eguns dispensam-lhe reverências especiais, saúdam-na entre os primeiros e, de vez em quando, dançam em sua homenagem. Em retribuição, pode a mulher tirar uma cantiga ou dançar em sua honra. Enquanto responsável por tudo quanto é relacionado com os orixás, na cerimônia pública, tem ela praticamente as mesmas atribuições da mãe-de-santo nos candomblés-de-orixás. Conhecida pela denominação de iá-ebé – a mãe da sociedade, é ela a ialorixá do terreiro-de-egum (BRAGA, 1992, p. 42, grifos meus).

Norma não possui nenhum dos postos apontados pelos autores, como de lideranças femininas, e, ainda assim, reconhece-se como principal responsável no Obaladê. Ao seu caso, somam-se as ocorrências do Omonilê e do Iliquiobe, onde os títulos⁷¹ apontados como proeminentes não se destacam no cotidiano. Nos terreiros aqui tratados percebe-se que os postos não necessariamente demonstram como se constitui o grupo de mulheres das casas. Ainda que, sabidamente, alguns permaneçam reconhecidos, a exemplo do título de Iakekeré, ocasionalmente citado como proeminente.

Conforme Braga (1992), na presença de títulos importantes, a mulher é chamada pelos ancestrais para serem abençoadas e saudadas. Nesta pesquisa, observou-se, porém, tais saudações dirigidas para além dos títulos mais conhecidos e abarcando um espectro amplo de praticantes. Outro ponto relativo aos postos são as controvérsias e disputas existentes em torno do significado dos postos, senso de hierarquia e até conflito quando existe discordância

⁷¹ Aqui cabe uma ressalva: O termo título, posto ou cargo têm conotações semelhantes, conferir glossário.

sobre como devem ser distribuídos, se levando em consideração o terreiro ou o culto como um todo.

As lideranças femininas com quem convivi representam os terreiros em outros espaços e partilham, com ojés e espíritos, a troca de visitas e convites para diversas pessoas frequentarem as respectivas casas. A importância destas líderes se sobressai na medida que coordenam a casa, zelam por regras e também se destacam como um elo de comunicação dos ojés com o grupo de mulheres. Essas lideranças detêm uma certa condição particular: ao fazerem atividades interditadas não são necessariamente questionadas; ou são interrogadas por se comportarem de maneira considerada inadequada ao que se espera de seu papel. Elas dividem tarefas e a liderança com outras mulheres e, muitas vezes, compartilham com as chamadas “equipes” as responsabilidades. O cuidado envolvendo a liderança feminina no Omonilê aparece como elemento fundamental para garantir o andamento da festa.

O posto encena aproximação mais específica com o terreiro, no sentido de acesso. Além, de individualizar a pessoa frente aos ancestrais, uma vez que a detentora do posto passa ser designada pelo título em momentos rituais e a deter a prerrogativa formal de ser filha da casa. Diz-se que o posto tem “valor” e pode ser acionado diante de uma situação difícil, possibilitando o “respeito” dos espíritos que devem considerar atender o que estiver sendo solicitado. A cerimônia para confirmar posto prefigura como relevante na medida em que, aquelas que detêm posto confirmado têm prerrogativa de rituais pós-morte e mais legitimidade na invocação do respectivo título numa situação de perigo, conforme Norma explicou-me. Todavia, não presenciei nenhuma confirmação e pouco se falou a esse respeito, detonando não ser primordial às interlocutoras passarem pelo ritual.

Cabe ressaltar que os espaços públicos dos terreiros são palco de atividades como confraternizações e aniversários e ambientes de socialização para as mulheres. As festas, o reis, o momento da sopa — ímpar no Omonilê e de protagonismo da relação das mulheres com a mandua — e os sambas são circunstâncias de ludicidade, diversão e não raro ouvi de praticantes que elas se encaminham para festas para se divertirem e confraternizarem. Ir aos terreiros na Ilha pode envolver grandes deslocamentos em circunstâncias adversas. Todavia, muitas vezes, esse não é impeditivo. Nas três casas onde se desenvolveu a pesquisa, em ocasiões festivas, os barracões estavam quase sempre lotados, disputando-se cadeiras. Todas as casas possuem bares nas proximidades que assiduamente frequentados em momentos

festas. Além de algumas casas, como o Omonilê movimentarem, quando da ocorrência de seus festejos, comércio em toda a rua onde se localiza o terreiro⁷².

Nos vários trabalhos sobre o culto, há descrições sobre realizações de festa (ZIGLER, 1977; BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT'ANNA SOBRINHO, 2015). Descrever atividades rituais neste capítulo objetiva esclarecer as dinâmicas femininas. Em Braga (1992), já é perceptível o destaque atribuído às atividades das mulheres, porém há ênfase em correlacionar as práticas femininas com o culto dos orixás e suas funções nas casas atendendo exigências práticas. A extensão do grupo de mulheres e sua ampla atividade em termos rituais e cotidianos nos terreiros apontadas ao longo do capítulo mostram nível profundo de integração delas na religião; por sua vez, o pragmatismo não aparece como única motivação a presença feminina.

Dentre as atividades rituais das quais as mulheres participam estão as matanças. Após os ritos sacrificiais, as mulheres se ocupam da limpeza, cozimento e organização de as oferendas. Participam de ebós de rua, no caso do Omonilê. No despacho de exu e nas rodas de santo. Cuidam ainda da organização dos espaços públicos, alimentação dos presentes, entoam de cantigas, tocam palmas e dançam, quando solicitadas pelos ancestrais. Além de preparar ossés e oferendas do oro. Nas festas e obrigações têm contato intenso com os espíritos do culto, sendo este o espaço/tempo de comunicação pública entre mulheres e ancestrais. Cenas como o anúncio de posto, a apresentação de nova roupa, recebimento de conselhos ou revelações e limpezas ocorrem.

As mulheres cuidam de parte considerável da estrutura de funcionamento da casa durante as festividades. Os afazeres ocorrem ao longo de todo o dia e, mesmo durante a madrugada, os trabalhos dificilmente cessam. Nas obrigações, publicamente, a participação feminina parece mais discreta aos olhos externos, mas a presença no ritual é massiva; respondem às cantigas, entregam oferendas no barracão e vão, caso sejam autorizadas, ao carregamento.

Mesmo nas obrigações, os orixás são sempre lembrados e rituais específicos executados propiciando louvá-los. As matanças são também feitas aos orixás característicos do culto. Nas casas aqui representadas há edificações e assentamentos específicos dos orixás, tal como registrado por Velame (2007) em relação ao Aboulá. Na bibliografia, se registra outros diálogos com orixás por meio dos presentes às águas no Bela Vista (SANTOS, D.,

⁷² Terreiros como Ilê Babá Aboulá, principalmente em setembro, quando ocorrem as principais festas, geram intensa circulação na comunidade, chegando o fluxo a ser comparado com uma “festa de largo” — como são conhecidas festas de rua na Bahia e, particularmente, em Salvador —, tamanha a intensidade de comércio e do fluxo de pessoas que vão até o alto da Bela Vista.

1966; VELAME, 2008; CONCEIÇÃO, 2014). Tal oferenda também é realizada em outros terreiros de babá da Ilha. Outras formas de cultuar os orixás são as rodas de santo, também largamente referidas; e festas aos orixás dentro das casas de babá, marginalmente retratadas.

No caso da Festa de Iansã, no Obaladê, a presença do orixá é materializada nos corpos das adoxus presentes, uma das iansãs recebe do rei da casa um mariô, galho de palmeira ‘preparado’. O mariô é um símbolo que é remetido ao masculino e aos ancestrais na mitologia afro-brasileira (SANTOS, J., 1986) e que é também parte dos paramentos de algumas qualidades de iansã que lembra sua ligação com a morte. Assim, a Iansã herdada é cultuada na casa em um arranjo que envolve os ancestrais, o terreiro, as mulheres e o orixá.

Juana Elbein dos Santos (1986), ao analisar os rituais do culto aos orixás e eguns, enfatiza a diferenciação entre eles, argumentando que se tratam de “[...] práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios [...]”, além de que, tratam-se de seres distintos cultuados (p. 103). Mesmo que as sutilezas parecem aproximá-los, para a autora, no que tange à cosmologia, as distinções são explícitas: os orixás ligados à criação do universo e os ancestrais parte da história humana. As observações desta pesquisa apontam para uma possibilidade de diálogo e intercâmbio mais intensos entre eles, considerando que rituais específicos de propiciação aos orixás se mostram recorrentes e presentes no culto aos eguns. Tais relações ocorrem seja pela referência aos orixás de ojes falecidos em roupas de babá eguns, cantigas e comportamentos ou pela possibilidade de os orixás pessoais serem cuidados e cultuados mais diretamente dentro dos terreiros — guardada as devidas restrições levantadas pelas interlocutoras em separá-los, como enfatizei no capítulo teórico.

Ao tomar alguns argumentos e explicações articuladas na bibliografia do culto, de modo geral os rituais parecem dar conta de um ideal de complementaridade cosmológico entre orixás e ancestrais, reafirmado, por intermédio da divisão das tarefas entre os gêneros e até na circunscrição espacial (SANTOS, J., 1986; CONCEIÇÃO, 2017). O argumento de que as mulheres cuidam dos orixás no culto de babá egum aparece em Braga (1992), Sant’anna Sobrinho, (2015) e Conceição (2017). Nessa pesquisa, esta perspectiva emergiu, ainda que de modo sutil, na situação em que obirins acompanhavam uma matança no Iliquiobe. No fato de haver incômodos com a presença masculina nas rodas de xirê, casas nas quais homens participam do ritual diretamente são alvo de fofocas, assim como as próprias pessoas. Além da existência de um grau de autoridade pública das mais velhas em reclamarem do andamento das rodas de santo.

A divisão entre masculino e ancestrais e mulheres e orixás carece de maior aprofundamento. Por ora, vale pontuar que os achados da pesquisa apontam para elementos explicativos que ultrapassam a divisão de gênero pensada por Santos, J. (1986) em relação a o “igbá-odù” (referido na p. 60). Ao considerar que, nas práticas votivas e rituais, não se aplicam, estritamente, prescrições apontadas, tendo em vista que, mesmo no culto aos ancestrais, os orixás, em geral, são cultuados, seja por meio de matanças a orixás específicos, assentados nos terreiros e associados ao culto de egum, sejam quando cultuados nas rodas, festas e/ou presentes específicos.

Se existe aqui uma divisão entre homens cuidados e se iniciada aos babá eguns e as mulheres como representantes dos orixás. Em um ideal de complementaridade e ao mesmo tempo de setorização, na qual cada gênero conduz determinado cuidado com tipos de energia, princípios, elementos e entidades de acordo com divisões previamente estabelecidas. Este parece ser de limitação iniciática no caso das mulheres no culto aos ancestrais, ao passo que elas podem ser consideradas como representantes dos orixás em babá egum detendo algumas prerrogativas como da possessão na festa de Iansã do Obaladê, para composição da roda de santo que antecede festividades e na cozinha.

Tendo em perspectiva a ética de cuidado (RABELO, 2014), pode-se analisar que nenhum dos grupos goza de exclusividade no exercício de se relacionar com orixás ou espíritos, uma vez que os cuidados tanto aos orixás quanto aos ancestrais são partilhados por ambos os gêneros. Por sua vez, no que tange à divisão alicerçada no gênero implicado nas práticas rituais e cotidianas, nesta pesquisa observou-se que realmente se apresentam de maneira complementar, na divisão de tarefas na matança, no oro e nas divisões das audiências no barracão, com separação entre homens e mulheres⁷³.

A genderização é explícita no cotidiano e nos terreiros, as mulheres compõem um grupo amplo de não-ojés, ao qual se juntam crianças e homens não-ojés⁷⁴. A formação dos grupos — obirins e okurins — é orientada pelo parâmetro de gênero. Desde a gravidez, como será apresentado no capítulo seguinte, os praticantes são encaminhados aos grupos de pertencimento. Para os meninos, é possível iniciarem-se prematuramente para se tornar ojé com o recebimento de ixã, confecção de roupa ritual característica, brincadeiras e etc. O mesmo vale para as meninas que frequentam terreiros de babá, aprendendo a dançar aos

⁷³ Embora, em momentos de barracão muito cheio, seja possível prescindir da separação, fato presenciado no ritual do axexê no próprio terreiro e relatado por Norma como possível.

⁷⁴ Sant’anna Sobrinho (2015) afirma que a sexualidade é um fato a ser considerado, portanto, homens homossexuais não poderiam se iniciar. Joanice Conceição (2017) também aponta uma vigilância em relação a sexualidade para a possibilidade do sacerdócio. Não tenho informações relevantes a esse respeito.

orixás, entoar cantigas e vestir trajes. Esse percurso é vivenciado com muita ludicidade e brincadeira como argumenta Conceição (2017).

Em campo observei, tal como Conceição (2017), uma imposição paulatina relativa aos papéis de meninos e meninas. Existem etapas, contudo, nas quais ainda é possível extrapolar limites e flexibilizar certos arranjos, quando se está na categoria de amade — termo para bebê e criança. Cito como exemplos o caso de meninas que brincavam de ixã ou brincavam de babá — termo que se refere a imitação das performances dos espíritos —, as crianças que repetiam saudações dos gêneros opostos, meninos que limpam alimentos mesmo já sendo apontados como amuixãs alumiados e meninas que tocam instrumentos, em momentos não-rituais, como os sambas.

Limites e cisões se intensificam, podendo coincidir com a chegada na adolescência, por meio de marcadores como o recebimento de posto para as meninas e a iniciação dos meninos como amuixã e ojé. Deste modo, a presença das meninas não mais nas brincadeiras conjuntas, mas na cozinha trabalhando, poderá se tornar mais enfática, de igual modo a de meninos em espaços de socialização e aprendizagem masculinos. A partir daí, há poucos momentos e práticas nos quais a separação e os limites são flexíveis. Na maior parte do tempo, as fronteiras parecem inegociáveis, como a interdição à iniciação de mulheres e a consequente impossibilidade de posse do segredo ritual e invocação dos ancestrais, além de não ser possível se tornar uma ancestral, com fala aberta após a morte.

O uso do termo ojéa para designar determinadas mulheres faz referência ao controle e observância dos limites femininos no culto, se acionando uma categoria oficialmente inexistente. Outra demarcação é a divisão do espaço físico dos barracões, que na literatura é remetida à cosmologia nagô (BRAGA, 1992). Na prática essa limitação é vivida com explicitação de fronteiras: no Iliquiobe chega a haver situações de questionamento público sobre a ocupação dos espaços com repreensões e até discussões. No Omonilê, o mutirão de mulheres necessita ser pausado devido às restrições espaciais. Ainda em relação a espacialidade, há espaços semi-privados ou privados de interdição, como apontam Santos, J. (1986) e Velame (2007): a palhoça e ao lessén, respectivamente⁷⁵. O grupo dos não-ojés circula em espaços públicos e as mulheres se mantêm em franca ocupação das cozinhas, varandas, fogos a lenha e quartos de dormir.

Um fato que experienciei, além dos terreiros pesquisados, pode contribuir para a compreensão de consequências de tentativas em ultrapassar limites das interdições. Em uma

⁷⁵ Esses locais existem no Omonilê. No Obaladê e no Iliquiobe não são assim nomeados, mas ocorrem restrições em relação ao lessén e áreas além da porta de acesso do salão.

noite de festa aos 2 de novembro em referência aos finados, momento reconhecidamente perigoso nos terreiros pela presença de espíritos diversos do culto. Na ocasião, uma mulher tirou uma cantiga entendida como característica de ojés; a situação causou mal-estar nos presentes; um sacerdote que estava no salão proferiu voraz discurso sobre o não respeito aos ojés, sugerindo que os desrespeitosos saíssem “lá fora” sozinhos, se referindo a espaços interditos aos não-ojés e às áreas externas do terreiro e fossem conferir pessoalmente os segredos do culto. Alegou ainda que as pessoas não iam porque não eram preparadas, mas ele poderia sair porque fora preparado e gozava do respeito dos espíritos.

Outra situação, ocorrida fora da Ilha de Itaparica, permite explicar a divisões de gênero. Durante a apresentação de resultados preliminares desta pesquisa, dividi a sala de debates com um intelectual e sacerdote do candomblé da Bahia; no decurso da conversa, analisa a separação de gênero no culto, comentando se tratar de algo essencial e explicita os motivos que impossibilitam às mulheres se tornarem babá egum e relaciona-os com o fato delas não poderem ser iniciadas. Para ele, a descendência masculina vem de uma linhagem não-humana da própria ixã, ou seja, o primeiro grau de iniciação é o de filho da ixã⁷⁶, amuixã, Esta linhagem, necessariamente, remete aos homens, prossegue pelos ojés e pelos babá eguns. As mulheres seriam contempladas por um culto exclusivo nos rituais dedicados as iammys, interditados aos homens: “homens não entram nem no terreiro”, em suas palavras.

Ressalto que nunca ouvi esta explicação na Ilha, tampouco em conversas com pessoas que circulam no culto de babá egum essa é uma teoria difundida, porém tomo-a aqui para sugerir reflexões rudimentares. Essa explicação remete ao caráter de linhagem do prosseguimento do culto e iniciação exclusiva dos homens. Essa linhagem, situa-se na substancialidade, algo da ordem do dom/dado⁷⁷ que se renova com o nascimento de uma criança identificada como homem, podendo ou não a substância se atualizar nos processos de iniciação de amuixã e oje e, posteriormente, na transformação do espírito em aparaká e, por último, em babá egum. Os processos de atualização iniciáticas preparam o oje, tornando-o capaz de lidar com energias, como sugere o sacerdote no dois de finados, específicas da morte e capacidades de se relacionar e confluir com seres, e em última instância, com fluxos advindos da morte.

⁷⁶ Em breves passagens, Santos, J. (1986) parece remeter a uma narrativa de descendência similar: “Assim vimos que os Égún são invocados e manipulados pelos ìsan, hastes-descendentes, e pelos ‘màriwò’, sacerdotes-representantes das palmas-filhos das árvores e troncos, símbolos dos Égún. O ìsan, sendo um descendente, é da mesma ordem dos ancestrais [...]” (p. 167).

⁷⁷ Tomo como referência e inspiração, a discussão de Goldman (2012) e Flaksman (2018) nas elaborações sobre dado/ feito, dom, participação e sangue, debatidas no capítulo teórico.

As análises sobre sexo e gênero no culto de babá egum pode remeter a influência de concepções ocidentais na religião (CONCEIÇÃO, 2017) ou apontar para o ideal de complementariedade cosmológica entre os seres e sua influência nas práticas rituais e cotidianas (SANTOS, J., 1986; CONCEIÇÃO, 2017). Entretanto, análises considerando o debate sobre como se constituem as noções de substancialidade e mesmo sobre as práticas, os grupos e os corpos em observância as ideias nativas abrem caminhos para aprofundar a compreensão sobre como esses marcadores são pensados e vividos por quem integra a seita.

Em diálogo com Mahmood (2006) e Strathern (2006a; 2006b; 2006c) e suas críticas aos pressupostos ocidentais feministas, influenciados por preposições liberais, é possível apontar que o paradigma de negação da “liberdade das mulheres” (MAHMOOD, 2006, p. 121) em religiões consideradas de hegemonia masculina, como no caso estudado do Islã, ou no caso desta pesquisa, os cultos de babá egum, não atentam para o contato com a diferença ou com outros arranjos possíveis que fujam ao dualismo. Ainda que se assuma, com Butler (2002), o caráter normativo vivenciado pelos sujeitos em relação a gênero e sexualidade, existe uma “[...] variedade de formas em que as normas são vividas, incorporadas, procuradas e consumadas” (MAHMOOD, 2006, p. 136). Assim, pode-se considerar um diálogo entre práticas corporais vividas no culto de babá egum, no caso das mulheres, em que a hierarquia, os princípios de senioridade e as interdições podem ser levadas em conta como passando pelo processo de sintonização “corpo e lugar”, segundo Rabelo (2011, p. 19) em relação ao candomblé.

As particularidades corporais das mulheres como praticantes do culto de babá egum se desenvolvem conforme práticas e habilidades incorporadas e vivenciadas em sintonização com terreiros, relacionais com os ancestrais, outros praticantes e interdições. Ao tomar esses elementos, é possível argumentar que a categoria mulher, dentro dos cultos de egum, perpassa pela condição de obirin e de filha da casa. Além do próprio território de práticas no culto, possuem conjecturas próprias sobre os ancestrais e o culto. Ou, como argumentou Giovanna em uma conversa com Norma, é normal algumas mulheres criticarem o culto e até os espíritos, ainda que tal fato não seja impeditivo de trabalharem e se envolverem no culto. Assim, seus locais próprios na religião ancestral influenciam vivências e entendimento particulares.

Considerar separação de gênero e interdições se mostrou elemento fundamental para pesquisa, mas não sem atentar para como o foco somente nessa característica pode anuviar as experiências extensas das mulheres. Como Boddy (1989) aponta, a religiosidade não deve ser reduzida ao conflito ou à separação de gêneros. No culto de babá egum, essa parece ser uma

atitude proveitosa. Considero, pois, as relações de mulheres com ancestrais uma chave capaz de valorizar elementos das vivências femininas no contexto da religião. Um exemplo é um achado de Conceição (2017) em pesquisa no Ilê Omo Agboulá, onde identifica que sacerdotes e mulheres entrevistadas não reconhecem o trabalho das praticantes e remetem sua atuação ao cuidado com os orixás. Ao levar em conta a experiência das mulheres é possível perceber que existem outros reconhecimentos a serem considerados, como o que presenciei no Omonilê no último dia de festa. Além de outros vários momentos em que percebi o reconhecimento e a reciprocidade de cuidado entre elas e os espíritos. Outrossim, compreender o que os praticantes querem dizer quando apontam para as mulheres como responsáveis pelos orixás, requer entender a afirmação no contexto da religião, portanto se faz necessário captar o que é cuidar de orixás. Ou seja, pode se ir além de uma análise de desvalorização.

A divisão entre espaço doméstico e público é um tema histórico dentro da antropologia com realce de gênero (ROSALDO, 1995; MAIZZA, 2017). Considero que apontar as atividades de cozinha como desvalorizadas no contexto ocidental (CONCEIÇÃO, 2017) e correlacionar essa ausência de reconhecimento ao ambiente dos terreiros pode acabar por eclipsar facetas da experiência feminina em babá egum, uma vez que a atividade de cozinhar é complexa, particular e essencial. É parte de um circuito extenso de atividades com as quais as mulheres engajadas.

Mesmo se tratar a exclusão marcada pelo gênero incidindo nas praticantes em relação à principal atividade pública de prestígio e poder, que é o sacerdócio e a consequente posse do segredo (CONCEIÇÃO, 2017). Pode ser exemplar deste prestígio o fato de serem sempre ojés a representar o culto em espaços externos a religião, ainda que as mulheres possam ser representantes de seus terreiros. Outro fato de destaque é que, nas três casas onde realizei esta pesquisa, mesmo em diálogo com as mulheres, sempre fui conduzida por elas a solicitar autorização aos ojés para que pudesse conduzir o trabalho. Porém, atentar somente a essa faceta não se mostrou suficiente para compreender a participação feminina no culto.

Ao tomar a teoria da articulação de Bruno Latour (2007) e seu emprego etnográfico feito por Zonzon (2017), pode-se afirmar que o corpo feminino no culto não se articula, por exemplo, com sacerdócio, mistério, ixã, espaços do terreiro, cadeiras de babá, mas articula-se com uma série de outros elementos, como cantigas, palmas, danças, cozinha, oferendas e espíritos contribuindo, portanto, para o estabelecimento do território particular na religião. Com um envolvimento intenso nas casas e enredamentos com os espíritos em arranjos tanto individuais quanto familiares e coletivos. Zonzon (2017) argumenta que, no caso da capoeira, as mulheres jogam outra capoeira que não a tradicional. Esse é um possível paralelo para

compreender qual o culto de babá egum as mulheres praticam. A partir daí, contar uma possibilidade de levar a sério as falas que apontam o papel feminino no culto como ligado aos orixás, entendendo a extensão e a complexidade de cuidados com esses entes.

Deste modo, considero que as mulheres certamente integram o culto de babá egum, mas de modos específicos, com experiências paralelas as de outros grupos da religião. Por meio do envolvimento no cotidiano das casas, organização, presença nos rituais e relações com os espíritos, é possível considerar que a participação delas não depende da iniciação aos segredos que lhes são vedados. A legitimidade das mulheres na religião de babá egum vem da convivência, do parentesco, dos vínculos, do trabalho, da assunção de responsabilidades e postos. Nessa linha, uma iniciação aproximada do que pensa Goldman (2012); não passa por um processo de feitura específico, contudo se alimenta paulatinamente da participação, dos rituais e do ‘sangue’, podendo ser oficializado o recebimento do posto e sua confirmação.

A aprendizagem no contexto afro-brasileiro e particularmente no candomblé é referenciada como processual, ligando-se ao ritual e ao cotidiano (GOLDMAN, 2003; 2012; RABELO, 2014). Essas qualidades estão presentes no culto de babá egum para as praticantes, na medida em que processos de convivência nos terreiros bem como as habilidades femininas se compõem. A teoria ingoldiana (2010; 2015a) aponta para o conceito de habilidade como síntese de um conhecimento advindo de processos de incorporação e diálogo contínuo entre diversos elementos do mundo para que, então, se seja um “praticante experiente” (INGOLD, 2010, p. 18). Ao levar em conta a ausência de iniciação e, ao mesmo tempo, elementos de vínculo e atuação das mulheres no culto em dimensões significativas para os terreiros e para a trajetória individual, é pertinente compreender a composição do território do culto e como se compõem enquanto filhas da casa e obirins. Meu argumento é que esse processo de iniciação paulatina e em boa parte do tempo informal, no sentido de não iniciática, é alimentado também pelo desenvolvimento de habilidades nas diversas atividades em que as mulheres participam.

Na matança do Omonilê, abordo a questão do preparo de alimentos na cozinha que envolve habilidades, regras, formas corretas de cozer e cortar, limpeza de ori, bucho, tripas e vísceras em geral. Além dos bichos de pena, as mulheres são responsáveis por eviscerar animais diversos e bem como preparar outros ingredientes. Também cuidam de pratos como bolos, lanches, cafés, que integram a alimentação nas festividades. Percebe-se que atividades de cozinha não aparecem como idênticas as atividades domésticas – essas que também detêm complexidade ímpar –, ainda que as habilidades para as realizar possam ser desenvolvidas cotidianamente pelas mulheres. O que emerge da etnografia e da análise nessa pesquisa é o

envolvimento das mulheres em uma gama de conhecimentos, habilidades e políticas internas próprias da cozinha ritual para a qual o conhecimento da alimentação, a ciência de como cuidar dos alimentos perpassa a vida delas dentro do culto de babá egum. O aprendizado destas práticas é local próprio das mulheres e ocorre de maneira paulatina, tecendo-se no cotidiano e em vivências individuais e coletivas. Em babá e nas religiões afro-brasileira, a cozinha pode, sim, ser um local prestigioso, como Conceição (2017) pondera. Para quem desempenha tais funções, requer conhecimento e, às vezes, posição alta na hierarquia, como no caso de Beatriz que cozinha comida de egum exercendo a prerrogativa de posto no culto e de preparação pessoal com iniciação e obrigações realizadas no candomblé. Cabe ressaltar que a própria interlocutora considera essa atividade prestigiosa e honrada.

Alguns ofícios desenvolvidos pelas mulheres se relacionam com vivências no candomblé, já que a maior parte dos preparos e tratamentos também integram práticas nos terreiros de orixá. Para aquelas que circulam em ambos as tradições religiosas, essa experiência certamente é relevante para os trânsitos do aprendizado. Entre as interlocutoras com quem dialoguei mais proximamente, todas possuem algum nível de iniciação no candomblé, mas, não necessariamente, elas estavam com obrigação em dia ou frequentavam com assiduidade sua casa de orixá. E, em alguns casos, chegam a ter mais constância no culto de babá egum do que no candomblé. Desta maneira, as condutas se atentam a hierarquias em rodas e respeito a outras iniciadas tomando benção, mantendo vestimentas e uso de adereços protetores como conta, “mocã” e contra-egum. Porém, por vezes, o ambiente onde desenvolvem habilidades é mais frequentemente no culto de babá egum.

As habilidades relacionadas às cantigas têm um longo percurso: começam a adquiri-las desde a infância, período em que crianças aprendem os cantos e são instigadas a partilhá-los com membros do culto e grupos familiares. O aprendizado se faz no dia a dia dos terreiros e nas festas. E também fora dele, com escuta das cantigas no ambiente domiciliar, acesso a gravações audiovisuais presentes na internet, dvds de festas antiga e cds comprados nas feiras. O desenvolvimento dessa habilidade envolve conhecer também as especificidades de cada canto que abrange interdições, já que, alguns deles, não podem ser cantados por mulheres e existem cantigas específicas para os diferentes momentos. Os cantos de axexê só devem ser cantados nessa ocasião para não aproximar a morte e, quando porventura, cantadas em festas podem indicar uma mudança de circunstância, indicando perigo.

Apesar de muitas cantigas serem compartilhadas entre o culto de babá egum e o candomblé, os ritmos e cadências para de entoá-las podem ser diferentes. Além de haver cantigas próprias aos babá eguns cujas alcunhas integram a composição e lhes são outorgadas

no curso dos processos de transformação. Neste termo, considera-se que determinada cantiga é específica de um babá egum. Além disso, o entoamento de uma cantiga é forma sutil de invocar energias, que segundo Santos, J. (1986), assim como os sons e palavras, é o modo pelo qual o axé é propulsionado.

Além disso, um tópico a ser lembrado é que existe um nível de vigilância nos barracões em relação às cantigas. Quando se canta, corre-se o risco de receber críticas, sendo chamados de desentoados por se verificar equívocos na forma de cantar⁷⁸. Conforme exemplificado anteriormente, é possível se pagar a outra por uma cantiga, caso não se queira cantar ou não saiba, quando for requisitado pelos eguns. Na esfera doméstica, Beatriz tem o hábito de cantar aos ancestrais, alegando que os espíritos também podem ouvi-la. Entretanto, por receio de fofoca ou gracejo evita entoá-las nos barracões. Esta consideração de mãe Beatriz se correlaciona com um ponto levantado na introdução deste trabalho, qual seja: existe a percepção finamente desenvolvida de que fora do terreiro também se está em comunhão com os espíritos, que partilham o mundo com os humanos mesmo sem compartilhar o espaço material em todos os momentos.

É rotineiro que os ancestrais peçam cantigas às mulheres, principalmente às de posto, que são convocadas publicamente. Algumas como Edna são muito requisitadas, e possui extenso e variado repertório. Em certas ocasiões, acontece de alguém querer entoar um canto quando há no salão um espírito de sua afinidade. Outros elementos que constituem a habilidade ao entoar cantigas são as puxadas, ou seja, o ato de iniciar a cantiga, dar a volta quando a cantiga precisa adquirir novo conjunto de frases, o “entoamento” que envolve o ritmo, a pronúncia correta das palavras e o conhecimento de qual cantiga aquele egum aceita. A proposição de cantar correlaciona aquele que o faz mais diretamente com o espírito, quem pode recusar ou pedir para parar a cantiga. Além de ser uma atividade de prestígio, podendo as mulheres irem a outros terreiros para cantar.

Entre as habilidades que em desenvolvimento nas vivências do culto inclui-se a dança aos ancestrais, em desenvolvimento desde a infância e compartilhada em outros espaços. Além do aprendizado de expressões e modos de etiqueta a serem atentados, algo importante dentro das religiões afro-brasileiras em especial o candomblé, como notou Rabelo (2014). Em comum, essas habilidades se caracterizam por compor vivências de cuidado e relacionalidade, remetendo ao desenvolvimento de sensibilidade que irrompe da própria convivência.

⁷⁸ O significado das cantigas em iorubá raramente estava em debate. A minha impressão é de ser uma questão de grupos específicos, como os ojés e membros de classe média — no sentido postulado por Luciana Duccini (2012) em pesquisa sobre o candomblé — com quem tive contato mais eventual.

Importam para as atividades do terreiro e perpassam a participação em rituais e no cotidiano, imbricando-se na trajetória pessoal das mulheres. Cabe ressaltar que o processo de comunicação pode envolver outros seres, como um orixá convidado para dançar ou uma entidade que venha ‘acudir’ alguém em ocasião considerada perigosa.

Outras habilidades a serem desenvolvidas se mostram inesperadas, como a fina percepção sobre variadas situações possíveis de vivenciar no culto. Saber quais são as situações perigosas ou apenas lúdicas e como se comportar nelas: como a visita de um morto recente, a chegada de um babá cantando músicas de axexê, o comportamento de um determinado ancestral e como agir diante dele, e discernir se uma interação com os espíritos remete ao brincar ou se devesse ter medo. As crianças se envolvem na aprendizagem do trato com os ancestrais desde cedo, ou a partir das situações vivenciadas no barracão ou pela própria convivência nas comunidades extensas dos terreiros.

Um falecimento pode desencadear uma série de rituais no culto de babá egum, mobilizando comunidade e familiares do morto, abrangendo práticas distintas dos rituais considerados de um falecimento para iniciados no candomblé. A morte de um praticante provoca processos que podem ser vistos a luz do que Cauê Machado (2013) analisa na cerimônia do eru na nação oyó do Rio Grande do Sul: os desfazimentos. É pelos processos posteriores ao desfazer e fazer pós-morte que o culto de babá egum se particulariza. Especificamente, no culto aos eguns, o cuidado com a morte e com o egum podem desencadear nova existência e com essas transformações também se abre possibilidade de criação de novas relações.

O trabalho, os terreiros e os rituais são marcados por esta característica do culto. Participasse de rituais de mudança e transformação de elementos que compõe as pessoas no sentido de Goldman (1985). Por vezes essa experiência é vivenciada com maior atenção aos perigos do contato com os elementos da morte. Um cuidado constante na vida dos terreiros é o da atenção em se aproximar dos espíritos. Eventualmente, o termo ‘medo’ é usado para explicar como se sentem ao experienciar a proximidade com uma entidade do culto. Ainda que o espaço entre espíritos e humanos seja controlado e quase sempre vigiado por um sacerdote que protegem com a vara ritual, a ixã, as pessoas do contato com roupas e acompanham possíveis interações seja para jogar perfume ou para receber recado, limpeza ou bênçãos.

A possibilidade da mudança do cenário de uma festa trazer uma série de elementos perigosos ocasiona a necessidade de proteção e ativamento das percepções sobre a alteração. Ou mesmo quando um ancestral conhecido e considerado dengoso age de modo abrupto,

mostrando que as situações são dinâmicas e podem gerar tensões. Situações como axexê, inclusive, podem ser evitadas por algumas praticantes devido ao perigo desse ritual. Nesse sentido, também no terreiro podem ocorrer desentendimento devido a um comportamento dos ancestrais que provoca desgosto e receio, como ocasiões de assombramento.

Além do axexê, existem ocasiões de circulação mais intensa dos espíritos como o dia de itá, quando as pessoas chegam cedo às casas ou evitam circular na área externa. O uso de proteções é sempre observado pelas mulheres, seja por fios de missangas relacionado aos orixás, paramentos e proteções feitos de fios de palmeira comuns aos iniciados no candomblé na condição de iaô, mas que, em momentos de enterro, axexê e aku podem ser vistos por quem tem mais tempo de iniciação. Já as pembas e limpezas dentro e fora do terreiro são mais comuns no axexê. Os babá eguns também podem recomendar limpeza seja com banhos de flores dos buquês distribuídos por eles ou aos pés de assentamentos de orixás. Como no assentamento de onilé dentro dos terreiros, essa última situação vivenciada no Obaladê.

Os rituais de axexê, aku, oro com sacrifício de carneiros compõem momentos de transformações dos espíritos. Mulheres e homens trabalham por vários dias para o bom funcionamento do terreiro executando uma cadeia de tarefas. As atividades implicam diversas instâncias, seja o sacrifício animal ou outras, por vezes pequenas e silenciosas, para que ocorram as transformações. Como já colocado, membros do culto participam de rituais no velório (ver Sobrinho, 2015), após o falecimento também se faz o axexê, posteriormente o aku com possibilidade de o espírito do sacerdote transformar-se em aparaká; posteriormente recebe as roupas, axó, e posteriormente passando pelo tempo devido até a abertura da voz. Esses são os rituais que pude identificar para a transformação na religião. À medida que o espírito se transforma, suas aparições podem trazer outros tipos de relação ou emoções. Aparição de despedida, de susto ou assombramento são de diferentes qualidades, portanto requer aprendizagens processuais no que tange aos modos de comportamento em cada uma delas.

Há diferentes qualidades de espíritos no culto, alguns considerados mais perigosos como mandua, aparakás e mandus, porém, a depender das circunstâncias podem também ser brincalhões. Até um morto recente quando aparece a um familiar pode denotar despedida, em outra circunstância sua aparição pode ser nociva. Os babá eguns aparecem para abençoar, festejar, proteger, punir ou ainda conduzir um axexê. Há locais mais propícios às aparições, como os terreiros que, segundo Norma, são casa dos espíritos. O Obaladê, enquanto um terreiro de herança, é entendido como espaço partilhado também com os entes espirituais.

A ideia de morada dos seres do panteão afro-brasileiro aparece como sendo o *ibá* de um *orixá*, os *otás*, os *orís*, rios, mares, florestas, *pântanos*, céu e árvores, por exemplo (SANTOS, J., 1986; GOLDMAN, 1985; RABELO, 2014). Em relação aos terreiros de *babá egum*: a casa, os espaços privados como o *lessén*, os assentamentos, os *axós*, o *chão* e os caminhos parecem composições de paisagens — no sentido pensado por Cruz (2014) para analisar os altares dos mistérios em Porto Rico, — propícias ao aparecimento dos espíritos.

As qualidades de espíritos chamada de *iammys* e *baianas*, apesar de não estarem com frequência presentes no barracão, integram o panteão das entidades do culto e são assunto de conversas entre os praticantes. Essas entidades somam em si características ambíguas: ao passo que se deve evitar o olhar e contato, elas atraem pela beleza. Neste limiar reside perigo, pois a proximidade com esses seres pode ocasionar assombramento, com mal-estar imediato.

O sentido da visão, na esfera religiosa, pode se relacionar com encantamento, pois é possível se cultivar um espírito devido a uma afinidade catalisada pelo deslumbramento estético e mágico: ao ver o espírito materializado é possível desenvolver uma afinidade tal que pode ser dimensionada no plano do gostar. Uma situação exemplar foi relatada na introdução, na qual as interlocutoras me sondavam para identificar a respeito de qual *babá egum* eu havia gostado mais. O olhar pode ser direcionado aos espíritos, mas sua intencionalidade deve ser observada, não sendo desejável um olhar considerado desrespeitoso devido a uma excessiva curiosidade sobre os mistérios do culto, o que é passível de punição e interpelação pelo próprio espírito.

O fato de ver o espírito materializado pode trazer à tona memórias, saudade e emoções. Um fator determinante das transformações é o elo do morto com uma rede de parentesco. Em rituais dessa ordem estão presentes os parentes, assim como nas festas relacionadas ao espírito. Nestes termos, algumas características do sujeito em vida continuam sendo identificadas no seu espírito após as transformações. *Alatundê*, por exemplo, é um *babá egum* considerado pela comunidade como um dos que compartilha características de quem foi em vida, sendo, inclusive, chamado de pai e avô pelos parentes. Todavia, há diferenças marcantes que balizam as possibilidades de relação com o espírito como a impossibilidade do toque ou do abraço.

Nas três casas existem fotos, desenhos e banners que remetem à importância dos parentes identificados com a linhagem familiar. Normalmente são personagens homens que ocupam essas lembranças no barracão, assim como são quem pode se materializar como *babá egum*. A exceção é a fotografia da esposa de um sacerdote presente em um banner no

Obaladê, na ocasião de uma festa. Ela, apesar de não ter se tornando ancestral, é lembrada como liderança e sabedora do trato com os ancestrais.

No Obaladê se sobressai a responsabilidade familiar em prosseguir cultuando e gerindo terreiro no sentido da herança, levando a obrigatoriedade em continuar conduzindo a casa e os rituais aos eguns. Como posto por Rabelo (2014), a herança se correlaciona com um nível de imposição no candomblé e coloca aqueles que se unem pelo elo de sangue em uma via de retorno ao passado, que pode ser atualizado por meio de uma nova feitura e do cuidado com um orixá herdado:

Estritamente correlacionada à ideia de obrigação, está a de herança. [...] a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada. Em outros relatos [...] a entidade que aflige a pessoa e da qual ela deve cuidar é uma entidade herdada que fez parte da história de outros parentes seus (RABELO, 2014, p. 56).

Para Rabelo, a herança de um orixá e a pertença a uma linhagem familiar dentro de um circuito de axé pode implicar cuidados e enredos que se mostram nas histórias pessoais. Aqui, esses enredos implicam também as casas, o cuidado com elas e o engajamento com os ancestrais, sendo o parentesco consanguíneo uma das variáveis que contam. Essa característica identificada pela autora influencia a possibilidade de constituição de vínculos com o candomblé fornece alguns elementos que podem ser extrapolados para analisar o culto de babá egum na ideia de herança, ou seja uma obrigação que engloba a possibilidade de se prosseguir cuidado de relações específicas que necessitam de ser continuadas. Conforme Flaksman (2018), o sangue é uma importante substância a ser considerada para entender os arranjos e enredamentos no candomblé entre humanos, orixás e nos caminhos de um enredo, mostrando-se força relevante para pensar o parentesco nas religiões afro-brasileiras.

Pondera-se que a consanguinidade é elemento significativo para entender obrigações e heranças nos terreiros de babá egum que envolvem, de modo potencial, as mulheres. Ao considerar as ideias de Sahlins (2013) e Carsten (2004a; 2013) acerca das conexões e das relacionalidades, aceita-se que existem diversas ordens de relação e a transmissão do parentesco não é apenas unilinear e reduzível à consanguinidade. Na religião ancestral pode-se indicar que é no cotidiano, em rituais, trabalhando ou pela presença em terreiros que se forjam relações, aqui também é onde se vivenciam as heranças relativas as relações de sangue. Contudo, as vivências podem extrapolar a consanguinidade, ao passo que as mulheres participam de outros terreiros e mantêm relações com espíritos que não o de parentes de sangue.

Como evidenciado, o parentesco aparece como tema destacado na bibliografia do culto de babá egum e, segundo os principais autores, tem como forte perspectiva a continuidade da linhagem Daniel de Paula (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992; VELAME, 2007; SANT'ANNA SOBRINHO, 2015; CONCEIÇÃO, 2017), remetendo a consolidação do culto através da linhagem masculina de um sacerdote e do terreiro Ilê Omo Agboulá. Sem dúvida, esse continua a ser um legado importante e atual para os terreiros que possuem vínculo direto de fundadores com essa linhagem. Porém, como alertado por Braga (1992), a maneira como o parentesco se atualiza no cotidiano das casas é de tal conformação que transcende suas raízes:

Na verdade, a comunidade transcende os limites do parentesco por consangüinidade e envolve a todos, conjuntamente, num parentesco religioso mais amplo – mágico e simbólico – que os leva a participar de uma experiência comum no que se refere às relações de ancestralidade (p. 44).

Na atualidade, a formação dos terreiros é também marcada por núcleos familiares que se condensam em uma das casas. Por vezes, um terreiro é entendido como um todo e os integrantes se compreendem como filhos da casa ou como refletiu Julio Braga “[...] filhos-do-terreiro (omo ilê)” (1992, p. 44). Em outros momentos, as diferenças de graus de parentesco se apresentam e são somente os parentes agraciados com as últimas bênçãos dos ancestrais. Neste contexto, pode ser acionada a expressão ‘donos da casa’ para marcar as diferenças ou transmitir insatisfação quanto à nuclearização do terreiro. A conformação das casas não está fechada, nem dada de antemão pela consanguinidade. Ela está em movimento; aponta para diversas ordens e possibilidades de vínculos, que não se circunscrevem às relações produzidas pelo sangue.

Sobre a formação dos grupos, no Omonilê e Iliquiobe tem-se a geração de filhos e netos iniciados e atuantes do sacerdote principal. Principalmente no Omonilê, eles se destacam, uma vez que o núcleo familiar compõe hierarquias masculinas e femininas. Nessa casa, por exemplo, é a esposa do sacerdote principal que ocupa a liderança, além de seus filhos e os netos serem também influentes. O Obaladê tem formação familiar mais extensa e sua composição agrega núcleos variados, nos quais os filhos e famílias amplas do sacerdote fundador se fazem presentes. No Iliquiobe, o núcleo consanguíneo é mais disperso, e a composição do grupo de mulheres aparece como mais distante da principal liderança, como com noras e sobrinhas. Importante salientar que todas as casas agregam pessoas não diretamente reconhecidas como parentes e que filhos e filhas dessas três casas se visitaram no

período em que acompanhei as atividades⁷⁹. As tramas parentais são deveras articuladas também, a exemplo da liderança feminina do Omonilê que é filha do sacerdote fundador do Obaladê.

Em todos os terreiros há moradias nas proximidades do barracão onde familiares e pessoas residem estando em comunhão e compartilhamento com os terreiros. Além dos quartos que usados em dias de festas por familiares consanguíneos ou aqueles construídos por quem ocupa posto nas casas durante festas e obrigações. Entre os grupos familiares nem todos participam de festividades e atividades de maneira unificada e, volta e meia, durante a estada em campo, as mulheres se queixavam que alguém, apesar de ser parente, não comparecia. Essa é uma cobrança parecida com a que recai sobre as mulheres de posto, de estar presente e atuante, sendo que, nesse caso, o vínculo consanguíneo com o ancestral cultuado ou com a casa é acionado. Há também brigas e situações diversas entre os núcleos, como observado em campo quando um grupo de mesma linhagem de descendência realiza festa concomitante com a do terreiro de egum.

No prolongamento destas análises, entendo os terreiros como locais onde se atualizam relações, inclusive de parentesco consanguíneo, considerando tanto obrigações com a continuidade do cuidado com uma casa e culto a um egum, advindo de linhagem familiar de quem se é parente; também como local onde se tecem relações influenciadas por elos com as casas, com a participação, posto recebido e interação com padrinhos e madrinhas e com os espíritos. Esse conjunto de possibilidades de relação pode tornar uma praticante filha de determinado terreiro, pertencente ao grupo das obirin e filiada aos espíritos do culto. Assim, há de se considerar que, além da consanguinidade, as relações com eguns são relevantes na experiência feminina.

Ainda que parentes, membros reconhecidos como pertencendo a um mesmo núcleo familiar, desfrutem de relevância, a composição do terreiro é extensa e, muitas vezes, um núcleo precisa se afastar de atividades rituais e de cozinha na ocasião em que os parentes vão passar por transformação, como no axexê e aku. Assim como os espíritos são cuidados por outros membros dos terreiros. Inclusive, nos afazeres femininos que contam com grupo amplo afora dos parentes, para trabalhar nas atividades de cozinha. Ou seja, pensar a formação das casas pesquisadas é considerá-la expansiva aos respectivos núcleos de fundação na medida

⁷⁹ Trago essas informações para comparar casas e agregar dados que contribuam com a análise sobre a formação dos grupos, configuração e conteúdo do parentesco ali vivido. Continuarei a explorar, no capítulo posterior, a faceta dos vínculos e relação com os espíritos por intermédio da trajetória de vida das interlocutoras. Optei por não fazer gráficos de parentesco, em virtude de deter informações apenas parciais sobre essa faceta da religião que se apresentou como profunda.

em que não apenas uma família e seus parentes participam das atividades, mas são incorporados ao terreiro aqueles que ganham postos instituídos pelos ancestrais e mesmo quem não possui a formalidade do compromisso, mas ainda assim frequentam a casa como representante de um outro terreiro ou apenas como visita.

Entre os praticantes, sejam aqueles que vão ao terreiro por um compromisso familiar herdado devido a seus antepassados possuírem um vínculo fundacional com as casas. Passando por aqueles que a frequentam sob a influência de outras ordens de relacionalidade, uma característica se apresenta como comum: a existência de relações de afinidade e ou enredos com espíritos. Em termos de relacionalidade, no sentido da comunicação e do encontro, entre os humanos e não humanos no culto de babá egum há uma série de ações que importam. Ao tomar as reflexões de Rabelo (2014), sobre os enredamentos se tecendo muito além dos espaços rituais, sem com isso diminuir-lhes a importância, é possível valorizar minúcias e pequenos atos cotidianos como relevantes uma vez que envolvem orientação para o “cuidado” em um movimento ético alicerçado na “sensibilidade” perante os outros:

O cuidado não só mobiliza muitos agentes e põe em movimento uma rede extensa de trocas, como também promove transformações. [...]. Compreender a ética do cuidado no candomblé requer direcionar a atenção para as muitas atividades que aí se desenrolam. Mas exige também uma reorientação teórica – mais especificamente, uma abordagem à ética como assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com outros (RABELO, 2014, p. 262).

Ao considerar esse argumento, é possível olhar tais atividades como pertencentes a uma ética de cuidado exercidas nos terreiros de babá já que envolvem a extensão de eventos que compõem a religião ancestral e que contam com a participação de vários membros, implicando a orientação para com os outros, com a própria casa e com os espíritos. Há ampla gama de atividades com as quais as mulheres estão envolvidas. Todas incidem sobre possibilidades de estar se orientando pelo cuidado, seja com o terreiro e, indiretamente, com os ancestrais; ou diretamente em relação com os espíritos. Atividades de cuidado podem ser desde tratar um ori pormenorizadamente, renovar a roupa de um ancestral, depenar um galo, puxar uma cantiga ou até mesmo varrer o chão. Todos esses atos podem ser significativos em termos relacionais e acompanham a vida nos terreiros como tarefas de manutenção, rituais e, paralelamente, as histórias das praticantes.

As atividades que podem ser correlacionadas no culto de babá egum com cuidados mais direcionados aos espíritos específicos são, por exemplos, os ossés, importante oferta que marca a comunicação de mulheres com os entes, sendo elemento preponderante no desenvolvimento das relações ao longo do tempo. Outras ofertas como carneiros, bichos de

pena, roupas seja de um aparaká ou de babá, bolos, lembrancinhas, promover uma festa, decorar o salão são relevantes e até disputadas. O perfume, a dança, o trabalho, as cantigas, a participação na organização da casa com mutirões e limpezas também importam. Até a presença nas festas é levada em conta e cobrada por humanos e ancestrais.

A via do cuidado não é de mão única (RABELO, 2014) e, nas casas estudadas, essa é uma dimensão fundamental, uma vez que os espíritos também cuidam. Por intermédio de suas presenças nas casas, pela distribuição de buquês, do axé distribuído, de bençãos, conselhos, adivinhações, cuidado com familiares, cuidados de saúde, ebós indicados, dança no barracão, ganho de “breves”, amuleto de proteção que pode ser dado por um ancestral em cerimônias públicas, pelo reconhecimento do trabalho e outorga de um posto. Os babás ainda se caracterizam por cuidar da família e instruir os que ficam após o falecimento nas obrigações, protegendo-os de espíritos e situações perigosas, além de conduzir as atividades no salão.

Boa parte das atividades de cuidado ocorrem nos terreiros, podendo ser considerado *locus* importante para o circuito de cuidados se movimentar em ambas as direções, das mulheres para os ancestrais, por meio de variadas atividades que pressupõem a presença na casa, o trabalho e desenvolvimento de habilidades e dos espíritos para com elas, dentro das possibilidades e qualidades que detêm. Este movimento de cuidar pode se dirigir a entidades como aparakás, mandu e mandua; até babá eguns, reis ou oloris.

Os terreiros, além de serem locais que propiciam a materialidade das ações, também participam desses cuidados. Uma vez que é onde se pode receber um ebó contando com a participação dos babás, dos sacerdotes e das filhas da casa. Todas essas atividades analisadas são atravessadas pelo desenvolvimento de aguçada sensibilidade que permite, assim como pensa Rabelo (2014) sobre indivíduos e entes do candomblé, os seres se implicarem na existência uns dos outros. De tal modo, eles podem se relacionar e tornarem-se mais próximos e sensíveis a agir uns na vida dos outros em processo no qual a reciprocidade e o dinamismo são contínuos. Inclusive com possibilidades de rupturas e ranhuras de relações com as casas ou com os espíritos quando na ocorrência de ações consideradas como inadequadas.

Conclusivamente, pode-se dizer que as filhas da casa exercem uma série de atividades cotidianas e de organização que é balizar para a existência dos terreiros, assim como para a realização de festas e obrigações. A presença feminina nos rituais também é extensiva e ocorre desde momentos progressos às festas públicas como matanças, evisceração de bichos, preparo de ingredientes e cozimento de alimentos e oferendas, até a presença nos barracões com proferimento de cantigas, danças, palmas, participação nas rodas dos orixás, no oro e possibilidade de participação nos carregos.

A vivência feminina é atravessada por interdições de gênero como componente importante, mas acaba por conferir ao grupo que defini como não-objets locais particulares de atividades. Para elas, que são a maior parte desse grupamento presente nas casas, se mostra possível a existência enquanto filhas de um terreiro e como obirin, com uma série de atividades próprias levando ao desenvolvimento de habilidades múltiplas e de um território particular de práticas que podem ser, inclusive, relacionadas a um processo de iniciático gradual e paulatino alicerçado na participação.

O parentesco é variável influente na conformação do culto de babá egum e também relevante para compor os terreiros e do coletivo de mulheres das casas, seja pela herança que traz a responsabilidade, seja, pela instalação de novas filiações com os ancestrais e com os terreiros. É a partir dos laços com parentes que se possibilita a efetivação de boa parte dos processos de transformações dos espíritos; por sua vez, o surgimento de novos entes no culto amplia o escopo de seres com quem se pode estar em relação. De tal modo, podemos abordar a possibilidade de síntese da vida das mulheres nos terreiros e das suas relações com os espíritos perpassadas por muito trabalho, na orientação pelo cuidado, enredamentos dinâmicos que se estendem da seriedade imposta pelo trato com a morte e dos perigos que ela emana, passando pela emoção no encontro e na comunhão com diversas pessoas e seres.

4 TECENDO NARRATIVAS

Este capítulo apresenta narrativas de mulheres que integram terreiros de babá egum da Ilha de Itaparica. A composição dessas narrativas remete às relações das interlocutoras com os espíritos ancestrais, com os terreiros e com o culto de babá egum. Para tanto, considerei elementos como relações familiares, parentesco, trajetória de santo e histórias de enredamento e cuidados delas com os ancestrais. São exibidas narrativas de nove interlocutoras, em abordagem com foco não mais em vivências nas casas, e sim nas marcas e memórias desse viver, em espaço/tempo que transcende os terreiros, nas trajetórias individuais e familiares. Considero, pois, as implicações da atuação tanto das mulheres quanto das entidades do culto de babá egum, dos terreiros e como se enredam.

De maneira geral, as histórias são permeadas por elementos de relacionalidade, cuidado e enredamento. Sob este prisma teórico analisei as narrativas de elementos da vida de mulheres do culto de babá egum. Considerando que as praticantes estão em constante contato com os seres não humanos dessa religião sendo afetadas e afetando-os em um movimento contínuo. As ações com potencialidade de afetar estão presentes aqui em circuitos elaborados de atividades relevantes aos seres engajados nas relações. Essas ações, por sua vez, estão embasadas na ética do cuidado recíproco e acabam por se propagar nas histórias dos seres.

As nove narrativas apresentadas nas subseções compartilham semelhanças e diferenças. No processo de análise, desenvolvi categorias que sinalizam elementos característicos delas:

Categorias			
Revelação	Aliança	Saúde	Ruptura

Na categoria ‘Revelação’, agrupei narrativas que abordam a atuação dos ancestrais iluminando situações a respeito de circunstâncias críticas vividas pelas interlocutoras. Nelas aparecem intervenções relativas a iniciação no candomblé, diagnósticos de doença e mal-estar e descoberta de gravidez. A categoria ‘Aliança’ se refere a narrativas de acontecimentos que fomentam elos entre mulheres e entidades espirituais de modo mais geral. As narrativas que tematizam problemas de saúde e maternidade se sobressaem, mostrando a importância dada às ações de babá eguns e entidades em momentos cruciais da vida de mulheres, envolvendo as respectivas gestações e o desenvolvimento dos filhos. A categoria ‘Ruptura’ é posta para

analisar momentos nos quais as relações foram modificadas, passando por afastamentos dos espíritos, da casa e até do culto.

Outra questão analisada nas narrativas foi a gênese do vínculo das mulheres com o culto. Todas as interlocutoras possuem posto em terreiros da Ilha de Itaparica, porém a forma como se estabeleceram os vínculos com as casas não são de natureza única, e as trajetórias, não necessariamente, lineares. Ao considerar essas características, observo nas narrativas fatores relevantes para o início e continuidade das mulheres na religião de babá egum. Ainda que este seja um recorte de análise singelo, torna-se relevante na medida em que, como já exposto, não existe, para as mulheres da religião, uma iniciação formal, sendo o parentesco apontado na literatura como elemento-chave para estruturar o culto e conseqüentemente para a participação feminina nas casas. Com isso em vista, intento de pensar, a partir das narrativas, sobre como se iniciaram vínculos com o culto, almejando compreender como as relacionais entre elas e as entidades dialogam com o aspecto da vinculação e se são relevantes.

Categorias		
Aliança	Consanguinidade	Afinidade

A categoria ‘Consanguinidade’ remete a vínculos de sangue com os quais as mulheres identificam suas linhagens dentro do culto e dos terreiros. ‘Afinidade’ faz referência ao matrimônio como elemento para inserção ou aprofundamento na religião. E ‘Aliança’ trata à filiação cujo fator preponderante foi um acontecimento envolvendo os ancestrais. A categorização aliança se repete em ambas as séries por tratarem de elementos idênticos, sendo nos vínculos sua emergência salientada ao se discorrer sobre a inserção da interlocutora na seita como afetada, diretamente, por enredamento com as entidades.

Cabe ressaltar que, por ter percebido a importância da emergência dos vínculos apenas ao final do trabalho de campo, não pude me dedicar a aprofundar categorias nativas a esse respeito. Apesar de serem as aqui elencadas fruto da imersão e da análise das narrativas, há uma diversidade de termos que se articulam com situações, como quando a consanguinidade de uma casa é salientada pelo termo donos da casa, ou se aciona o termo herança a fim de apontar para a natureza de um vínculo. O mesmo vale para narrativas que tematizam cuidados com saúde, às vezes, entendidas como ações de “salvamento”. Reconheço a importância das elaborações das interlocutoras, mas não as desdubro em todas as histórias abordadas, por se tratam de categorias levantadas por pessoas específicas, sobre as quais não tive condições de

indagar oportunamente detalhes. Dessa maneira, opto por categorias mais gerais, com alusão a termos dos estudos clássicos de parentesco, para agrupar as narrativas, constituindo sentidos em diálogo com as particularidades das interlocutoras, porém imprimindo-lhes marca compreensiva geral que permitisse agrupar nelas narrativas diversas.

4.1 BEATRIZ

Figura 16 – Escultura de Mãe Beatriz⁸⁰



Fonte: Acervo da pesquisa

Minha relação com Mãe Beatriz iniciou-se há cerca de 3 anos, quando passei a frequentar o mesmo terreiro de candomblé em Salvador, o Axeloiá, onde ela é ebomi há vários anos. Fui uma das muitas a quem, ao longo de sua vida religiosa, acompanhou e cuidou durante o processo iniciação. O apoio de Beatriz para a pesquisa, assim, decorre de antecedentes como laços de filiação iniciáticas e hierarquias do candomblé. Nossa interlocução ocorreu de março a dezembro de 2019, por meio do convívio com ela e seus familiares em sua residência e nos terreiros de babá egum. Nossas conversas ocorreram no dia a dia nas ocasiões em que perguntava sobre sua trajetória de vida, de santo e as relações com o culto de babá egum, bem como quando ela própria me solicitava a ouvir tais histórias. A narrativa apresentada foi constituída de fragmentos de conversas não lineares anotados nos cadernos de campo e da observação realizada nas nossas visitas aos terreiros de babá e em

⁸⁰ Recebi a escultura como presente de Mãe Beatriz em uma das primeiras visitas quando me hospedei em sua casa. Beatriz me contou que foi feita por uma artesã que lhe apresentou após vê-la trabalhando em seu ponto de acarajé.

variados espaços. Também realizei a devolutiva do texto preliminar desta subseção à interlocutora por meio de leitura conjunta.

Beatriz começou a trabalhar aos dez anos ajudando a mãe. Ocupou diversas funções e, há mais de 20 anos, atua profissionalmente como baiana de “acarajé”. Segundo ela, foram sua Iansã, “orixá de cabeça”, e sua Padilha que lhe deram o caminho para o acarajé, revelado no jogo de búzio. Essa atividade é parte de seu sustento e de familiares, como a filha Edna e alguns dos netos. Beatriz tem 64 anos de idade e 31 anos de iniciação no candomblé. Há 24 anos, saiu de sua casa originária onde foi “rombona da roça” na Ilha de Itaparica — com a qual, hoje, mantém boas relações — para se filiar ao Axeloiá. Tem 6 filhos. Destes, duas são do candomblé e possuem ligação com babá egum; os outros são “evangélicos”.

4.1.1 “Salvamento”

“Babá egum salvou minha vida uma vez, não só uma, mas umas três vezes”. Assim começamos a conversar no café da manhã, quando Mãe Beatriz me relatou o poder de atuação dos babá eguns e como interferiram em momentos cruciais de sua existência. Dizia não entender como algumas pessoas maldizem e duvidam da existência dos babás. A trajetória de vida de Beatriz foi ainda atravessada por relações com diversas entidades: seus orixás, exus, notadamente sua Padilha, bem como o “Erê”, Caboclo e Marujo. Tais entidades permeiam-lhe a existência e materializam presença em sua residência, em assentamentos, roupas e objetos diversos.

Desde a infância, a história de Beatriz é atravessada pela convivência com babá eguns, devido à proximidade de sua residência com um terreiro de “Olokotum”. Sua mãe, já falecida, era do candomblé e possui posto nesta casa, sendo parente da família Daniel de Paula⁸¹, ainda que o sobrenome não conste nos registros. O avô materno de Beatriz, atualmente, é ancestral vinculado ao terreiro do “Tuntum”. Entretanto, Mãe Beatriz não tem afinidade com o ancestral, que nunca chama seu posto ou lhe reconhece. Contou-me que a memória do avô é apenas pelas histórias contadas por sua mãe e pelos mais velhos. Segundo ela, o avô teria falecido em decorrência de castigo de um ancestral, por ter cometido ação maledicente.

Uma das situações de vida ou morte em que houve interferência dos babás lembrada por Beatriz ocorre devido a uma briga em seu primeiro casamento: corria risco de vida dentro

⁸¹ Como explicado anteriormente, o sobrenome Daniel de Paula é reconhecido como o de membros da família estruturante da religião de babá egum. Algumas pessoas, apesar de não carregarem o sobrenome nos documentos, reconhecem por meio da história oral das respectivas famílias, fato já destacado por Braga (1992).

de casa, pois o esposo tinha problemas com álcool e em acessos de ciúmes, ameaçava-a. Em fuga do marido, Mãe Beatriz acaba entrando na casa de um conhecido “ojé agbá” do Barro Branco, ocasionando o encontro com um espírito ancestral, que a aconselhou e a protegeu do ataque.

Em outra narrativa, Mãe Beatriz conta sua relação com um babá egum por quem nutre estima devido a uma experiência emblemática. Certa feita, estava no terreiro do Tuntum, em um axexê com duração de sete dias de uma mãe de santo. Porém, logo no primeiro dia, adoeceu, mas, mesmo assim, precisou retornar ao último dia de axexê. Durante as atividades no terreiro ficou cabisbaixa, sentindo-se muito cansada e exaurida. Ao final do ritual, o babá a interpeleu para que levasse o carrego, compondo um grupo de nove mulheres de iansã. Ficou receosa e disse ao babá estar muito doente. Em resposta, o ancestral perguntou-lhe se ela tinha fé⁸²; ela respondeu-lhe positivamente. E, mesmo a contragosto, acompanhou o grupo.

Esse axexê foi movimentado, com a presença de muitas entidades. Contraditoriamente, no caminho do carrego, dentro de uma região de mata, não foi avistado nenhum aparaká e ninguém incorporou orixá, algo incomum nessas ocasiões. No retorno ao terreiro, Beatriz esqueceu a doença e percebeu que toda a febre se transformou em água, molhando o lençol com que enrolara o pescoço.

Ao longo de sua vida, Mãe Beatriz frequentou diversos terreiros de babá da Ilha, desde os mais antigos, como o Olokotum e Ilê Omo Agboulá, quanto os de fundação mais recente, como o Obaladê e Omonilê. Em meados de 1992, Beatriz ganhou posto como Osi, no Obaladê, posteriormente, com o falecimento da segunda pessoa do posto, passou para Otun⁸³. Em algumas casas, participa de festas públicas, enquanto em outras atua nos bastidores, organizando preparativos. Tais relações, todavia, não são lineares e uniforme. No caso do Tuntum, que como ressaltado, foi onde sua mãe biológica possuía posto; não é frequentado por Beatriz com assiduidade. Ela atribuiu a este fato a perda de reconhecimento e inimizades com outros frequentadores do terreiro. Além disso, ressaltou haver se afastado por quatro anos de todas as casas de babá egum por conta de seu ex-marido, que, ao sair da seita e falar sobre assuntos do mistério para pessoas não iniciadas, passa a ser malvisto por parte das comunidades de terreiro. Assim como, já se “desencantou” de um babá egum, causando

⁸² A expressão ‘A fé bí a fé’ é comum no culto de babá egum, referindo-se ao comprometimento com o terreiro ou com o ancestral. Por resposta se diz ‘a fé’ ou ‘a fé ó cá’.

⁸³ Como explicado no capítulo anterior, otum e osi são entendidas como primeira e segunda pessoa a responderem por um posto principal.

afastamento de festas específicas, e se “encantou” por outros voltando a participar, mais proximamente, dos terreiros e fazer oferendas aos ancestrais.

O terreiro do Omonilê é um dos que Beatriz participa desde a fundação juntamente com sua filha mais jovem, Edna, seu genro e netos. A casa também é comandada por duas lideranças por quem tem apreço especial, pois cuidaram dela em momento de necessidade, quando Mãe Beatriz ficou, a “conta de iansã no hospital, nove dias⁸⁴”. O adoecimento é atribuído a um “feitiço” para lhe prejudicar. Por conta disto, foi cuidada por sua madrinha de posto e também por dois babá eguns. Os ancestrais fizeram um “trabalho” que lhe possibilitou curar-se. Ela recorda-se do fato e tem muito agradecimento à madrinha, a toda a família e aos babás.

No Omonilê, Beatriz participa ativamente da cozinha, prepara comidas de santos e de ancestrais. Em 2019, acompanhei Beatriz durante uma festa no Omonilê, quando renovou a roupa de um aparaká de exu e xangô, já que o espírito havia atendido a um pedido realizado em festa pública noutro terreiro. Na ocasião, segundo ela, se dirigiu ao ancestral com desesperança, mas com o alcance do pedido, logo providenciou dar novo axó ao aparaká que lhe foi apresentado na festa de abril do Omonilê.

A nova roupa foi motivo de anseio para Mãe Beatriz, que, dias antes, sonhava com as cores e desenhos que teria; além da preocupação em conseguir recursos para comprar itens complementares da oferenda, como velas, bebidas e bichos de pena. Na segunda-feira, dia de itá, durante a festa pública no Omonilê, Beatriz é chamada à frente por um babá egum que lhe apresenta a nova roupa do aparaká. Esse último, por sua vez, agradecendo pela oferta, dança repetidamente em frente a ela, curvando o pano quadrado em sua direção, movimento característico dessa qualidade de espírito. Como gratidão, ainda, lança-lhe axé, que Beatriz recebe se curvando em direção ao aparaká, estendendo as mãos com as palmas para cima, em gesto de conduzir o axé para si. Há outros aparakás a quem Beatriz também admira e faz oferendas, emocionando-se bastante na presença deles. Sobre processos de cura, destaca ainda que o egum de um de seus irmãos consaguíneos que fora ojé é atualmente cultuado como aparaká e já interferiu na saúde de uma de suas irmãs.

As histórias relatadas por Mãe Beatriz atravessam sua trajetória de vida, da juventude aos dias atuais. A convivência com ancestrais e terreiros é realidade em grande parte de sua vida, passando pela proximidade de suas residências com os terreiros até o parentesco

⁸⁴ O número 9 é considerado o de iansã.

consanguíneo com membros de o culto. Ainda que haja memória de parentesco com as raízes do culto, não se identifica com núcleos fundadores das casas, o que não impede-lhe intenso e frequente envolvimento com os locais de culto. Deste modo, possui diferentes intensidades de associação com as casas: no Omonilê possui ligação afetiva e de gratidão pelos cuidados recebidos dos ancestrais e da família que comanda a casa. O Obaladê é onde possui posto e o Olokotum é local de parentesco consanguíneo mais explícito, ainda que, devido a rompimentos anteriores, afastou-se de festas específicas, inclusive rompendo a devoção a um ancestral. As rupturas são características na trajetória de Beatriz, até mesmo tendo deixado de frequentar o culto devido ao descrédito de seu ex-marido como sacerdote.

Mãe Beatriz possui relacionamento com diversos babás que já atuaram em sua história: lembra-se, principalmente, as histórias de salvamento, termo nativo que se refere à atuação de ancestrais na saúde de um enfermo. Neste sentido, se apresentam as 3 histórias de interferência dos ancestrais em seu passado, com a proteção da violência do primeiro marido, a extinção de uma febre e a quebra de um feitiço que consecutira em hospitalização. Ainda que não mantenha cuidados constantes a esses eguns, com ossés e oferendas, são por ela lembrados na narração das histórias. A presença recorrente de mãe Beatriz no culto abre espaço para novas alianças, principalmente com oferendas a aparakás, como ocorre na festa de abril de 2019, no Omonilê.

4.2 EDNA

Edna e eu já nos conhecíamos de antemão do Axeloiá, terreiro de candomblé onde nos encontramos em alguns eventos, sendo nosso convívio intensificado ao longo do campo desta pesquisa. Estive com Edna em terreiros, festas e diversos ambientes na Ilha, sendo importante interlocutora que auxiliou meu trânsito em diversas ocasiões. Nós conversamos formalmente em duas oportunidades: em setembro de 2019, na casa de Beatriz, sua mãe de sangue. Há mais de 15 anos, Edna é ekedi, filha de Ogum iniciada no Axeloiá para cuidar do orixá de sua mãe. Já trabalhou como manicure, babá e doméstica. Atualmente, é dona de casa e, esporadicamente, trabalha com a mãe no ponto de acarajé. Tem 34 anos e, casada desde os 18 anos, possui 3 filhos.

Em babá egum, Edna possui posto no Omonilê, relacionado ao seu orixá, Ogum. Relata-me que, vez por outra, quando a “cumeeira da casa” comia, ela pegava resguardo, não podendo beber nem manter contato sexual com o marido. O Omonilê é também a casa onde seu esposo foi iniciado ojé, fato que intensificou seu comprometimento com o terreiro. Foi a

primeira mulher a receber posto no local após “muito trabalho” na casa e teria ficando muito emocionada quando da designação. Edna participa de variados momentos no terreiro, com presença em mutirões, festas e ossés, sendo uma das que mais “ajudam”. Faz tudo que é necessário em momentos que antecede a festa, mas prefere “fazer festa”, o que implica cantar aos ancestrais no barracão. Quando vai a outras casas do culto, prefere “chegar na hora” da festa para manter o “brilho”. Por sua atuação, é reconhecida pelos ancestrais que sempre lhe pedem para entoar uma cantiga. Eventualmente, Edna é convidada para cantar em outras casas da Ilha e também já viajou para São Paulo para ajudar em rituais de egum em terreiros de candomblé. O aprendizado das cantigas se deu no convívio cotidiano do culto e no candomblé, já que, desde criança, gostava de acompanhar Beatriz nos terreiros de orixá e deixavam-na cantar em festas “achando graça” por ela, mesmo tão pequena “ter voz” e saber cantigas. Também aprendeu por meio de cds comprados na Feira de São Joaquim.

4.2.1 Do sonho à ruptura

A avó e a mãe de Edna frequentavam casas de culto aos ancestrais, mas não a levavam⁸⁵. Foi apenas na adolescência que passou a ir aos terreiros. A primeira vez em que esteve em uma casa — motivada por um sonho com um babá egum — foi por intermédio de uma amiga que namorava um sacerdote.

Edna não conhecia o ancestral que se apresenta no plano onírico, após acordar desenhou o babá em um papel. Ao comentar esse fato com a amiga, esta contatou o terreiro Obaladê para levar Edna. Chegando no terreiro em dia de festa, foi instruída a fazer ossé para o ancestral e lhe explicaram como diluir o acaçá com açúcar e água. Emocionou-se, chegando a chorar enquanto fazia o processo de conversar com o ossé. Edna me explica que fizera o correto: “falar o que está no coração, com fé”. A comprovação de sua fé foi que o babá egum fora o primeiro a sair, no entanto, não em sua roupa, mas no axó de outro ancestral, sendo, mesmo assim, reconhecido por Edna. Tal reconhecimento, para ela, atestava a “magia” desse encontro. Tratava-se de um babá egum de Salvador que não aparecia muito ali e já tinha “outras filhas”, contudo com a chegada do ancestral no barracão e o reconhecimento, Edna desenrolou o desenho que levava em mãos afirmando ser aquele o babá egum que aparecerá em seu sonho. Como decorrência, o ancestral chamou-lhe à frente do salão e Edna ficou sendo “filha dele” dali em diante.

⁸⁵ Comenta-se que, ‘antigamente’, não era tão comum crianças e adolescentes irem aos terreiros de babá como hoje. Porém, Edna não me precisou o motivo pelo qual não tinha permissão de frequentar o culto.

Anos depois, essa relação teve uma ranhura emblemática: em uma festa pública, Edna puxou uma cantiga que o babá egum rejeitou, sugerindo ser aquele canto apropriada apenas para orixá. Para aprofundar o mal-estar, outra pessoa, com quem Edna tinha desavenças, cantou a mesma cantiga e o ancestral aceitou, deixando-a chateada. Ela “respondeu” ao babá que ele não mais ouviria cantá-la nenhuma cantiga. Imediatamente, o babá egum teria colocado a longa espada que traz como paramento bem próxima a ela, necessitando, pois, da intervenção de um ojé. Desde esse momento, não mais respondia “benção, meu pai”, como é costume das mulheres, mas sim, “benção, babá” ao ser chamada pelo ancestral.

Tempos depois, o babá egum, em uma festa, pede-lhe explicações dos motivos pelos quais ela não mais o cultuava, conforme fazia há vários anos com ossés, roupas e cantigas. “Alega” que ela o estaria “magoando” por chama-lo de babá, e não mais de pai. A partir dessa conversa, a situação se amenizou, ainda que a mágoa não tenha sido esquecida. Edna voltou a saudá-lo como pai, apesar de ter constatado que a conciliação poderia ter outros agentes envolvidos, registrando que “babá não falava assim” e que “babá faz o que ojé manda”.

4.2.2 Revelação e partos

Edna continuou frequentando o culto de babá egum ao longo da adolescência, mesmo escondida de seus pais. Em uma dessas vezes saiu cladestinamente para uma festa em Itaparica junto com seu namorado — que se tornara seu marido anos depois —, uma situação inesperada lhe ocorreu. Durante a festa no barracão, permaneceu escondida na parte do fundo em virtude de sua mãe também estar no salão, mais à frente. Todavia, sua presença acabou sendo denunciada por um babá egum que a chamou por meio do posto de sua mãe⁸⁶, que prontamente a descobriu. Além de anunciar sua presença, o ancestral fez também uma revelação naquela noite: Edna estaria grávida do primeiro filho. Após o susto, para fugir da mãe, Edna vai embora apressadamente; Beatriz procurou por ela, não mais encontrando-a no local. Edna teve que lidar com a situação embaraçosa de ter ido ao terreiro. Entretanto não de imediato com a revelação da gravidez, já que não tinha barriga e nenhum sinal físico indicava a gestação, chegando a desdenhar do babá achando que ele tinha se “enganado”. Foi somente quando teve um desmaio, sendo levada ao pronto-socorro que descobriu já estar chegando aos 5 meses de gravidez.

As recordações trazidas por Edna quando lhe perguntei sobre suas histórias com os babás foram as envolvendo suas gestações e o nascimento dos três filhos. Todos eles são

⁸⁶ Ocorre dos ancestrais se referirem a uma pessoa pelo nome de posto de outros parentes seus (ver nota 36).

amuixãs alumiados — que receberam a vara ritual, ixã, de um babá egum — e convivem muito proximamente com o culto desde a mais tenra idade.

Após a história relatada, o primeiro filho nasceu com saúde e tem a ação de um ancestral nos primeiros anos de vida. A criança estava em um andador, enquanto Edna lavava roupa na casa de uma amiga. Muito curioso, abriu a grade de entrada da casa e caiu por uma escada. A criança não teve danos físicos, porém, a partir do acidente, não conseguia mais andar, até que um babá dar-lhe uma ixã.

Também a história de seu segundo filho teve intervenção de babá egum, que desde o parto, em virtude de Edna ter sido acometida de um grave sangramento e a criança nascer prematura após um procedimento de emergência, contou com a ajuda dos ancestrais, rogados em oferendas e promessas.

Seu filho mais novo, do mesmo modo, possui uma história marcada pelos ancestrais. Quando gestante, Edna havia ido a uma maternidade em Salvador, pois a gravidez era complicada. Após diversos exames, não se conseguia identificar os sinais vitais da criança no ultrassom, nem pela escuta dos batimentos, nem pelos exames de sangue e ‘toque’. Nada indicava a gravidez já avançada. Edna foi levada a um psicólogo do hospital, pela suspeita de gravidez psicológica. Ficara muito apreensiva, e deixou o hospital voltando para Itaparica. No caminho para casa, encontrou com uma amiga, ‘dona’ de um terreiro de babá. Esta lhe falou que haveria um ossé em sua casa, chamando-a para fazer oferenda aos ancestrais. Edna entregou um ossé no mesmo dia e ainda de tarde fez um ebó de “três coisas”⁸⁷. Em retorno, um ancestral pede-lhe um galo em oferenda, com a finalidade de falar-lhe à noite. Edna, muito preocupada, pede um galo emprestado e volta para o ritual de ossé do terreiro à noite, quando o ancestral sai e conversa com ela que a situação no hospital ocorreu devido a algo que fizeram para “matar ele [o bebê] ou ela”. Mas, assegurou-lhe que a criança estaria bem. Em seguida, o babá deu uma ixã ao menino ainda na barriga. O ancestral falou que Edna não podia ver, mas a criança estava puxando a vara pelo seu umbigo. Após o nascimento, ainda no colo, o menino recebeu novamente a ixã já no Omonilê.

Esporadicamente, os ancestrais chamam os meninos para dar-lhes conselhos ou represálias. Uma situação particular ocorreu quando o babá egum do avô dos meninos, pela linhagem paterna, castigou um dos filhos, em público, no barracão, deixando Edna contrariada. Ela advoga que os babás não devem interferir em excesso na educação dos filhos, porque assim “não iam respeitar pai e mãe, e só babá”.

⁸⁷ Tratasse de um ebó de limpeza.

Na história de Edna, a aproximação com o culto ocorre de maneira progressiva e tem como evento catalisador um sonho com ancestral desconhecido de quem se torna filha. Essa história expõe uma maneira de se vincular aos ancestrais iniciada pela dimensão onírica: em sonho, o babá aparece e a ‘magia’ se confirma na aparição pública em dia festivo.

A conexão mágica entre ela e o babá egum não estava, entretanto, imune às rupturas. Assim, em virtude de um embaraço, a impessoalidade do tratamento e a recusa em cultuá-lo torna-se o modo como Edna passa a tratar o ancestral. Um conversa pública ameniza a situação, mas não apaga a mágoa. Cabe ressaltar a constatação de Edna de que a conciliação contaria com a interferência dos sacerdotes, pois percebe, nas sutilezas do trato do ancestral, que haveria uma mediações em seu comportamento.

Nas histórias de maternidade de Edna, são notórios o envolvimento de ancestrais. A participação de espíritos em gestações, partos e cuidados na infância é tema comum a várias narrativas ao longo do capítulo. No caso particular desta seção, os ancestrais agem desde a revelação da gravidez, passando pelo nascimento, cuidando da saúde das crianças e interferindo na educação delas.

Essas conexões e histórias não se enceram, podem ganhar outros contornos por meio de diversas ordens de vínculo já estabelecidas (e a serem estabelecidas) pelos filhos, inclusive, mas não exclusivamente, pela iniciação. Assim, é um caso no qual toda a família está imersa e participe da religião. Para as mulheres, a iniciação de filhos e parentes, assim como transformações posteriores a um falecimento, pode levar a comprometerem-se com a participação e envolvimento nos terreiros e nos rituais.

4.3 PALOMA

Paloma é uma jovem que possui posto no culto de babá egum e participa ativamente de eventos e festas das divindades. Participa tanto no terreiro onde é neta dos fundadores, Obaladê, quanto em outros, como no Omonilê e no Ilê Omo Agboulá. Quando conversamos, ela residia na Ilha de Itaparica e estava afastada do trabalho de ajudante de cozinha em Salvador, por conta de problemas de saúde e de gravidez. Anteriormente ao afastamento tinha uma rotina intensa, só lhe restando as escassas folgas para ir a Ilha visitar à família e participar das festas de babá egum. É iniciada no candomblé e frequenta um terreiro da região.

A história de sua feitura teve intervenção de seu orixá, Oxalá, e de um babá quando ainda contava 14 anos de idade. A primeira vez que o orixá “chegou” foi na casa de sua avó

paterna, enquanto fritava peixe na cozinha. Paloma contou-me que a “força” da divindade foi tão intensa que desmaiou. Precisou ser levada ao hospital, pois ficara numa espécie de coma e os familiares ainda não entendiam o que estava ocorrendo. No pronto-socorro, ficou em observação dado que os médicos também não conseguiam compreender seu quadro. Após algum tempo, melhorou e foi levada para a casa de seus avôs maternos para descansar.

No mesmo dia do desmaio, Paloma recebeu ligação de uma conhecida da família que, ao falar-lhe ao telefone, é tomada por sua Oxum e, logo depois, sua Erê que passa um “recado”: a perda de consciência de Paloma se trata da manifestação de seu orixá que desejava sua iniciação. No dia subsequente, Paloma é levada ao Obaladê a pedido de seu avô, à época ojé, e um babá confirma o diagnóstico dizendo que era só uma amostra do que o orixá era capaz e que ela deveria ser feita antes de os 14 anos. Às pressas, ela e a mãe se preparam e vão ao Rio de Janeiro, onde havia um pai de santo de confiança, para a iniciação no candomblé.

A primeira vez que nós fomos apresentadas foi em uma festa de babá egum. Ela estava presente, mas com dificuldades devido a um edema em um dos pés. Paloma tinha problema circulatório, espécie de trombose. Naquela noite, cantou para um ancestral de oxalá que cuidou do seu pé na sala dando-lhe axé. Ao longo do campo, com minha presença nas atividades do Obaladê, me aproximei de Paloma e nossas conversas ocorreram neste terreiro durante, principalmente, o mês de dezembro de 2019.

4.3.1 Do pé à barriga

Em uma festa no mês de junho no Obaladê, Paloma e eu fomos para o quarto de Norma descansar, ainda na madrugada. Ela não podia ficar muito tempo sentada no barracão, por conta do edema no pé e havia se recolhido. No meio da noite, o descanso é interrompido com a chegada de um ojé batendo repetidamente na porta do quarto, chamando-a. Paloma, então, foi até a porta e o rapaz lhe falou que um babá egum mandou chamá-la e aguardava sua presença no barracão. De imediato, arruma-se e vai até o salão. Quando retorna, conta-me que o ancestral a chamou para que cantasse a música que esteve ensaiando enquanto estava internada no hospital, ele havia ouvido o chamado dela.

Em abril, por conta da enfermidade, foi internada, ficando longo período no hospital da Ilha e não pôde participar da festa de Omonilê. Paloma me contou que, enquanto estava no hospital, seus pais pediram aos ancestrais por sua recuperação e um babá chegou a “tirar um

ebó”⁸⁸ para ser feito no hospital. Com a alta, ela volta a frequentar os terreiros, entretanto, ainda convivia com restrições alimentares e físicas devido ao tratamento.

Na festa de julho do Obaladê, Norma conta a novidade: Paloma descobriu que estava grávida. Ainda em processo de recuperação do problema circulatório, precisava tomar uma série de cuidados na gravidez: afasta-se do trabalho e vai morar na Ilha com seus pais. Há uma tensão sobre como ficaria sua saúde e ela relatou-me que os médicos chegaram a cogitar amputar seu pé. Após muitos pedidos dela e dos familiares aos ancestrais, recebeu exames com resultado positivo e pode prosseguir um tratamento mais ameno.

Nesta festa, Paloma é chamada para dançar para um babá egum na frente do salão. O ancestral faz uma limpeza nela, que continua dançando e chorando muito, emocionada. Mais tarde, ela e mais duas meninas são chamadas por outro ancestral, que agradece o paramento que elas lhe ofertam, um “ofá”. Nesta ocasião, o babá interpela Paloma para falar sobre um pedido que lhe fizera, ela respondeu: “vós mesmo sabe”, dando a entender que já havia expressado ao babá, no ossé, e em suas preces a questão. Ainda assim, o ancestral insiste e ela diz publicamente ter entregue o “amade” que está na barriga aos cuidados dele; o ancestral abençoa-lhe, então, a barriga com o toque do paramento e encerra a aparição, convidando-a para ir a outra festa na casa de origem da entidade.

O vínculo de Paloma com o Obaladê ocorre de modo intenso: é neta do fundador e integra o núcleo de fundação da casa. Norma, sua mãe, é também uma das principais lideranças. Desde criança, convive nos terreiros e transita por várias casas participando de oferendas, contribuindo com atividades e organização das festas, além de, mais diretamente, ofertar paramentos, ofá, tratar bichos, cantar e dançar aos ancestrais.

Na adolescência teve a interferência de um babá egum que lhe revela a necessidade de realizar sua feitura no candomblé. Também conta com o cuidado dos ancestrais em um momento crucial que lhe ajuda na recuperação de uma doença grave. Nesse processo, descobre uma gestação e os cuidados passam a ser estendidos ao bebê, cujo bem-estar é confiado a um babá egum. Dessa maneira, Paloma alimenta um circuito de cuidados intensos e recorrentes, caracterizado pela reciprocidade uma vez que é também cuidada com revelações, axé, ebós e o zelo por sua saúde e a de sua prole.

⁸⁸ Quando uma entidade prescreve um cuidado que pode envolver limpeza, oferendas, etc.

4.4 NORMA

Norma é a principal liderança entre o grupo de mulheres do Obaladê. Nos conhecemos por intermédio de Mãe Beatriz, em abril de 2019. Desde então, passamos a conversar quando nos encontrávamos em outros terreiros, e nossa convivência se intensificou a partir de junho, quando comecei a frequentar o Obaladê e hospedo-me no local.

Na casa, Norma possui posto desde jovem e é uma das filhas que ajudava a mãe na condução do Obaladê. Após o falecimento da genitora, assume seu posto e a “reponsabilidade” de tomar conta do terreiro mais proximamente, com a organização dos espaços femininos e atividades às quais se dedicam as mulheres.

Há mais de 15 anos, Norma é iniciada, para “Iemanjá”, no candomblé. Frequenta hoje um terreiro de orixá em São Paulo, cujo pai de santo foi amigo de seus pais. Norma é casada com um sacerdote do culto aos ancestrais que se iniciou na religião após o relacionamento com ela. Seus filhos são próximos também da religião, participando ativamente de eventos e obrigações. Norma frequenta vários outros terreiros de babá e de orixá da Ilha, inclusive, é representante do Obaladê, na Omiosun, Rede de mulheres ancestrais (Itaparica – Bahia), formada na reinauguração do Ilê Omo Agboulá, em agosto de 2019⁸⁹.

4.4.1 Transformações

Norma possui um quarto dentro do Obaladê, onde se hospeda quando está no terreiro. Ali também recebe visitas e hospeda seu núcleo familiar. Por se localizar dentro do perímetro da casa, o quarto é local de socialização e palco de muitas histórias de contato com os espíritos. Uma dessas narrativas diz respeito a um susto vivido por Norma: segundo ela, durante uma madrugada enquanto descansavam uma mandua tentou entrar no quarto, colocando uma ixã e até a roupa por uma fresta da porta. Norma teve o sono interrompido e fica bastante assustada, mesmo após a ida da mandua.

Outra história remete a sua juventude no terreiro, quando seus pais ainda eram vivos. Certo dia, todos se divertem em um clima festivo característico de quando ocorrem grandes celebrações nas casas de babá egum, quando um aparaká aparece, inesperadamente. Todos se vão, mas Norma acaba encurralada pelo espírito e, na tentativa de se desvencilhar, precisa

⁸⁹ Durante a reinauguração do terreiro do Aboulá, após reformas estruturais realizadas pelo IPHAN, a rede Omiosun se apresentou publicamente com representantes mulheres das casas de culto aos eguns da Ilha de Itaparica de candomblés da Ilha e de Salvador, havendo uma mesa dedicada ao coletivo. A rede traz como ponto relevante a integração de terreiros através das lideranças femininas. Por meio de um vídeo apresentado no evento abordaram a importância da memória das mulheres inclusive em relação ao culto de babá egum (OMIOSUN, 2019).

atravessar por um local de difícil circulação, chegando a rasgar a saia que vestia. Muito chateada pela circunstância, teria insultado o espírito. Dali em diante, o aparaká passou a prosseguir-la, tentando pegá-la desprevenida. Como consequência desse confronto, em uma ocasião, ela teve que se camuflar para se locomover do Bela Vista, onde estava hospedada, até o terreiro do Obaladê, passando por caminhos alternativos. Ao saber que o aparaká estava “na rua”, ocultava-se, já que podia haver represálias da entidade. Andou receosa pela localidade, ainda que fosse muito destemida na juventude. Após muito tempo, em uma ocasião quando cantava para um babá egum no barracão, seus irmãos, sacerdotes na seita, zombaram dela contando que o ancestral para quem ela cantava fora o aparaká que a colocara na embaraçosa situação.

Atualmente, suas atribuições e responsabilidades no terreiro levam-na a se comportar de maneira mais “séria” e cautelosa em relação aos ancestrais. Norma me afirma não temer os espíritos, já que tem posto confirmado, o que lhe fornece maior segurança, pois em situação de perigo pela proximidade ou aparição inesperada, poderá verbalizar o posto, repercutindo no afastamento da entidade. Ainda que em outras casas tenha mais liberdade em participar das festas de modo mais relaxado, podendo confraternizar e se divertir em momentos adequados. Comparações neste sentido levam a questionamentos de outras mulheres que alegam os distintos comportamentos de Norma. Segundo ela, tais divergências ocorrem devido a sua atribuição e responsabilidade no Obaladê que demandam atenção aos acontecimentos e coordenação satisfatória de atividades, responsabilidades assumidas devido ao compromisso que confere o posto da casa. Inclusive, em situações de divergência com outros familiares, Norma já teria oferecido que assumam o posto em seu lugar, mas ninguém aceitou.

Norma é a única dentre as interlocutoras cujas histórias estão apresentadas que possui um posto de liderança em uma casa de culto. O posto deve-se a herança familiar, assim como o terreiro, como já apresentado. Este título trouxe novas e maiores responsabilidades, uma vez que é incumbida de organizar o terreiro e fazer a mediação entre os sacerdotes e as mulheres da casa.

A narrativa relembra uma história de juventude de Norma que tematiza uma aparição e ruptura com um aparaká. Exibe a delicadeza das relações entre humanos e espíritos e o impacto de suas transformações. Norma passa de uma jovem que, mesmo já compartilhando responsabilidade com a mãe, goza de liberdade para agir de maneira imprudente, inclusive com os espíritos, para alguém que assume grande encargo. Tal fato lhe modifica o modo de

agir, inclusive diferenciado o comportamento no Obaladê de o que apresenta em outras casas. Evita o consumo de bebida alcóolica nos espaços do terreiro e certas brincadeiras; mantêm o zelo nos afazeres, estando presente durante todo o período de festas, preparação e limpeza na casa. Ao mesmo tempo em que passa por mudanças hierárquicas e de atitudes, o aparaká, com quem vive a história de juventude, também se transforma em babá egum, de quem se espera, como já falado no segundo capítulo, comportamentos mais ponderados, diferente também da mandua que a assustara no quarto.

4.5 JAMILE NOBRE

Jamile Nobre faz parte da minha rede de contatos pessoais advidos do Axeloιά e com ela estabeleci os primeiros contatos para a pesquisa. Nós nos encontramos para uma conversa em agosto de 2018, em Salvador. A partir desse encontro, visitei-lhe duas vezes na Ilha, em setembro do mesmo ano. Jamile tem 39 anos de idade e divide o tempo entre Salvador, Ponta de Areia e o Rio de Janeiro, cidade onde reside seu atual esposo. É formada em Jornalismo, em árdua trajetória em Salvador para trabalhar e estudar.

Há 7 anos, inicia-se, para Nanã, no candomblé. Possui um filho adolescente e, na época de nossos primeiros contatos, estava grávida do segundo. Grande parte de sua família vive em Ponta de Areia. A família frequenta o Ilê Omo Agboulá e é ligada ao culto há, pelo menos, 4 gerações. Seu avô, hoje, é ancestral no terreiro. A avó também possuía posto no Abgoulá e teve o axexê realizado na casa.

Possui posto, há vários anos, no Ilê Omo Agboulá e frequenta a maioria das festas pela sua “fé” nos ancestrais. Porém, sua relação com a casa foi modificada há algum tempo quando teria “entregado” parte das funções assumidas ao longo de 10 anos.

4.5.1 Oferenda

No início de setembro de 2018, me encontro na casa da irmã de Jamile, Maria, por ocasião de uma festa de babá egum, em Ponta de Areia, Itaparica. Conversava com Maria quando Jamile chega para se arrumar para a festa. Vamos a um dos quartos da casa para que trocasse de roupa. O quarto fica próximo à porta dos fundos da casa onde se localiza um dos terreiros mais antigos de egum da região, o Ilê Omo Agboulá. O espaço é composto por cama de casal, um guarda-roupa e dispunha de colchões e mochilas no chão. Do lado direito, fica uma janela coberta por uma cortina que oculta uma cadeira.

Sento-me no chão do quarto enquanto Jamile troca de roupa. Carrega um breve

pequeno sobre a barriga. Preso em um fio de palha, que atravessa toda a circunferência abdominal, já protuberante pelo avanço da gravidez. Em uma das pontas, está o pequeno quadrado de veludo colorido com um búzio. Jamile prossegue se arrumando com roupas caractereríticas das religiões afro-brasileiras, saia longa de tecido de algodão com bicos decorados, “camisu” branco — camisa de algodão com mangas e golas enfeitadas —, uma *legging* por baixo e um ojá. Lamenta vestir branco, mas como era sexta-feira, a cor é normativa nos terreiros e fora deles.

Mais tarde, soube que o volume ocultado no quarto se tratava de dois balaíos a serem oferecidos a um espírito ancestral, quando trazidos pela sobrinha de Jamile para a sala. Os cestos de palhas são decorados por fitas coloridas, dentro deles há variados doces, bombons e brinquedos de festa infantil.

Ambos foram dispostos em cima de uma mesa onde os últimos detalhes são ajeitados, um grande pirulito é acrescentado ao balaio a ser ofertado ao babá egum. Pergunto, então, a Jamile o motivo da oferta. Explica ser comum a oferenda no intuito de que o babá cuide das crianças, da que está na barriga e de todas as outras; que o balaio grande era oferecido por ela e o pequeno, pelo bebê. Comenta também que o ancestral sempre vem ao barracão nas “festas” quando chamado por ela e que, se atendesse ao pedido, naquela noite, distribuiria os doces para as crianças da comunidade, sendo momento de grande alegria e brincadeira. Explica, ainda, que caso um dos grandes pirulitos não estivesse partido, babá dançaria com ele nas mãos.

Figura 17 – Oferendas para Babá Egum



Fonte: Acervo da pesquisa.

Na manhã seguinte, Jamile está na casa de amigos oriundos do Recôncavo baiano para as festas do fim de semana. Eu fiquei em companhia de sua irmã, Maria, e outras conhecidas, organizando uma festa de aniversário. Subitamente, somos chamadas por um jovem, informando-nos que um babá havia chegado. Com rapidez, as mulheres corem para se compor suas indumentárias. Logo depois, saímos pela porta dos fundos da casa de Maria até o pátio do Aboulá, onde se encontram algumas mulheres, inclusive Jamile. Um imponente “Babá de Omolu” ocupa toda a entrada do terreiro, com seu axó preto aveludado, em cuja parte superior há um “paramento de cabeça” cônico, confeccionado em palhas e búzios do qual caem fios da fibra sobre a roupa. O ancestral, na noite anterior, havia cuidado de Maria acometida por uma dor de dente e conversa com alguns presentes, inclusive, pergunta a Maria se havia melhorado.

Inicialmente, um rapaz jovem traduz as falas do babá de dentro do muro do terreiro, escuta as perguntas e indicações do ancestral e traduz seguidamente, mas logo Jamile, Maria e outras mulheres experientes assumem a conversação, ouvindo, interpretando e respondendo sem o tradutor. As mulheres respondem aos chamados e recebem as bençãos com os corpos fletidos, as mãos com as palmas voltadas para cima. Jamile é chamada pelo ancestral e pede benção, enquanto conduz o axé lançado por ele, calmante — em um movimento de braços que parecia interceptar a energia invisível que o ancestral emana do axó — até a barriga. Logo, o babá egum retorna para dentro do terreiro e o pequeno grupo se dispersa para as casas próximas.

Em uma das várias conversas sobre a festa da noite anterior, Jamile conta-me que percebe os babás muito agitados, fazendo as pessoas correrem pelo barracão. A festa ocorre em uma grande tenda de plástico suportada por um tablado de madeira com um pouco de declive, devido a problemas estruturais no barracão do Ilê Omo Agboulá. Por estar grávida e já com barriga avultada, não consegue correr muito e receia cair e se machucar⁹⁰. Então, solicita para um babá egum que se aproxima, com gestos apontando para a barriga, que ele não fosse se direcionar para onde se encontrava. Essa é uma das dificuldades em conciliar a gravidez com a participação nas festas. Além disso, precisa levar marmitta para o barracão, bem como necessitar do acompanhamento dos ojés nas constantes idas ao sanitário. Além do sacrifício de subir a grande ladeira do Alto da Bela

⁹⁰ O avanço de babás no barracão no lado ocupado pelas mulheres é visto como algo indesejável, sendo aceitável do lado dos homens. Em uma das festas que assisti em um terreiro de Mar Grande, município da Ilha de Itaparica, uma mais velha que ocupava cadeira na frente, após o avanço de um ancestral, levanta-se e fez um longo discurso que interrompe a festa. Reclama ser devido ao comportamento dos amuixãs que, ao se colocarem próximos as mulheres, acabam por levar os ancestrais a avançar nessa área do barracão.

Vista, no deslocamento da residência, na orla de Ponta de Areia, para o terreiro.

Jamile Nobre possui história familiar no terreiro do Aboulá. Ainda que, ao longo de sua trajetória, a configuração do vínculo sofre mudanças, a fé nos ancestrais é citada como fator relevante para a permanência no terreiro. Detém posto, porém as obrigações já não perpassam a assunção direta da organização das festas. Todavia, continua contribuindo de variadas formas.

História de Jamile envolve a gravidez, que estava sendo acompanhada pelo cuidado dos ancestrais com um breve, pelo axé dado pelo ancestral, conduzido até o ventre, e a cautela de um babá em não avançar para onde ela estava no barracão. Passa, também, pela aliança fomentada com o babá Egum ligado às crianças ao qual entrega uma oferenda. Essa oferta possibilita o surgimento de novas alianças, a exemplo do pequeno balaio colorido e ricamente recheado a ser oferecido ao ancestral pelo filho que está por nascer. Há também a dimensão das dificuldades em participar das atividades grávida, mas, ainda assim, ela se faz presente.

4.6 MARIA

Conheci Maria por intermédio de Jamile, sua irmã. Nossas conversas ocorrem durante minha visita na localidade de Ponta de Areia, em setembro de 2018. Ela reside nas proximidades do terreiro Ilê Omo Agboulá há cerca de seis anos, período em que está casada com um ojé do culto. Maria tem 34 anos e uma filha adolescente de outro relacionamento, Larissa. Frequenta os cultos de babá egum desde criança, entretanto, quando pequena, o pai não permitia que participasse de festas noturnas, com a separação dos pais, a mãe volta a frequentar o terreiro, passando a levá-la.

É filha de Oxumare e foi iniciada, há sete anos, em uma casa de candomblé na Ilha de Itaparica. Após a iniciação, ficou um ano sem ver babá egum, mesmo morando muito próximo ao terreiro. Durante o resguardo, os ancestrais vieram até ela, em uma ocasião, um babá egum saiu do terreiro e fui até a porta dos fundos de sua casa entregar-lhe um buquê de flores. Maria tem posto no terreiro do Ilê Omo Agboulá, recebido após sete anos de frequência assídua no terreiro.

4.6.1 Babá parteiro

Era cerca de 7h em meados de setembro, havia poucos minutos que o reis, uma das ocasiões mais esperadas no calendário festivo, havia acabado na localidade de Bela Vista. Da rua próxima ao terreiro do Ilê Omo Agboulá, aguardo a saída das interlocutoras do barracão, em um pequeno bar que divide espaço com um mercadinho. Dali, via, pouco a pouco, as pessoas deixarem o local. Alguns seguem a pé pela estrada de barro vermelho molhada pela chuva fina da manhã; outros seguem em carros que se direcionavam para distintos locais. Depois de uma longa espera, consigo falar com Jamile que, com voz de sono, me diz que já estava em casa. Após o diálogo, me desloco até um pequeno beco de chão molhado, onde pequenas plantas explodem nas frestas das construções de alvenaria e encontro a porta dos fundos da casa de Maria.

Dentro da residência, os corpos deitados na sala e quartos da casa indicam as intensas atividades por toda a madrugada. Maria me recebe ainda arrumada da festa. Na cozinha, sentamos em espreguiçadeiras de madeira, de onde vemos a porta por onde acessei a casa. O local se liga diretamente à entrada do terreiro. E o contínuo fluxo de amigos e familiares, naquela manhã, sobressalta o sono dos que já descansam.

A despeito do cansaço e do sono, Maria é gentil. Nos conhecemos apenas no dia anterior, quando, sua irmã Jamile, que já dormia, nos apresentara. Entre as idas e vindas de nossa conversa, explano o motivo formal que me trouxera até ali, a pesquisa. Expliquei-lhe meu interesse em ouvir as mulheres e seus enredos com os ancestrais. Assim, Maria me contou sobre um acontecimento ocorrido quando estava gestante.

Ela passou por dificuldades no período do nascimento da filha, já que, mesmo tendo alcançado os nove meses, não havia índicos de ‘parir’. Preocupada, deslocou-se para a maternidade da região. Quando entrou em um conturbado trabalho de parto. Naquele mesmo dia, acontecia festa no Aboulá, quando uma entidade receberia oferenda de um carneiro. Porém, o espírito ancestral enviara recado aos ojés que, naquela noite, não “renasceria” para receber a oferta, pois estava ocupado cuidando de Maria e permaneceria com ela até o nascimento de Larissa.

Em vida, o ancestral foi parteiro e suas habilidades cuidadoras o acompanham na existência de ancestral, conforme me explica Maria. Anos mais tarde, ela e a bebê são chamadas, em uma festa pública por esse babá egum, para ultrapassar a distância que separa normalmente as pessoas dos espíritos. Maria me relata que o ancestral pediu a todos que fechem os olhos por alguns segundos. Ao abri-los, ela procura pelo choro até então incontrolável da filha e a encontra em silêncio, sendo carregada na dança do ancestral. Desde

então, Maria, na ocasião do aniversário de Larissa, como era o dia em que conversávamos, fazia oferendas à entidade.

4.6.2 A cura

Retornei para Ponta de Areia uma semana depois para visitar Jamile e Maria. Cheguei ao cair da tarde no Bela Vista e descobri que Maria estava doente. Uma dor de dente lhe aflige há vários dias e, por isso, não participará da festa pública naquela sexta. Mesmo tomando vários remédios, a dor não cedera. À medida que a festa começa e todos se dirigiram ao terreiro, ficamos somente nós duas em sua casa, oscilando nossa atenção entre o som da novela televisiva e o dos atabaques da festa que ocorre a alguns passos da residência.

Maria acabou indo deitar em seu quarto, mas o descanso foi interrompido por um ojé que veio lhe buscar. Um ancestral requisitava-lhe a presença. Ela despediu-se enquanto colocava um ojú rapidamente, dizendo que não ia demorar. Após algum tempo, Maria retorna, e seu relato sobre o ocorrido era que o ancestral aproximou um dos paramentos de sua indumentária repleto de búzios de seu rosto. E que seus pensamentos oscilavam entre a dor e que se tratava de uma cura. Também o babá egum lhe fez uma revelação: aquela dor se tratava de um apelo de seu orixá para que realizasse sua obrigação, pois se iniciara no candomblé há quatro anos, mas não passara pela obrigação de três anos.

O vínculo de Maria com os terreiros, assim como de sua irmã Jamile, se dá inicialmente pelo parentesco consanguíneo, ainda assim, seu caminho não é linear. Sua maior frequência no terreiro é atribuída ao casamento com um ojé da casa e sua mudança para proximidade do terreiro. Em decorrência do trabalho árduo durante sete anos, ela assume um posto na casa. A sua morada próxima ao terreiro tem um duplo impacto em sua vivência, coloca-a como acessível; porém, também existe o risco como no momento de seu resguardo.

A história intitulada Babá Parteiro conta o forjar de uma nova aliança que envolve a maternidade e o nascimento de sua filha. Assim, como em Jamile, Edna e Beatriz trata-se de uma história de saúde. Outro tipo de cuidado emerge, relativo a enredos com orixás. A cura se dá pelo axé do ancestral que emana de seu paramento saúde para Maria e preocupa-se com sua recuperação.

4.7 RAQUEL

Raquel e eu nos conhecemos através de Mãe Beatriz no mês de setembro de 2019, quando aconteciam festas consecutivas no terreiro do Aboulá na localidade do Bela Vista, onde também Raquel residia. Em um de nossos primeiros encontros, Beatriz sugeriu à amiga que me recebesse para conversar. Nos encontramos em variadas ocasiões em outros terreiros entre os meses de setembro e novembro de 2019, e conversamos mais proximamente em uma visita que lhe fiz no início de novembro.

Raquel é uma pessoa “antiga” no candomblé de babá, tem 79 anos e é descendente de um fundador do culto na Ilha. Ela relatou-me ir ao culto desde criança, já que seu pai era ojé e ligado ao Barro Vermelho⁹¹, atualmente um ancestral divinizado. Mesmo indo ao terreiro, não ficava no barracão, e sim em um quarto junto com outras crianças, como era costume na época. Com 15 anos de idade, Raquel ganhou um posto ligado ao seu orixá, Xangô. Ela chegou a frequentar o candomblé, mas não deu prosseguimento às obrigações e faz pequenas oferendas em sua própria casa.

Apesar dos problemas de saúde, Raquel continua marcando presença no dia a dia e nas festas de casas de culto, como no Aboulá e no Obaladê. Ela é aposentada da prefeitura de Itaparica, mas já tivera diversas profissões como lavadeira de ganho, negociadora de frutas, marisqueira, agricultora, além disso fazia pamonhas para seus filhos venderem na região e vendia laranja descascada e amendoim cozido em festas de babá. Tem quatro filhos de seu casamento com um ojé falecido. Apenas um dos filhos é iniciado no culto a babá egum.

4.7.1 Vida “sofrida”, morte divina

Uma manhã cheguei à residência de Raquel, próximo à hora do almoço. Fazia um dia ensolarado e logo ao aproximar-me da sua porta, a vi no corredor que dá para a casa, sentada com um pequeno recipiente na mão, lanchando. Era o seu lugar perfeito para estar, no qual era possível ver a televisão na pequena sala de estar e a rua do bairro por onde as pessoas passavam se cumprimentando. Eu fora visitá-la com a intenção de formalizar um pedido de sua participação na pesquisa e acabamos conversando por entre o corredor, o programa televisivo na sala e uma moqueca de peixe que ela insistiu para que eu comesse, acompanhando-a no almoço.

Uma das histórias que Raquel me contou aquele dia foi sobre seu ex-marido, hoje falecido e um ancestral divinizado. Ela me relatou as diversas brigas, e as violências que ele a tinha submetido ao longo dos vários anos que foram casados. Uma dessas brigas ocorrera por

⁹¹ Nome da segunda localização do terreiro do Ilê Omo Agboulá.

circunstância de uma oportunidade de um de seus filhos em trabalhar e viver em Salvador. Quando o esposo não quis se mudar para a capital e não quis assinar documentos para que o filho ainda menor de idade pudesse trabalhar, Raquel precisou recorrer ao “juiz”, afim de resolver a questão. Mesmo diante de dificuldades, ela acabou indo morar na capital. Para sair da Ilha, que naquela época possuía meios de transporte sazonais, ela teve que se esconder do marido. Com auxílio de outras mulheres, ela aguardou o momento de chegada de uma “kombi” que fazia transporte até o terminal marítimo para levá-la com os filhos, sem que o marido soubesse.

Ela chegou a se estabelecer em Salvador, mas retornou à Ilha, onde acabou tendo que construir uma nova casa, pois havia vendido a sua com a possibilidade de residir permanentemente no continente. A nova casa, porém, precisou ser repartida em duas, devido a Raquel ter sofrido violência física do marido, prestado uma queixa contra ele e se separado. Apesar da separação, ele questionava a posse da residência na justiça, e ela viu-se obrigada a construir um muro no meio da casa, já que vivia com medo do marido, que dizia abertamente que iria matá-la. Ele acabará falecendo antes dela, e Raquel chegara a cuidar dele no hospital, mas deixara para família consanguínea os últimos momentos.

Na atualidade, Raquel é uma das pessoas que mais cuidam do babá egum do ex-marido falecido. Já dera o axó na casa de iniciação dele, assim como oferendas de animais, buquês e estava aguardando autorização dos sacerdotes para poder dar-lhe um novo carneiro em uma casa que ele recebeu roupa de um parente, já que ele teria vindo cobrar em uma festa pública.

Raquel é a senhora mais velha entre as mulheres que entrevistei, além de tempo de posto, ela possui também memórias sobre o culto de babá egum. É diretamente da linhagem de fundação do culto na Ilha, sendo neta de um fundador e possuidora de posto a muitos anos. Muita respeitada na comunidade é chamada para frequentar casas diversas, porém não ocupa a liderança de nenhuma casa ou atividade específica, mas é lembrada.

Atualmente, a relação mais emblemática de Raquel com os ancestrais que me foi relatada é com o babá egum do seu ex-marido. A história dolorida adquire novas nuances sob a luz dos cuidados que Raquel providencia para o ancestral, propiciando uma aliança inaudita com oferendas em mais de um terreiro para que o agora babá possa ter uma existência satisfatória no pós-morte, e assim compartilha-la com seus familiares, como filhos e netos e a extensa comunidade de terreiros.

4.8 DÉBORA

Ocasionalmente eu frequentava a casa de Débora acompanhando Beatriz, sua amiga. Desde nosso primeiro encontro Débora era indicada por outras interlocutoras como alguém que podia me ajudar, por ser uma pessoa pública que falava de candomblé e já ter participado de outras interlocuções de pesquisa. Ao longo do campo, nos encontramos informalmente várias vezes e mais detidamente em duas ocasiões nos meses de agosto e setembro de 2019.

Débora tem 51 anos de idade e é servidora pública de um município da Ilha de Itaparica. Já atuou como professora e mobilizadora social em projetos diversos. Teve participação na política local e em conselhos ligados à educação, cidades e infância. É mestra de capoeira e Mãe de Santo. Sua iniciação no candomblé ocorreu há 27 anos para o orixá “Logum Edé” na Ilha. Sua família nuclear, sua mãe, tias, irmãs, suas duas filhas e sobrinhas também são da religião. Ela possui um terreiro aberto que é mantido pela família, com um calendário de festas esporádico. Além dos seus orixás, ela também cultua seu Marujo. Débora participa, assim como Norma, da rede de mulheres ancestrais representando seu terreiro de candomblé, e frequenta eventualmente os terreiros de babá egum possuindo há 15 anos um posto no terreiro do Olokotum.

4.8.1 Os legados ancestrais e as fraturas do presente

Em setembro de 2019, eu e Débora conversamos mais longamente em sua casa. Nossa conversa se inicia pela tradição de sua família em contar histórias, herdada de seu bisavô, por sua avó materna e sua mãe. A memória familiar leva-lhe ter conhecimento de sua descendência e de ligação familiar com o candomblé: seu bisavô era descendente de africanos escravizados⁹² e seu tataravô também fora escravizado e cultuador de orixás. Segundo Débora, seus familiares conheceram o primeiro candomblé da região dedicado a xangô, realizado nas proximidades de uma localidade hoje denominada Baiacu. Atualmente, ela continuaria sua herança por meio da prática do candomblé. E a tradição familiar de cultuar nosso senhor da Vera Cruz⁹³, colocando um ramallete de flores e uma fita na porta de casa, como estava colocada na entrada de sua residência naquele dia, sincreticamente cultuando xangô e nosso senhor da Vera Cruz como faziam seus antepassados.

Para ela, teria sido em Baiacu onde se teria sido invocado, pela primeira vez Bakabaka, considerado o Olori Egum, primeiro ancestral cultuado no Brasil. Débora começou

⁹² Conferir nota 5 sobre escravidão na Ilha de Itaparica.

⁹³ Os festejos ao Nosso Senhor da Vera Cruz ocorrem atualmente, aos 14 de setembro.

a frequentar os terreiros de babá da Ilha ainda na adolescência com sua mãe, mas não chega a ser assídua e, somente na maturidade, passa a integrar um terreiro. Realiza obrigação de sete anos com uma respeitada mãe de santo, já falecida, muito lembrada por Débora e por outros⁹⁴, ligada a um terreiro de babá. Ademais, Débora foi uma amiga próxima de um sacerdote desse terreiro de babá egum, lembrado por ela por não entrar no barracão de orixá, fato considerado gesto de respeito, por manter a separação entre o candomblé e o culto de babá egum.

No passado, Débora frequentava, com assiduidade, o terreiro. Inclusive auxiliava em resoluções burocráticas da casa, como a elaboração de um estatuto para criar uma associação. Tal qual me contou, era a única mulher que participava de reuniões junto aos sacerdotes da casa para resolver questões de ordem administrativa. Junto a lideranças religiosas chegou a realizar dois seminários públicos no local, com a presença massiva de pessoas da comunidade.

Na época da conversa, Débora me falou que, há mais de um ano não comparecia no terreiro. Estava insatisfeita com comportamento de algumas pessoas da casa. Um episódio, em particular, é lembrado como determinante para a ruptura: em uma festa pública, levantara-se para orientar, aos presentes, sobre o comportamento no salão. Imediatamente, alguém lhe respondeu que o local “não precisava mais de ixã, porque tinha caneta”. Débora disse-me que dava tudo de si, principalmente na decoração e organização do salão para festas, entretanto, após o ocorrido, perdera a vontade de participar. Relatou-me que o único ancestral para quem ainda fazia ossé era de quem havia recebido seu posto. Assim, frequentará somente as festas desse babá egum ou as do ancestral divinizado que fora o sacerdote de quem era muito próxima em vida.

Parte de sua família materna integra a organização de uma outra casa de babá, mas ela também deixou de frequentar o local, devido a um desentendimento. Publicamente, um ancestral entregou-lhe um buquê de maneira enérgica, levando as flores ao seu rosto. Durante a entrega, ela cochilava no barracão, devido ao cansaço de estar, há vários dias participando, do axexê de sua mãe de santo, e levará um grande susto com o gesto. O caso leva Débora a romper com o sacerdote da casa e não mais frequentar o local, ainda que outras mulheres de sua família fossem donas do terreiro.

A narrativa apresentada por Débora trata da relação pessoal com os ancestrais por uma via diferente das anteriores. O foco da edição foi o delineamento de seu vínculo aos terreiros

⁹⁴ No terreiro de babá egum onde a mãe de santo era liderança, sua memória está presente nas conversas entre as mulheres. Por determinação dos ancestrais, durante as atividades festivas no barracão ninguém podia ocupar e nem permanecer próximo ao local onde era costume dela ficar no salão.

de egum como diferente da constituição de sua ancestralidade no candomblé. Enfatiza as rupturas com casas e integrantes, bem como as transformações nas maneiras de cuidado.

Débora reconhece em sua história um legado afro-brasileiro vindo de sua descendência de escravizados que cultuavam orixás e conheceram os primeiros passos do culto aos eguns da Ilha de Itaparica. A continuidade de sua família na religião dos orixás é notória, porém não diretamente por esse caminho seu vínculo se tece com o culto aos ancestrais. Passa a conviver nas casas mais proximamente com a realização de suas obrigações por uma mãe de santo próxima a terreiro de ancestral e devido à amizade com um sacerdote.

A ruptura com o local onde receberá posto ocorre pelo acirramento de tensões nas relações cotidianas. Um comentário sobre a forma como transita no terreiro, colocando em xeque sua atuação junto a burocracia da casa e aos sacerdotes é citado como ponto de cisão, mesmo que continue a frequentar esporadicamente. Já no terreiro de babá onde sua família nuclear mantém o comando, a ruptura conta com a atuação de um ancestral em um comportamento considerado inadequado. No entanto, a ruptura não é com o ancestral, mas com terreiro e com o sacerdote que comanda a casa. As narrativas enfatizam as rupturas, todavia existem ainda relações de cuidados a serem considerados, como a preocupação em realizar ossés e participar em festas públicas específicas.

4.9 GABRIELA

Gabriela é uma jovem de Salvador que frequenta o terreiro do Iliquiobe há alguns anos juntamente com sua mãe. Conheci ambas durante minhas visitas ao terreiro. Tive a oportunidade de conversar com Gabriela em duas ocasiões, uma em maio e outra em junho. Foram diálogos informais com a presença de outras pessoas. Algumas informações aqui apresentadas foram contributos de conversas com a mãe de Gabriela.

Gabriela foi iniciada para a Oxum após “bolar” no terreiro de sua mãe biológica, que é ialorixá. Assim, a iniciação de Gabriela no candomblé foi realizada por uma mãe de santo amiga da família. Ela também incorpora com outros orixás e com erê. Em Salvador faz curso de graduação em enfermagem, e revende tecidos africanos para confecção de roupas de candomblé.

4.9.1 Revelação e tessituras

A frequência de Gabriela no terreiro Iliquiobe se relaciona com seu posto na casa, assim como sua mãe. Elas vão de Salvador para o terreiro, permanecendo, durante vários dias durante obrigações e festas. Participam da organização do terreiro, trabalhando na cozinha e no barracão. Gabriela possui desentendimento com algumas mulheres da casa e, em uma situação que acompanhei, a tensão emerge mais abertamente. Na ocasião, algumas mulheres organizam a costura de saias padronizadas para uma festa e Gabriela teria sido excluída. Em sua defesa, uma mulher argumenta que, independente de desavença, ela era filha da casa e teria direito à vestimenta.

A história de como Gabriela passa a frequentar esse terreiro se relaciona com sua iniciação no candomblé. Há 26 anos, incorporava seu “Oxumarê” como principal orixá. Como disse, sua mãe, “ele reinava sozinho”. Mas, sua vida não estava tendo bons caminhos, tinha problemas de saúde e sua iniciação sempre era adiada. Em Salvador, frequentava um terreiro de babá, mas sem nunca se aproximou da casa em questão. Em uma ocasião, foi acompanhar a mãe levadas por um amigo no Iliquiobe e a visita modificou sua história no candomblé. Um babá egum, chamou-a para frente e a pediu-lhe para dançar. Para surpresa de sua mãe, passou a invocar oxum em seu corpo. A situação fora tão inesperada que a genitora tentou intervir, sendo repreendida pelo ancestral que lhe fala que “sabia o que estava fazendo” e persiste a invocação, até que Gabriela incorporasse sua Oxum pela primeira vez.

Dessa maneira emblemática se inicia a tessitura de relações dentro das vidas de Gabriela e sua mãe com o terreiro e com os babá eguns. Atualmente, a mãe possui um “ibó” em seu terreiro e cultua babá egum também em Salvador, com rituais privados. O local é cuidado por sacerdotes do Iliquiobe, que vão até o terreiro realizar oferendas e ossés. Lá já “saiu” um babá egum e uma mandua que ganharam roupa. Mas ainda não construíram um barracão próprio, somente estruturas de palha, ocasionando reclamação do babá egum, que teria dito que gosta de “chão”, em referência à construção de alvenaria de um barracão, próprio para ancestrais⁹⁵.

O “combinado” de Gabriela e sua mãe é receber a família do Iliquiobe em sua casa para realização das obrigações em seu ibó, assim como participarem das atividades no terreiro cultuando os ancestrais, sendo filhas da casa. Ali realizam oferendas e ossés aos babás constantemente e Gabriela também faz a uma mandua, cuja mulher conheceu em vida. Essa

⁹⁵ Em campo, ouvi de interlocutoras que os barracões de orixá não eram ocupados por babás. Para os ancestrais, faz-se necessária uma construção específica. O contrário não se aplica, uma vez que orixás têm celebração de festas em salões de culto aos babás. Não é incomum o surgimento de casas de babá ocorrer com a ajuda de mães de santo que, detendo barracões de candomblé e tendo parentes ojés, acabam por cultuar também babá egum e por construírem barracões próprios aos ancestrais.

entidade é referida como sendo diferente das demais — como assinalado por uma interlocutora “mandua não respeita ninguém”. Esta é de oxum e carrega consigo um “abebê”, possuindo “tiras” em sua roupa, a mãe de Gabriela relatou que: “ninguém diz que ela é uma mandua”.

A história de Gabriela pode ser analisada a partir da chave revelação que acaba por fomentar seu enredo com o culto aos ancestrais e entidades ali atuantes, levando não só a sua filiação à casa, por intermédio de um posto, mas também de sua mãe. Essa revelação ocorre como um recado transmitido por um ancestral passando aqui não somente pela palavra, mas pelo corpo de Gabriela, onde um babá egum convida outra presença ao terreiro que ainda não havia se revelado.

Trata-se do desvelar de um enredo de novos caminhos religiosos para Gabriela, levando-a a ser feita para Oxum e Oxumarê não mais figurar como orixá de cabeça. A partir destes enredos, fica perceptível a abertura de possibilidade para alianças com os ancestrais e com o terreiro. Os desdobramentos ocorridos colocam a revelação como evento emergente na relação dela não apenas com o ancestral, mas com toda a gama de seres do culto e com o terreiro. A ausência de parentesco prévio com a família consanguínea da casa não impede o desenrolar das relações, que passam a envolver a aliança entre o terreiro de candomblé de sua mãe e delas pela instituição de postos no terreiro de babá.

4.10 DESFIAMENTOS

Este capítulo trata de narrativas rememoradas e vivenciadas junto às interlocutoras da pesquisa. Foi elaborada a partir de fragmentos narrativos, relatos e conversas provocadas por situações variadas das quais participei. O objetivo foi explorar vivências pessoais das interlocutoras destacando às vicissitudes individuais, considerando as experiências das mulheres no culto.

Além de as narrativas exporem elementos da trajetória pessoal das interlocutoras no culto de babá egum, também exploram a vinculação religiosa, com atenção aos processos iniciáticos no candomblé e a relação com entidades atuantes nas religiões afro-brasileiras. A história familiar das praticantes, enfocando a gênese de suas participações nos terreiros e os vínculos com ancestrais. Do conteúdo das narrativas, propus um quadro de análise que elege temas em comum a alguns relatos: revelações, alianças, saúde e rupturas. Por entre esse

exercício comparativo e exploratório brotam detalhes dos encontros, relações e atuação dos espíritos e das mulheres. Exploro, assim, a partir das trajetórias de vida e familiar, percursos religiosos no culto e aspectos como habilidades, responsabilidades, abnegações, mudanças e conflitos.

Durante o curso da pesquisa, optei por trabalhar com narrativas que emergiam no campo e continham relatos de encontros e imbricamentos com os espíritos. Essa orientação foi consolidada após finalizar o trabalho de campo, defrontando-me com a natureza do tipo de registro que detinha. Por um lado, confrontava-me com as limitações da pesquisa, cujo material mostrou-se incapaz de permitir análises aprofundadas sobre a trajetória de vida de todas as interlocutoras. Em paralelo, novos elementos para compreender como a relacionalidade de mulheres e ancestrais se apresenta. Partindo de uma imersão nos dados, produzi as narrativas aqui expostas, tendo em vista as reflexões de Cardoso (2007), Blanes e Espírito Santo (2014) e Rabelo (2014). Nos referidos trabalhos, os respectivos autores debatem o uso das narrativas como ferramentas analíticas, bem como registro de experiências, de reflexões que conclamam o próprio ato de narrar. Cujos indícios, efeitos e presenças em questão apontam para possibilidades de explorar a figuração dos espíritos e suas relações com os humanos.

As narrativas permitem analisar a atuação de espíritos além dos espaços dos terreiros, seguir outros ambientes de experiências onde as relações podem surgir ou continuar a serem fomentadas. Apreciá-las auxilia a visualizar entrelaçamentos afora do espaço ritual que perpassam o cotidiano e as reverberações das atuações, além de explorar concepções acerca da extensão do fluxo das relações, tal como Cardoso (2007) argumenta relativo às macumbas cariocas, um mundo saturado por espíritos no qual as vivências se desenrolam, estando os espíritos presentes nas narrativas, memórias, sonhos, nos caminhos, residências, chamados no cantar de cantigas e etc.

Esta observação possibilita refletir sobre a natureza das histórias à luz do conceito de enredo, de modo a pensar relações entre pessoas e espíritos e as atuações de ambos (AHLERT; LIMA, 2019; FLAKSMAN, 2014, 2018; RABELO, 2014). Como argumentei na introdução e no primeiro capítulo, é possível analisar as narrativas acima expostas desenrolando-se em relação à trajetória de vida das interlocutoras. Os enredamentos podem impactar de maneira crucial as trajetórias, inclusive com caminhos a serem seguidos dentro do culto aos ancestrais, com maior aproximação e filiação. Portanto, pode-se considerar existir nas narrativas fragmentos e diálogos com enredos que falam sobre a atuação do culto, dos terreiros e dos seres diversos.

As interlocutoras não utilizam o termo ‘enredo’ para descrever a proximidade com o culto ou com os espíritos, como já debatido. Todavia, esse é um conceito potencialmente capaz de sintetizar a qualidade das associações entre mulheres e espíritos que emerge nas narrativas aqui expostas. Enredo traz à tona, conforme Flaksman (2018), uma ênfase na pluralidade de relações vivenciadas por adeptos do candomblé que se conformam e se espraiam na pessoa. Ao extrapolar para o contexto do culto de babá egum, acredito que as narrativas aqui tratadas compartilham dessas características. As relações entre mulheres e espíritos impõem conteúdo e forma a uma pluralidade de histórias, ao passo que compõem ambos os seres. Como Flaksman (2016) atenta, a condição da pessoa, em referência à constituição de enredos, pode se estender não apenas pelo que alguns chamam de “carrego de santo” (p. 15): seu enredo de constituição, orixás e entidade assentados e cuidados individualmente. Considero razoável defender que cada uma das interlocutoras é atravessada por histórias em uma sinergia ímpar: enredos com conjuntos de orixás e entidades pessoais, heranças e diálogos, atualizações e relacionalidades que eclodem do movimento de cuidar e ser sensível, reciprocamente. Nas narrativas, realço os encontros de mulheres com ancestrais, mas se faz imperativo ressaltar que são enredos dentre outros que as constituem, já que todas são filhas de santo e algumas cultuam com afinco entidades outras, além daquelas presentes no panteão da religião ancestral.

É possível afirmar que os espíritos, sejam eles os babá eguns, aparakás, mandu ou manduas, se enredam em relações com as mulheres. Esses enredamentos podem não envolver somente a si, mas outros humanos, incluindo situação de gravidez, iniciação de membros da família e cuidados pós-morte com a transformação ancestral. São também caracterizados pela dinamicidade e alimentados pelos cuidados recíprocos, estando, as relações, sujeitas a embaraços, ranhuras e descaminhos.

Os argumentos trazidos em torno da ideia de relação e relacionalidade apontam para a realidade vivida na religião não diminuta em relativa a outros temas, e passa pelo teor do conceito, associado às teorias de parentesco contemporâneas. Esse último sentido possibilita pensar associações entre os seres no sentido amplo, abrangendo consanguinidade, reprodução, religião e enredos. Ao retomar as histórias acima expostas, as relações aparecem em toda sua dinamicidade, em inícios inesperado, e com o fomento por meio de oferendas, cuidados e participação. Os enredamentos entre mulheres e ancestrais, potencialmente, podem desenvolver um vínculo mais formal, como os postos. Para algumas delas tal filiação engloba a continuidade em uma linhagem alicerçada pela ideia de consanguinidade com parentes já falecidos; para outras as histórias/enredos se revelam na trama da participação, como é o caso

mais explícito de Gabriela e Débora. Cabe ressaltar que, apesar desse capítulo relacionar os enredos com histórias individuais, têm facetas coletivas, no sentido de alguns enredos pertencerem a uma família, como a ‘Iansã de vovô’. Em comum, todas as narrativas comungam o envolvimento direto das interlocutoras, em algum momento de sua trajetória, com determinados espíritos e com terreiros.

A interferência dos seres nas histórias é uma questão que emerge nas narrativas e, para analisá-la, é útil recapitular a questão da agência. Tanto a agência dos entes espirituais quanto das mulheres, devido às especificidades do culto, pode, em alguma medida, ser questionada por motivos diferentes. Os espíritos por podem ter agências entendidas como projeção dos humanos, como colocado por Rabelo e Souza (2017). Porém, como argumentado pelas autoras e também por Blanes e Espírito Santo (2014), desconsiderar as concepções nativas a esse respeito é obliterar, aos interlocutores, possibilidades de vida e concepções de mundo. Por meio dos indícios e efeitos, aqui explorados nas narrativas, é possível aproximar-se de como a agência é concebida e os sinais de atuação, seguindo recomendações dos autores. Os próprios enredos, como bem argumenta Rabelo (2014), não passam longe da agência dos seres. A agência circula e depende da relação entre praticantes e entidades do candomblé (RABELO; SOUZA, 2017). Sobre as mudanças nos processos de feitura, Rabelo (2014) defende, enfaticamente, atentar para a agência dos orixás, que é relevante no desenrolar da iniciação: “O desvio de percurso esperado também ressalta a agência dos próprios orixás na definição do processo: enquanto agentes, eles podem sempre surpreender, não corresponder ao que se espera deles e mesmo negar-se a colaborar” (p. 87).

Há um ponto controverso quando se comparam questões privilegiadas nesta pesquisa, os debates teóricos propostos e as ênfases da bibliografia especializada acerca da atuação das mulheres, que diz respeito às possibilidades de agir delas e dos espíritos. Ao confrontar alguns estudos sobre o culto e suas abordagens em relação às mulheres, nem sempre parece positiva a capacidade delas de agir. Conceição (2017), é emblemática a esse respeito: “Esses homens [sacerdotes] detêm todo controle, tanto das mulheres como dos eguns que se fazem presentes entre os vivos” (p. 226).

Como venho argumentando, adoto outra perspectiva de análise. As mulheres, por certo, detêm agência individual, dentro do culto, considerando o paradigma ação versus resistência e as considerações críticas de Rabelo e Souza (2017) sobre as relações entre ‘estrutura’ e ‘indivíduo’ ou de Mahmood (2006) acerca da dualidade pressuposta por princípios liberais. Ao refletir sobre a agência das mulheres na religião ancestral, especificamente, penso serem preponderantes tanto em vista da gama de atividades nas quais

atuam no terreiro quanto das narrativas pessoais ora trazidas neste capítulo. Enquanto grupo particular no culto, as mulheres são agentes dentro de suas possibilidades de articulação que, como já colocado, são diferentes das dos homens e sacerdotes.

Mas, e os espíritos do culto, agem? Ou, como Edna coloca, “Babá faz o que ojé manda”. Levar essa frase em questão pela sua literalidade permite corroborar o controle extremo dos ojés sobre todos outros seres, como argumenta Conceição (2017). Contudo, tendo ouvido essa expressão em outros momentos e analisando a colocação da interlocutora diante do episódio completo, acredito que o contexto das afirmações e toda a vivência feminina no culto precisam ser levadas em conta para pensar a questão da agência na religião ancestral.

À primeira vista, a assertiva parece questionar as ações dos espíritos, exprimindo que, numa relação entre humanos e babá eguns, existe a intervenção de sacerdotes em ambientes além do barracão, e longe dos olhos de todos⁹⁶. Todavia, essa ideia, no contexto desta pesquisa, esteve sempre atrelada a comportamentos dos babás que as mulheres consideravam incongruentes. Ao expor esse raciocínio as praticantes do culto de egum apontam para a existência de sinais de comportamento que indicam a autenticidade ou não de uma ação e marcam que elas estão atentas e são capazes de ajuizar a esse respeito. Conforme Edna, ancorava sua suposição em indícios do comportamento do ancestral que indicavam influência na reconciliação pela ação dos sacerdotes — como possibilidade do ancestral ter recebido algum tipo de instrução a respeito da situação em espaços privados —, argumentou que “babá não falava assim”, em referência ao modo como o ancestral se expressou no barracão. Creio trata-se de mais das habilidades finamente desenvolvidas no cotidiano do culto, em especial pelas mulheres, por meio da observação contínua de pequenos sinais, diálogos entre si e com outros sobre o assunto e detalhes do comportamento das entidades na religião. As mulheres, dessa maneira, mostram-se particularmente atentas ao não visto, ao ocultado, ao não evidente. Se essas dimensões não são facilmente acessíveis a elas, podem ser aferidas indicialmente, pela leitura e interpretação de sinais.

Tal habilidade torna-as capazes, muitas vezes, de julgar se a performance do ancestral é original ou não. Caso também de Débora quem, após uma situação pessoal, considera o gesto enérgico do ancestral uma retaliação que poderia ter a ‘mão’ do

⁹⁶ Há no candomblé situações que trazem o debate à tona como a “suspensão” de alguns ogãs e ekedis que são chamados “ogã de sopro”/ ‘ekedi de sopro’ por se especular ou se saber que a indicação da suspensão e ligação com o orixá conta com intervenção humana inesperada, ou seja, que uma pessoa, com poderes para tal, instruiu a entidade a esse respeito. Trata-se, por óbvio, de uma questão complexa e marcada por segredo e fofocas, mas que, comparativamente é interessante ter em perspectiva em relação a situação aqui debatida (cf. BRAGA, 2009, p. 96; p. 110).

sacerdote da casa com quem rompeu relações, passando a não mais frequentar o terreiro de sua família consanguínea. Há uma diversidade de situações aqui relatadas que remetem ao que Edna chama de ‘magia’, ou seja, o compartilhamento de um encontro autêntico expressado pela sinceridade durante o *ossé* e pelo o atendimento de um pedido ante ao *babá egum*. Ou mesmo a história de Maria, em que o ancestral deixa de receber sua oferenda para ajudá-la no parto. Os encontros e atuações apontam para a possibilidade variadas de agir de ambos, mulheres e espíritos. Dessa maneira, argumento que tanto a etnografia nos terreiros quanto as narrativas aqui reconstituídas apontam para uma série de possibilidades de relações e interferências mútuas às ‘Iás’ e aos ‘Babás’.

As tensões advindas da interdição aos segredos vividas por todo o grupo e, especialmente, pelas praticantes têm reflexos em suas histórias pessoais. Um caso histórico é registrado por Sant’anna Sobrinho (2015), quando trata da doação de um terreno novo para o Terreiro do Aboulá. Mãe Senhora, quem fizera a doação, foi vista como invadindo os limites femininos por algumas pessoas. Porém, a *ialorixá* imprime outro tom para a situação e trata de endereçar sua doação ao ‘rei’ da casa Babá Aboulá, dirimindo os impasses diante de quem via o desejo de mudança da localização do terreiro como uma afronta. Débora também experimentou as consequências de explorar os limites as mulheres no culto com sua intensa participação na burocracia de uma casa. Foi confrontada por opiniões de pessoas que consideravam-na ameaça e contribuíram para seu afastamento da casa.

Há um ponto levantado no capítulo teórico que gostaria de retomar a luz do material etnográfico. Braga (1992) afirma que uma das maneiras das mulheres gozarem de prestígio é serem “mulher de *ojé*” (p. 81), usufruindo de fragmentos do poder dos sacerdotes. Diante dos dados desta pesquisa e até dos registros históricos presentes na literatura acerca da presença feminina no culto (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015), acredito que é possível olhar para a questão do prestígio feminino de outras maneiras. Meu argumento é que as mulheres possuem prestígio sem, necessariamente, depender de relações matrimoniais com sacerdotes. Um dos pontos iniciais é o fato da organização do culto e dos terreiros dotar-lhes um lugar próprio enquanto *obirins* e filhas da casa. Possibilitando uma série de experiências particulares, com terreiros e espíritos.

Edna é mulher de *ojé*, mas sua notoriedade pode ser avistada pelos convites que recebe para cantar, sendo amplamente requisitada para puxar cantigas pelos ancestrais. Ao invés de prestígio, na época em que era mulher de *ojé*, Beatriz teria sido prejudicada em relação ao culto exatamente por essa condição. E hoje, estando há muitos anos separada, goza de prestígio por deter conhecimentos inerentes a cozinha ritual. Mesmo a representação pública

dos terreiros é, em alguma medida, exercida por mulheres, quando articulam a organização e convidam visitas para suas casas. O caso de Norma é exemplar neste sentido, pois representa em uma rede de mulheres no seu terreiro⁹⁷. Raquel goza de prestígio entre as mais velhas que vivenciam o culto há mais de meio século sendo e como outras nessa categoria são lembradas, convidadas e conduzidas aos terreiros⁹⁸. Paloma, por sua vez, articula eventos no culto contribui que imensamente para a manutenção de seu terreiro. Jamile, por muitos anos, ocupa a linha de frente da organização do terreiro de onde é filiada mesmo nunca tendo sido casada com sacerdotes. Maria é casada com um ojé, mas sua articulação na casa de filiação independeu por muitos anos de afinidade e foi pautada pela congregação familiar no terreiro. Gabriela e sua mãe provêm de outra cidade, mas têm espaços de atuação no Iliquiobe, inclusive Gabriela é reconhecida e defendida como filha da casa.

O prestígio de nenhuma das interlocutoras parece ecoar unicamente de relações de casamento. Dito isso, não acho que o argumento de Braga (1992) seja por completo inadequado. Porém, ao observar as trajetórias das mulheres, é possível apontar a independência delas em relação aos homens. É importante, entretanto, salientar que muitas vezes o contato com sacerdotes é essencial em um esforço que se aproxima dos argumentos em favor da complementariedade e divisão de tarefas e advém, de muitas formas, de relação com irmãos, filhos, sobrinhos, netos e amigos, compadres, padrinhos são parentes com quem se pode contar dentro do culto. Além de ser relevante o pertencimento a uma comunidade de terreiro e a religião.

O mérito destas relações é percebido nas entregas de ossé ou oferendas. Quando se privilegia os homens de confiança na entrega dos ossé, por vezes, falando-lhes ao pé de ouvido a importância daquela oferenda.

No tangente aos vínculos, são parte das experiências femininas e atravessam-lhes a trajetória individual relativa à família, aos terreiros e aos espíritos. Na narrativa de Beatriz, por exemplo, emerge o pertencimento a uma família não-central a formação nuclear dos terreiros. Não faz oferendas para seu avô que foi ojé, quem, na atualidade, não a reconhece. Mas, faz oferendas para seu irmão quem é espírito no culto. Todavia este não é o único a receber seus cuidados mais diretos. Outros vínculos foram se constituindo, além da consanguinidade, por seu posto e por cuidados recebidos em momento crucial.

⁹⁷ Existem mulheres que constituem essa rede associada à religião de culto aos ancestrais. Em um evento, na Universidade Federal da Bahia, em ocasião do lançamento de um livro sobre o terreiro do Ilê Omo Agboulá, uma liderança do grupo, constituiu uma mesa junto a um sacerdote e demais acadêmicos.

⁹⁸ Ter deslocamento garantido ou custeado para estar presente em uma atividade é algo considerado prestigioso entre as mulheres com quem dialoguei.

Para Edna, o processo de vinculação corre em paralelo à consanguinidade, já que é aparentada com o culto, mas seu vínculo se tece por meio da participação e atuação dos espíritos em sua vida. Se vincula com um babá pela magia, ancestral desconhecido pertencente a um terreiro de outra cidade que lhe aparece em sonhos. Acaba por se vincular ao terreiro do Omonilê, onde seu marido é ojú após participar da fundação da casa e da iniciação do esposo. Os filhos têm parentesco com culto pelo lado materno e paterno e convivem com o babá do avô paterno com situações consideradas de intromissão do espírito na educação das crianças. Além, de conviverem com todos outros seres do culto que cuidaram das crianças desde a barriga.

Paloma pertence diretamente ao núcleo familiar de fundação do Obaladê e participa ativamente da herança, porém se relaciona, para além disso, com ancestrais de outros locais e é ativa em diferentes espaços. Já sua mãe, Norma, se vincula pelo parentesco de sangue, fato que legou-lhe a responsabilidade do posto, afetando a maneira como participa da casa onde seu status se modificou paulatinamente. Neste caso específico, é o marido quem acaba se vinculado ao terreiro após o relacionamento.

Várias gerações familiares de importância no culto formam a genealogia de Jamile Nobre. Assim, o modo como se instaura sua aproximação é pelo legado da família, que através dos tempos está alcançando seus filhos e sobrinhos. Para Maria, o parentesco consanguíneo conta pela sua aproximação e ida ao terreiro com a mãe, mas foi o ‘trabalho’, durante anos, que legou-lhe o posto e, apenas posteriormente, o casamento permite que resida próxima ao terreiro, fator que intensifica ainda mais seu contato com a religião.

Raquel tem sua vivência iniciada pela consanguinidade com participação, desde a infância nas casas, bem como o recebimento de um posto na adolescência. É neta de um fundador e, ainda que não seja protagonista, é muito atuante, participa do início ao fim de festas mesmo com limitações da idade e problemas de saúde.

Débora se vincula pelo parentesco religioso a uma mãe de santo que era liderança em uma casa de babá egum. Tal fato contribui para a aproximação com terreiro onde passa a ter um posto. Apesar de sua família se reconhecer com dispondo de legado ancestral advindo do bisavô, seu ingresso no culto aos babá eguns acaba ocorrendo pela via do parentesco religioso e da afinidade materializada após o casamento de sua irmã com um ojú, gerando a construção de um novo terreiro de babá; A aproximação é fortalecida ainda pelo casamento de suas filhas com sacerdotes. Gabriela tem trajetória também apartada da consanguinidade. É do candomblé, todavia sua história com ancestrais ocorre pela aliança que se instaura com a intervenção de um babá em sua trajetória religiosa e torna-se filha da casa. Gabriela passa a

ter uma história com o culto de babá egum e, em conjunto com sua mãe, participa assiduamente das atividades do terreiro. Inclusive, receberam e confirmaram os respectivos seus postos e, no terreiro de candomblé da família mantêm cuidados com espíritos do culto aos eguns.

Para algumas, a consanguinidade parece ‘natural’ na instalação de vínculos com a religião ancestral pela experiência do convívio precoce. No entanto, mesmo no sangue, não é tida como inevitável suas presenças no culto. A forma de se vincular adquire nuances em cada uma das trajetórias, hora sendo acionado como primordial com proeminência da pessoa no terreiro de onde sua linhagem advém, é o caso de Norma e de maneira mais difusa em Paloma. Maria, Jamile e Raquel a pertença a linhagens do culto conflui para a vivência religiosa ainda que o fator de liderança não apareça.

Em relação a casa onde se filiam, em Maria é o trabalho durante sete anos o fator lembrado pela interlocutora como primordial. Edna e Beatriz, por sua vez, pertencem a linhagens de um terreiro, mas se vinculam a outros além do pertencimento sanguíneo⁹⁹. Em alguma medida, a forma de participar de todas as praticantes é impactada pela aliança com os ancestrais. Em alguns casos, o fator aparece como elemento crucial para o enredamento no culto, em outras, é mais um elemento das trajetórias. As sete histórias nas quais as interlocutoras têm parentes dentre os espíritos do culto mostram que a continuidade do vínculo pode não depender de relações diretas e que podem emergir alianças com outros espíritos do culto.

Os vínculos se formam e se transformam. Com a ausência de iniciação formal para as mulheres para que seus vínculos de herança e descendência se atualizem. Em babá, a participação se mostra imprescindível no fomento de relações para que se continue a herança relativa ao pertencimento a uma determinada linhagem. Ao tomar de empréstimo o vocabulário acionado por Goldman (2009; 2012), é possível argumentar que ser presente e participe é uma maneira de atualizar vínculos com os ancestrais. A instauração do vínculo vem devido à participação seja para aquelas que assumem uma herança, seja para quem o enredo está nascendo na sua geração e pode ser formalizado com o posto. A continuidade e alimentação dos vínculos é o que atravessa e atualiza histórias e leva, no presente, as interlocutoras a se relacionarem com os ancestrais nos circuitos cuidadores que envolvem os terreiros, as pessoas e os espíritos.

⁹⁹ Ressalto haver uma noção do culto como uno e de que os terreiros são vinculando por uma raiz — “[...] novos terreiros são continuidade de linhagens do axé, levados por membros de antigos terreiros da Ilha de Itaparica [...]” (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 158). Mas, por outro lado as casas aparentam manter desenvolvimentos próprios.

Como destacado anteriormente, estudos da área apontam o caráter dos vínculos no culto como ancorados na descendência consanguínea (BRAGA, 1992; SOBRINHO, 2015). Tratam-se de análises qualificadas que se voltam para importante característica do culto aos babá eguns. Todavia, ao elencar as trajetórias das interlocutoras tratadas no capítulo, é possível adicionar novos elementos ao debate. As nuances do parentesco consanguíneo são elemento relevante, mas não o único modo existente para se instaurar ou manter o vínculo com a religião. Além disso, há de se considerar o parentesco de sangue como categoria não natural, que necessita estar ancorada nos arranjos nativos. A isso se soma o parentesco religioso, os casamentos e as vivências com os terreiros e espíritos que aparecem como importantes forças que podem confluír para os vínculos.

Se para Sant’anna Sobrinho (2015) “A relação consaguínea com um antepassado é condição *sine qua non* para um descendente considerá-lo ancestral” (p.63)¹⁰⁰, neste estudo sustento que o sangue é mais um elemento da filiação das pessoas aos ancestrais. Posto que, ao analisar as narrativas sobre encontros e atuações envolvendo espíritos pondero que são uma chave relevante para possibilidades de relações, que não advêm de um vínculo preexistente e sim, eclodem de acontecimentos presentes e pode fomentar relações, o que amplia o argmento de Sant’anna Sobrinho (2015).

Em alguns casos a memória está ‘viva’ no sentido que se sabe quem foi o babá egum e de quem é parente. Em outros, como vários dos aqui apresentados, essa não parece uma informação importante, uma vez que, mesmo o espírito não sendo de um parente, pode ser cultuado. Nestes termos, considero que as relações são capazes de se estabelecer para além do parentesco consanguíneo. A qualidade do parentesco concebida por Braga (1992) como “mágico e simbólico” (p. 44) se mostra interessante à medida em que aponta para uma noção mais difusa de constituição do vínculo e ainda possibilita conceber a categoria ancestralidade ultrapassando o entendimento dela como informada por consanguinidade e linhagem apenas.

Não é possível descartar que alguns núcleos familiares mantêm uma espécie de ‘posse’ do ancestral, no sentido de que o contato com o espírito, por meio de ossés, pode ser restrito

100 Igor Kopytoff (2012) elabora uma teoria sobre a “adoração” aos ancestrais em África. O autor argumenta não se tratar de um culto e sim de uma “adoração” aos mais velhos: tanto mortos quanto vivos que gozem do “respeito” e poder da senioridade nos grupos. Não se trata, em suma, de um culto a morte: “[...] linhagens africanas são comunidades que incluem tanto os vivos quanto os mortos”; “a ‘ancestralidade’ africana não é mais do que um aspecto do fenômeno mais amplo da ‘senioridade’”. (KOPYTOFF, 2012, p. 242; 246, grifos do autor). O argumento de Kopytoff (2012) aponta para a convivência entre vivos e mortos de maneira fluida e concomitante, e é deveras interessante para pensar a interdependência entre humanos e espíritos, porém, comparativamente ao culto de babá egum, creio que há outros elementos a serem considerados, posto que a noção de linhagem para as mulheres não parece ser tão forte e há uma profusão de espíritos cultuados, além daqueles considerados como pertencendo à linhagem do grupo.

ao controle de um sacerdote ou da família. E o contato de outros com essas divindades pode depender de relações com essas famílias. Em conversa com interlocutora não integrante da religião, foi-me relada uma experiência nesse sentido, querendo realizar um ossé a um ancestral de um terreiro com o qual havia se identificado, procurou o sacerdote da casa e parente do babá egum, que lhe cobrou uma quantia financeira para a realização da oferenda¹⁰¹. Apesar de esse ser um ponto importante, por ser uma percepção recorrente de pessoas não pertencentes ao culto, não o explorei por não ter surgido com uma questão para as interlocutoras. Considero relevante uma reflexão a esse respeito, o fato de que esse controle nem sempre é ilimitado, podendo haver circunstâncias em que, mesmo o babá egum não sendo parente, se pode interagir largamente com ele, como os casos citados no capítulo, onde não há indicação de limitações para interações com espíritos.

O surgimento e caminhos dos vínculos aparecem por intermédio de narrativas que também apresentam elementos das vivências das interlocutoras relativo ao culto de babá egum. Dentre as tipologias usadas para o exercício comparativo das narrativas estão relatos sobre revelação, aliança, saúde e ruptura. São categorias que permitem comparar as narrativas e as particularidades de cada história. As narrativas de revelação remetem a momentos nos quais a atuação de um acentral revela algo relevante na trajetória das interlocutoras. Aparecem associadas a casos de saúde e aqui ligadas à necessidade de cuidados com seus orixás, interferindo nas trajetórias religiosas e, sendo os babá egum agentes nos enredos das interlocutoras.

No sentido proposto por Rabelo (2014) sobre a dinamicidade do enredo, a autora defende não se trata de uma história passiva, mas aberta a atuação de diferentes agentes envolvidos. Aqui seria possível pontuar os ancestrais como agentes do enredo não somente como protagonistas, ou seja, quando atuam diretamente para a filiação de uma mulher como filha; mas também, no tocante à atuação dos babá eguns em participar como decodificadores dos enredos das mulheres relativos a caminhos religiosos no candomblé. Cabe a ressalva que tal função, como salientado por Rabelo (2014) em análise das feitura e obrigações, é parte do trabalho daqueles que cuidam das pessoas no candomblé, particularmente dos pais e mães de santo e seus auxiliares. Flaksman (2018), por sua vez, aponta para o caráter de concatenação entre o candomblé e o culto de babá egum em casos de iniciadas que têm enredo com a morte:

¹⁰¹ A cobrança por ‘serviços espirituais’ normalmente aparece como uma percepção dos ‘de fora’ relativo em relação ao culto de egum. Desde Braga (1992), há já se tem registros sobre o tema e o autor dedica um capítulo de seu trabalho a pensar a questão da “Organização sócio-econômica do culto de Babá Egum” (p. 49).

O caso de Yohanna era grave, me explicaram. Ela certa vez me contou que sua **feitura** foi complicada e demandou um vasto conhecimento por parte da mãe de santo; além disso, para completá-la, precisou circular por vários terreiros, entre eles um terreiro de **egum** (p. 139, grifos da autora)

As narrativas das interlocutoras tratadas neste capítulo não abordam o mesmo tipo de cuidado recebido em um terreiro de egum analisadas por Flaksman (2018) referente à feitura. Todavia, não deixa de compartilhar característica de o culto de babá egum possuir um vetor no cuidado capaz de interferir em questões primordiais do enredo das interlocutoras, particularmente, com as revelações. Em alguns momentos, forjando relações tríplexes entre mulheres, espíritos ancestrais e orixás¹⁰².

Partos, filhos e doenças são tematizados nas revelações proferidas pelos ancestrais que interferem na condição de saúde delas e também dos filhos. Entre as narrativas, um tema recorrente é a atuação na gravidez, uma experiência que acompanha o corpo das mulheres¹⁰³, a exemplo de, Edna quem, além de revelação sobre a gravidez, recebe intenso cuidado de seus três filhos com um evento de ajuda no parto e nos primeiros anos de vida da criança. Paloma, recebe cuidados por seu problema de saúde: os ancestrais ofertam-lhe ebós, bênçãos, cantigas, o que também se estende para o filho no ventre. Para também Jamile Nobre, por meio de artefatos de proteção como umbigueira com breve em torno da barriga e oferendas aos ancestrais para bom andamento da gestação. Nesses entrelaçamentos, antes do nascimento, os respectivos filhos são convidados a participar nas relações.

Na pesquisa de Rabelo (2014), há uma constatação do recebimento de “tratamento no candomblé” (p. 55) relativos a saúde de todos os interlocutores em algum momento de suas trajetórias. Pela amplitude do tema religião e saúde como um campo de estudo, é comum que esse tipo de cuidado integre experiências das pessoas, sendo também importante em relação às interlocutoras no culto de babá egum. Os cuidados com a saúde, assim como a interferência nas trajetórias religiosas, aparecem como eventos emblemáticos para as interlocutoras, que as relacionam aos ancestrais — vide o exemplo de Beatriz que recebe cuidados intensos, os salvamentos, não só pelos ancestrais, mas também pelo terreiro, que acaba por influenciar boas relações suas com os envolvidos.

As gestações e os entrelaçamentos podem remeter à ideia de ancestralidade no sentido de significado comum de ascendência/descendência, no qual as linhagens consanguíneas

¹⁰² Sant’anna Sobrinho (2015) traz a importância de Mãe Senhora no culto a babá egum e comenta que as mulheres do culto aos ancestrais, no passado, não cuidavam dos orixás e nem se iniciavam. A Ialorixá teria sido um importante elo histórico nesse sentido, tendo várias mulheres e homens se iniciado com ela ou sob sua influência (p. 119).

¹⁰³ É sabido que a experiência da gestação é partilhada por corpos outros, como de homens transexuais, todavia focarei em debater a experiência da gestação em mulheres cisgênero, que é o caso das interlocutoras.

dependem da procriação — no sentido da discussão de Sahlins (2013) como parte da constituição do parentesco. Em breve passagem, Sant’anna Sobrinho (2015), comentando sobre as mudanças ocorridas no culto de babá egum, aponta ser a reprodução um elo com a ancestralidade na religião: “O que não deve mudar em tempo algum é a relação entre fecundidade e procriação: só há ancestral se houver descendentes” (p. 62).

O autor remete sua ideia de ancestralidade como dependente do parentesco advindo da procriação que, por sua vez, depende da afinidade e das gestações. Ainda que sem identificar diretamente, acaba por contribuir à reflexão sobre certo ideal de complementaridade dos gêneros, que também defendido por Sant’anna Sobrinho (2015) quando pensa a ancestralidade separando-a em “ancestralidade masculina” (p. 59) e “ancestralidade feminina” (p. 64).

Segundo, o autor, a descendência provirá de ambos os lados, porém “[...] é o ancestral masculino o mais importante” no culto aos eguns (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 64). Sustento que a a linhagem materna também deve ser considerado, pois é capaz tanto de influenciar vínculos, já que há interlocutoras que têm, por meio da matrilinearidade, o elo consaguíneo em relação ao culto, como Beatriz e Edna, ainda que suas trajetórias atualizem o pertencimento, outrassim vividos em outras casas, e com outros espíritos, além de seus parentes.

Ademais, as figuras femininas podem ocupar papel de ligação entre as crianças e os ancestrais, levando-as para festas e inserindo-as em situações que podem confluir em enredos futuros, como no caso dos filhos de Edna, Paloma e Jamile e da filha de Maria, Larissa. Portanto, os cuidados acionados e recebidos durante as gravidezes aparecem como parte de vivências pessoais e coletivas, se considerarmos as ideias de Sant’anna Sobrinho (2015) em relação aos ideias de continuidade das linhagens.

Como resaltei, a continuidade é deveras ‘natural’ para alguns membros que vivenciam o culto como parte da trajetória pessoal de maneira ‘orgânica’, constituindo-se como experiência basilar de suas vidas, subjetividades, formas de ser e estar no mundo. Sant’anna Sobrinho (2015) intitula a experiência como pertencendo ao “afro-brasileiro tradicional” (p. 60). Considero relevante pensar em termos de trajetória como faz Santos, C. (2016) em relação a um sacerdote, para abarcar as experiências dos que detêm parentesco consaguíneo, favorecendo compreender os elementos evidenciados como relevantes em relação a seu pertencimento e vínculo. No caso das interlocutoras o intenso trabalho nos terreiros e o envolvimento aparecem como componentes de suas experiências, assim como se mostram significativas as alianças entre mulheres, espíritos e terreiros.

A conflagração de alianças aparecem em todos os relatos, à exceção de Norma. São momentos das histórias em que as relacionais entre as mulheres e os ancestrais vem à tona. Raquel é um caso particular que parece viver uma espécie de resignificação da existência com a morte do ex-marido, que se tornou ancestral a quem ela passa a cultuar com afínco e responsabilidade, chamando para si grande parte dos oferecimentos ao babá egum que hoje partilha a existência como divindade junto aos novos membros da família, seus netos.

As alianças são parte das experiências das mulheres, sendo alimentadas desde cedo. Na iminência do desespero e da não resposta a problemas cotidianos, são as alianças com os espíritos elo fundamental de cuidado que relacionam as mulheres às entidades, que, assim como outras religiões, estão aptas a ajudar nesses casos.

Entretanto, parte do ciclo dinâmico das relações recai para além do âmbito da reciprocidade. São eventos de ruptura, desavenças e desafios que aparecem nas narrativas das interlocutoras. Elas são cobradas a alimentar os vínculos e dotá-los de constantes oferendas em adesão longínqua. Também são convidadas a estabelecer relações com outros espíritos, por exemplo quando os babás se apresentam pedindo uma nova roupa ou oferenda para uma mulher nos momentos festivos ou fora deles.

Nas narrativas individuais, em Jamile aparece o processo de ruptura em relação a organização das festas no terreiro. Após ocupar a função por muitos anos, precisa entregar parte de suas obrigações por questões pessoais em uma espécie de ruptura mais sutil que não a impede de continuar na casa e no exercício de sua fé.

Edna, por sua vez, vivencia uma ruptura muito emblemática com seu pai/ babá, quem primeiro a acolheu como filha em um episódio permeado pela magia. Porém, o desenrolar dessa relação abre a possibilidade de desentendimento quando Edna se sente preterida pelo babá não lhe ter permitido proferir uma cantiga que habituara-se a entoar. Essa história traz nuances do próprio dia a dia do culto, atividades e terreiros que são permeados por grande alegria e festejos, mas também por tensões específicas da convivência intensa entre os membros das casas, nas quais relações religiosas e pessoais estão quase sempre imbricadas. Sobre as particularidades do fluxo das relações entre mulheres e ancestrais, no qual os espíritos podem cobrar oferendas, presença, cantigas e cuidados e elas também lhes atentas à reciprocidade e fomento dos vínculos, observando quando são chamadas pelos postos para receber benção nas atividades, agraciadas com respostas aos seus ossés, resolução de pedidos, recebimento de buquês e etc.

Como Rabelo (2014) ressalta em relação aos corpos de iniciados no candomblé e às próprias entidades, a atitude de cultivo é parte das trajetórias. O mesmo pode se estender para as relações em babá egum, entre eles e as mulheres, nas quais esses bons modos de agir e estar sensível contribuem para a boa dinâmica relacional.

A dinamicidade do fluxo das trajetórias aparece na narrativa de Norma de modo peculiar, no tipo de papel que desempenha no terreiro e com isso sua maneira de vivenciar o culto se modifica ao longo do tempo. Sua juventude é marcada por uma história caricata de desentendimento com um espírito. Na ocasião, por sua altivez, chega a confrontar um aparák tendo por consequência a instauração de uma contenda entre ela e o espírito. Anos depois, reencontra a entidade, já estando ambos transformados, com novas possibilidades e cobranças em relação ao modo de agir e se portar: ela assumindo intensas responsabilidades na casa e a entidade já como um babá egum.

Para Débora, a ruptura ocorre com seu terreiro de origem por uma situação envolvendo outros membros da casa. Sua atuação no culto, na condição de mulher, incomodava; diante de certos episódios e de uma fala pública, sente-se desvalorizada pela casa, afastando-se, apesar de manter cuidados com o ancestral que lhe deu posto e com aquele que fora seu amigo em vida. Também ocorre uma ruptura com a casa de sua família, onde sua mãe, irmã e sobrinhas são lideranças. Afasta-se diante de uma situação envolvendo a atuação de um ancestral que considerou incongruente e termina por se desentender com a liderança masculina da casa.

A trajetória de Beatriz é tumultuada, com diversos desentendimentos e conciliações relacionadas à religião ancestral. Primeiro, se afasta do culto por conta do ex-marido, característica parecida com o que viveu Maria que, devido ao afastamento da religião a mãe também se afasta. Algumas das narrativas aqui apresentadas esboçam características semelhantes à história de vida de Beatriz, sendo uma das mais marcantes o desentendimento pessoal com membros de uma casa que a levam a afastar-se mesmo com antepassados ligados ao local. O processo de rupturas e fissuras de Mãe Beatriz são extensos e têm paralelo com o experienciado pelos terecozeiros do Maranhão, como registra Ahlert (2016), de sofrimento e sensação de abandono advindos dos próprios anos de devoção e relacionamentos, as quais, em muitos momentos da história da mãe de santo, implicam afastamentos e recomeços, continuando a se dinamizarem como no caso de oferenda de nova roupa a um aparák.

Particularmente, no contexto de pesquisas sobre religiões afro-brasileiras debatidas ao longo desta dissertação, alguns autores contribuem para pensar esse processo delicado que venho chamando de rupturas, ranhuras e desentendimentos. Rabelo (2014; 2020) se debruça

sobre um tema recorrente nos estudos sobre o candomblé com os processos de desfiliação de iniciados de uma casa, apontando para a variedade de circunstâncias que levam aos “eventos de quebra” (RABELO, 2014, p. 211) com ocasiões marcantes de exposição pública ou pequenas deteriorações advindas de fuxicos e desentendimentos. Ahlerth (2016) no que concerne a esta faceta no Terecô de Codó aciona, como salientei, o peso das obrigações e o dia a dia dos brincantes e sua longas trajetórias com os espíritos.

Os fragmentos das narrativas aqui acionados chamam atenção para a atuação dos ancestrais nesses eventos de interrupção dos fluxos ou desavenças com mudanças de tratamento entre ambos, mulheres e espíritos. Os conflitos envolvem os terreiros, as pessoas e os espíritos, assim como a instauração dos vínculos e a manutenção das relações. Como se vê nas narrativas expostas, a dinamicidade é parte importante para a própria história. O tempo pode trazer reconciliações, novas relações ou transformações, como no caso de Raquel, em que a morte do ex-marido e sua transformação em babá trouxe nova possibilidade de se relacionar, capaz de promover alianças mesmo diante das memórias dolorosas de abusos e ‘muros’ construídos entre eles em vida.

Em síntese, este capítulo tratou das diversas facetas relacionais entre mulheres e espíritos. As relações das mulheres não se circunscrevem somente a estes últimos, pois também são instituídas com orixás, terreiros, a linhagem e com os parentes, e são envoltas em temas de saúde, do trabalho e da fé. Tratei de dialogar com estudos sobre a religião do culto aos ancestrais, apontando para temas como ancestralidade, espaços femininos, agência, colocando-os em perspectiva com as histórias das mulheres. Também analisei como se constituem vínculos e quais temas são acionados por elas quando está em questão suas histórias com os espíritos, aqui categorizadas como revelações, saúde, rupturas e alianças que se mostraram importantes. Antes de serem análises generalizáveis a todas as mulheres praticantes do culto, trata-se de histórias particulares que, em na sua parcialidade, trazem novos elementos para pensar relações possíveis entre mulheres e espíritos e como estas incidem nas experiências femininas no culto e na vida de cada uma delas.

5 ALINHAVOS

O percurso da realização deste trabalho foi marcado por minha aproximação dos estudos de religião afro-brasileira, ao mesmo tempo que me aproximei aos estudos e a vivência do culto de babá egum. Neste processo me defrontei com próprios limites de uma recente iniciação candomblé em movimento de conciliação com o papel de pesquisadora. Por vezes minhas possibilidades de movimento no campo me colocavam, como a linha desenhada em chão de terra, memorada na introdução desta dissertação, com limitações tênues, mas enfáticas. Todavia, os bons encontros marcaram minhas andanças e contribuíram, sobremaneira, para tornar esse trabalho possível. Sejam as madrinhas de campo com quem passei boa parte do tempo, mulheres que abriram suas vidas, suas casas, suas histórias e seus terreiros, sejam os encontros com os estudos e trabalhos instigantes que tive acesso ao longo deste processo formativo.

A dissertação “Entre Iá e Babá: experiências de mulheres no culto de babá egum” emerge desta amálgama e busca produzir combinações, confrontações e suscitar novas questões, muito mais do que respostas definitivas. É um trabalho aberto, aproximativo, e que toma como princípio o percurso na parcialidade (HARAWAY, 1995). Ressalvo, trata-se de um olhar ‘desde fora’ — diferente do olhar “desde dentro”, proposto por Santos, J. (1986, p. 17) — sobre o culto aos ancestrais, já que mesmo convidada pelas interlocutoras a partilhar espaços e intimidades, o caráter aproximativo e parcial é prevalecente.

Embora este trabalho traga novos elementos ao debate sobre a experiência feminina na religião que cultua os ancestrais, partindo da relação das mulheres com os espíritos, esse não é um estudo passível de generalizações irrestritas. Antes, trata-se de um percurso particular de encontros exibidos e analisado, que certamente beneficiara-se de novos debates e do diálogo com produções de outros atores. Ao longo do trabalho, busco registrar inquietações e limitações textualmente para esboçar a complexidade de temas e questões envolvidas em babá egum, que podem ser melhor exploradas no futuro.

O terceiro capítulo chega aos terreiros como um ponto de partida do qual muito das atividades religiosas se concentram. A chegada nas três casas ocorreu no movimento de acompanhar as mulheres. Nessa circulação, os terreiros impuseram as respectivas relevâncias na pesquisa. Figurando como local para onde se ia para encontrar com os outros, com os espíritos e familiares. Surge daí a possibilidade de olhá-los em sua magnitude, observar os fluxos femininos e as próprias vivências na religião. Os três terreiros onde parte substancial do trabalho de campo se desenvolveu são parte de um complexo amplo de outras casas e, ao

mesmo tempo, articulam-se de modo particular. É possível se ater às semelhanças entre eles, como busquei explorar na discussão analítica do capítulo, mas atenta ao fato de guardarem especificidades importantes em suas constituições, funcionamentos e histórias. Este trabalho observou de modo sumarizado as vivências femininas ali estão alicerçadas e em desenvolvimento.

Em relação aos rituais, pode-se considerar a existência e participação de um grupo amplo daqueles que não são os ojés, ao qual as mulheres se agregam de modo particular. Elas têm participação em todos os rituais não circunscritos aos sacerdotes. Nos termos de Santos, J. (1986), é cabível afirmar que o axé delas está em tudo, nas comidas, oferendas, voz, dança, etc. O envolvimento das mulheres nas dinâmicas do terreiro é extenso, tanto nos rituais quanto no cotidiano. Comungam junto aos outros a formação e organização e trabalham antes, durante e depois para que a religião aconteça. Participam do escopo ritual de todas as transformações vividas pelos espíritos, além de festas, ebós e iniciação, inclusive de homens. O trabalho é a força motriz das ações femininas. A doação pessoal, abnegação e responsabilidade são maneiras para diferentes mulheres de viverem a religião, que pode ainda ter como fator de relevo a fé, o recebimento de um posto e a continuidade da herança.

Neste trabalho, a focalização nos espaços dos terreiros permite afirmar que ao passo que neles se exercem os cuidados, os próprios espaços são também alvo de cuidados. As casas podem ser locais de contato entre mulheres e espíritos, estartar deslumbramentos e magias, permitir a continuidade de cuidados pelo posto e sendo, portanto, local onde muitas das histórias se desenrolarem. Nestes espaços, vive-se o legado dos antepassados e a continuidade de linhagens consanguíneas, também se atam novos laços, alçando o lugar de filha da casa ou de um ancestral, por exemplo. O grupo de mulheres alicerça a existência das casas não apenas por um envolvimento prático, mas também por estarem imbuídas da sensibilização no 'viver com' os espíritos e com os terreiros são capazes de responde-lhes demandas. Faz-se festa ou obrigação, rituais de importância e específicos do culto aos ancestrais. Se vivencia alegria e confraternização, mas, ao mesmo tempo, o contato direto com a morte.

É neste processo de vivenciar a religião em contato com as casas, os espíritos e outros praticantes onde se cultiva, paulatinamente, a sensibilidade para o cuidado e as várias práticas. Também se desenvolvem as finas habilidades de saber como agir/reagir diante de entidades espirituais do culto, em movimento ativo e relacional. Pelo exercício de atividades que lhe são próprias tornam-se praticantes mais e mais experientes, capazes de perceber situações e sutis mudanças de cenário, além de cozinhar, cultuar, cantar, dançar e oferecer.

Assim caracterizo as possibilidades femininas de experienciar a religião nos terreiros. Tornando-se hábeis em ‘viver com’ os espíritos e transitar nas casas, imersas nas próprias particularidades dessa vivência e possibilidades de articulação, envolve desde habilidades práticas, como cozinhar grandes porções de comidas, como limpar e cozer um ori, varrer o chão, coordenar um grupo, dançar, saber cantigas para entoá-las ou acompanhá-las durante celebrações e festejos. Pela participação são incluídas e lapidadas. Há um lugar de relacionalidade, aprendizado, habilidades e participação para mulheres no culto, e é por essa via que apresento possibilidades de compreender como as praticantes se engajam na religião ancestral.

Elas trabalham nos preparativos longe dos olhos do público e no cotidiano das atividades festivas. Estão presentes nos barracões, reis e sambas como agentes de cuidado com os terreiros e com espíritos. Em relação aos espíritos, nos terreiros, os babá eguns para quem a casa é dedicada recebem especial atenção e cuidado. Mas outros ancestrais têm lugar, e mesmo os alaruns participam dos circuitos de cuidado, tanto agindo na vida das mulheres quanto sendo propiciados pelos terreiros, em oferendas e, alguns, afetados pelos processos de transformação do culto.

As mulheres com quem estabeleci interlocução vivenciam hierarquias, interdições e possibilidades de articulação próprias, detendo experiências diversas das dos homens. São referidas como as que cuidam dos orixás, porém o local dos orixás no culto aos eguns ainda são questões que carecem de maior elucidação. Orixás estão em muitos rituais, cotidianos dos terreiros, assim como as mulheres.

O parentesco é importante na constituição dos terreiros e dos vínculos. Vislumbrá-lo permite, desde valorizar os elementos clássicos, como consanguinidade e afinidade a apontar para um sentido de aliança entre as mulheres e os espíritos. No presente, o parentesco não só se atualiza por meio de as heranças, como se conforma com a iniciação de um parente, os encantamentos em ver um babá egum e os imbricamentos dos enredos. As famílias e seus núcleos são uma base de formação primordial nas três casas, mas a composição do grupo de mulheres enquanto particularidade de cada terreiro transcende essa formação. O terreiro é capaz de incorporar o externo, o de fora, o visitante, o que não é de ‘sangue’.

As relações de reciprocidade são refletidas em termos éticos que compõe os circuitos de cuidados no candomblé (RABELO, 2014), foi possível contrastar e observar as particularidades do culto aos eguns. Com foco nos terreiros e os grupos de mulheres da religião ancestral, analisei ser possível estender as reflexões da autora para o universo aqui pesquisado. Os terreiros e os espíritos importam para as mulheres e, ao mesmo tempo elas são

relevantes para ambos, numa confluência de cuidados e imbricamentos potentes, tanto por meio do contato e cuidado indireto como quando mais diretamente se cuidam.

Com especial atenção à chave das relações entre pessoas e espíritos, tema da pesquisa, é conclusivo considerar que são molas propulsoras para a permanência em meio as dificuldades, fluxos, transformações e rupturas. As relações são múltiplas e se movem em várias direções, precisando serem alimentadas para continuar a existirem. Contudo, nem os elos mágicos estão livres de serem partidos.

Narrativas foram empregadas para compor, fragmentariamente, facetas das histórias das interlocutoras. A partir do narrado, compus os relatos que têm entre si qualidades e densidades diferentes, a depender do tipo de contato que manteve com a interlocutora. Tratam-se de narrativas que, em comum, envolvem encontros, contato e relacionalidades entre as mulheres e os espíritos do culto. Em relação ao conteúdo das histórias apresentam as revelações feitas pelos ancestrais, cuidados de saúde recebidos, rupturas e as situações alianças. Paralelo aos eventos, agreguei informações de ordem pessoal, como elementos da trajetória de vida, religiosa no candomblé e no culto de babá egum para explorar a constituição dos vínculos com o culto e elenquei as categorias consanguinidade, afinidade e aliança.

Essas categorias não aparecem sozinhas; em muitos momentos, estão combinadas. Tomei-as como artifício para comparar, combinar e contrapor as narrativas, mais do que aplicar estritamente um método de categorização. Os resultados apontam que o envolvimento das mulheres no culto, além de serem relevante nos terreiros, ultrapassa a participação delas nesses espaços. Os fluxos da participação atravessam-nas pessoalmente, ou seja, parte das experiências e relacionalidades abarca suas vidas de forma contundente. Ao mesmo tempo, as vivências ocorrem, em grande medida, no culto e nos terreiros e, compõem trajetórias pessoais das mulheres.

As interlocutoras mantêm imbricamentos com os espíritos em suas histórias e essa relacionalidade se mostra como importante elemento para pensarmos a presença delas no culto. A constituição dos vínculos é considerada na bibliografia acerca do culto como atrelada à noção de ancestralidade, tida pelos autores como alicerce do culto aos eguns. Em que pese o valor desse tipo de laço, é possível visualizar outros caminhos para a constituição dos vínculos. E apontar a necessidade de se explorar mais a fundo a ancestralidade enquanto prosseguimento da linhagem pela consanguinidade.

O vínculo para a participação das interlocutoras pode envolver o ‘sangue’ e a herança, não eximindo a responsabilidade e o trabalho — pelo contrário, tais vínculos podem ampliar o

comprometimento e o senso de dever. Esse tipo de elo não essencialmente se impõe diretamente, pois, como mostrado ao longo do texto, algumas interlocutoras acabam por se vincular a outras casas e a outros ancestrais, que não, necessariamente, os de sua linhagem consanguínea. Ele corre em paralelo à afinidade, como um fator que amplia os vínculos para as mulheres, que podem, pelo matrimônio, se aproximar do culto. Nesse sentido, as mulheres pode ser um elo catalisador para aproximar outros familiares do culto como esposos e filhos, podendo influenciar a iniciação sacerdotal.

As ressalvas relativas aos estudos anteriores dizem respeito à dependência de vínculo de matrimônio ao prestígio feminino. Esse pode não ser um fator essencial para que as mulheres exerçam tarefas e afazeres de suma importância nos terreiros, e no culto em geral. Nesse trabalho, inclusive, a afinidade aparece como fator de enfraquecimento do prestígio feminino em ocasiões específicas. Em resumo, a importância da atuação feminina não necessariamente está associada a relações de afinidade e a trajetória de uma mulher pode independe desse fator.

Em relação às alianças, mostram a importância como a maneira de se vincular, sendo o encontro das mulheres e dos espíritos uma maneira pela qual pode fazer emergir e/ou fortalecer vínculos, desdobrando-se em vivências e nas respectivas trajetórias no culto. As alianças aparecem como elemento importante nas narrativas, envolvendo promessas, cuidados e oferendas. Elas também podem envolver familiares das mulheres com os filhos e histórias de suas gestações e partos. Semelhantemente, as alianças envolvem cuidados de saúde em momentos cruciais, os salvamentos, que revelam a ação dos espíritos na vida das interlocutoras nos circuitos de cuidados recíprocos.

As revelações dos espíritos trazem à tona enredamentos entre as mulheres e os entes espirituais, como orixás, ancestrais, entidades outras e, até, a própria religião ancestral. Os espíritos são reconhecidos por sua capacidade de atuar, seja quando materializados nos axós, seja em sonhos, em ações e cuidados que descartam a materialização. As interlocutoras vivenciam o culto e compõem histórias próprias, sendo o narrar uma emergência das histórias, memórias e vivências dos entrelaçamentos.

O caráter de trajetória da vida das interlocutoras envolve o surgimento dos vínculos, mas também o que caracterizei como rupturas. Os rompimentos aparecem nas narrativas como parte do processo da dinamicidade das relações, considerando que os vínculos se movimentam em compasso com o próprio viver na religião. Nem sempre o circuito cuidado é visto como balanceado. Possíveis percepções de que a reciprocidade não está a contento podem embasar rompimentos, que alcançam eventos específicos, mal entendidos, sustos e

divergências entre mulheres e espíritos. Ademais, as situações conflituosas envolvem, por vezes, terreiros e outros praticantes.

As narrativas expõem outros elementos, para além da atuação delas nos terreiros. Concomitante às transformações e atuação nos terreiros, existem tessituras relevantes da trajetória das mulheres. Observar as narrativas possibilitou contemplar a constituição dos vínculos e desdobramentos das relacionalidades que envolvem mulheres e ancestrais em arranjos complexos que podem expor enredamentos dos terreiros, das heranças, das alianças e dos cuidados que não cessam de se movimentar.

O trabalho contribui para ampliar estudos sobre a religião afro-brasileira de culto aos ancestrais. Ele se volta para um tema pouco explorado nas referências bibliográficas, os locais das mulheres no culto aos ancestrais, tem como chave as relações entre mulheres praticantes e espíritos presentes na religião. No desenvolvimento, distendeu-se uma etnografia que seguiu a presença e o fluxo das mulheres nos terreiros, mostrando um universo muito rico e de diversas matizes. Questões sumarizadas em estudos anteriores foram etnograficamente aprofundadas, demonstrando a importância de os estudos antropológicos para melhor compreender dinâmicas sociais, religiosas e de gênero. Contribui também no diálogo com outros estudos das religiões afro-brasileiras, notadamente as ideias de relacionalidade entre humanos e não humanos, parentesco, agência, participação, cuidados, (RABELO, 2014) e enredo (FLAKSMAN, 2014; 2018).

Por último, saliento ainda que a Ilha de Itaparica é importante *locus* de cultos ancestrais e de religiões de matriz africana. Este trabalho se soma a um esforço institucional, em contribuir para valorizar o legado afro-diaspórico que prossegue sendo atualizado pelos seus praticantes com força criadora, inventividade, de encontros e resistência de mulheres, homens e espíritos, que persistem apesar de todas as adversidades e do histórico de ataques persecutórios, racistas e das políticas de empobrecimento e marginalização.

REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). **Etnográfica** [online], Lisboa, v. 20, n. 2, p. 275-294, jun. 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/4276>. Acesso em: 7 jul. 2020.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria T. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. **Etnográfica** [online], Lisboa, v. 23, n. 2, p. 447-467, jun. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6858>. Acesso em: 7 jul. 2020.

AKANDE, Abiodun O. Ará Òrun Kin-in Kin-in: Òyó-Yòrùbá Egúngún Masquerade in Communion and Maintenance of Ontological Balance. **Genealogy**, Basel, v. 3, n. 1, p. 1-19, mar. 2019. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2313-5778/3/1/7>. Acesso em: 3 jul. 2020.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v.19, n. 19, p. 263-284, mar. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>. Acesso em: 7 jul. 2020.

BARROS, Lara R. M. Masculinidades e feminilidades em religiosidades afro-brasileiras. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n.23, p. 295-301, jul./dez. 2019. Resenha da obra: CONCEIÇÃO, Joalice. **Irmadade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, feminilidades e performances negras**. Jundiá: Paco editorial, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/caos/article/view/47720>. Acesso em: 07 jul. 2020.

BARROS, Lara R. M. “Medo” e “Respeito”: aproximações acerca da festividade e do cuidado no Culto de Babá Egum. *In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA*, 6., 2019, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: EDUFBA, 2020. v. 3. p. 746-762. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32216>. Acesso em: 27 fev. 2020.

BASTIDE, Roger. Contribution à l’Étude de la Participation. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, v.14, p. 30-40, 1953. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40688840>. Acesso em: 7 jul. 2020.

BASTIDE, Roger. A Sociedade dos Egun. *In: BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia (Rito nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. p. 167-180.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. Introduction: On the Agency of Intangibles. *In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (org.). The Social Life of Spirits*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p. 1-32.

BOYER, Véronique. **Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles**. Paris: L'Harmattan, 1993.

BOYER, Véronique. “Macumbeiras” e “crentes”, as mulheres vêem os homens. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v.1, n.1, p. 131-140, jan. 1995. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/307476875_Macumbeiras_e_crentes_As_mulheres_veem_os_homens. Acesso em: 7 jul. 2020.

BODDY, Janice. Prologue. *In*: BODDY, Janice. **Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. London: University of Wisconsin Press, 1989a. p. 3-10.

BODDY, Janice. Zar. *In*: BODDY, Janice. **Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. London: University of Wisconsin Press, 1989b. p. 125-165.

BRAGA, Julio S. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.

BRAGA, Julio S. **Cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BRAGA, Julio S. **Candomblé da Bahia: a cidade das mulheres e dos homens**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

BRANDÃO, Carlos R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs//article/view/1719/2127>. Acesso em: 7 jul. 2020.

BRUMANA, Fernando G. Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 36, p. 153-197, 2007. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21144>. Acesso em: 07 jul. 2020.

BUTLER, Judith. Introducción. *In*: BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, 2002. p. 17-49.

CARSTEN, Janet. Introduction: After Kinship? *In*: CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 1-30.

CARSTEN, Janet. What kinship does—and how. **HAU**, Chicago, v.3, n.2, p. 245-251, Summer 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.14318/hau3.2.013>. Acesso em: 7 jul. 2020.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@u**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2014a. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/04/07_rauA006201-def.pdf. Acesso em: 3 jul. 2020.

CARSTEN, Janet. Entrevista com Janet Carsten. [Entrevista concedida a] Igor José de Renó Machado e Ana Claudia Marques. **R@U**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 147-159, jun./dez. 2014b. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/09/10_rauENT062011.pdf. Acesso em: 8 jul. 2020.

CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. Introdução. *In*: CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. **Pescadores e roceiros: escravos e forros em Itaparica na segunda metade do século XIX (1860-1888)**. Salvador: FAPESB; São Paulo: Annablume, 2008. p. 13-24.

CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. No entorno de Todos os Santos: tráfico ilegal e revoltas escravas no Recôncavo (Bahia: 1831-1850). *In*: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). **Baía de Todos os Santos: aspectos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 103-127.

CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. A árvore da liberdade nagô: Marcos Theodoro Pimentel e sua família entre a escravidão e o pós-Abolição. Itaparica, 1834-1968. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 78, p. 211-233, ago. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882018000200211&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2020.

CAPUTO, Stela G. Conhecimento e memória no culto de Egum: a confecção da casa-corpo da morte. **Mneme**, Caicó, v. 12, n. 29, p. 665-679, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/download/1017/996/0>. Acesso em: 7 jul. 2020.

CAPUTO, Stela G. Tecer o Opá sagrado, a temporária casa da morte: Saber que o pai ensina ao filho nos terreiros de egun. *In*: REUNIÃO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 33., 2013, Goiânia. **Anais [...]**. Goiânia: ANPED, 2013. Disponível em: <http://33reuniao.anped.org.br/33encontro/app/webroot/files/file/Trabalhos%20em%20PDF/GT12-6934--Int.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2019.

CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, out. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2020.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. *In*: GONÇALVES, José R. S. (org.). **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014. p. 59-90.

CONCEIÇÃO, Joalice S. Desvelando masculinidade e feminilidade no culto de Babá Egum. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Santa Catarina. **Anais [...]**. Santa Catarina: UFSC, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277560250_ARQUIVO_DESVELANDOMASCULINIDADE.pdf. Acesso em: 7 jan. 2019.

CONCEIÇÃO, Joalice S. **Duas metades, duas existências: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egum**. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3314>. Acesso em: 3 jul. 2020.

CONCEIÇÃO, Joalice S. Avisa lá: dia 2 de fevereiro tem festa de Iyemanjá no Agboula. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Anais [...]**. Natal: Associação Brasileira de Antropologia, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402016676_ARQUIVO_ARTIGOABA.pdf. Acesso em: 7 dez. 2017.

CONCEIÇÃO, Joalice S. **Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, feminilidades e performances negras.** Jundiaí: Paco editorial, 2017.

CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 233-265, 2000. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_233-266.pdf. Acesso em: 7 jul. 2020.

CRUZ, Alline T. D. A casa e os altares: incorporando tempos, espaços, recriando paisagens mnemônicas. In: CRUZ, Alline T. D. **Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas.** 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. p.130-165. Disponível em: <http://www.lah-ufrj.org/uploads/2/3/5/8/23586382/torres2014.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2020.

D'AMATO, Andréa S. Babá-Egún, imagens e outras forças no terreiro de Omo Ilê Agboulá. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RBA), 31., 2018, Brasília, DF. **Anais [...]**. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. Disponível: http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541426456_ARQUIVO_BabaEgun_AndreaDamato.pdf. Acesso em: 18 jul. 2019.

D'AMATO, Andréa S. Eu não alcancei este tempo, fotografia e ancestralidade no Alto do Bela Vista, Itaparica (BA). In: Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), 13., 2019, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: UFRGS, 2019. Disponível em: <https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmF0cyI7czoZNDoiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzZPIjtzOjM6IjQ5OCi7fSI7czoXOiJoIjtzOjMyOiI3MTI5OGI4M2MxZGFhYzAwMDUwMDg5ZTRlZjJiYTQwOSI7fQ%3D%3D>. Acesso em: 25 nov. 2019.

DESPRET, Vinciane. The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. **Body & Society**, Londres, v.10, n. 2–3, p. 111–134, June 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>. Acesso em: 7 jul. 2020.

DIAS, Claudenilson S. **Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições.** 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>. Acesso em: 13 jul. 2020.

DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 115, p-139-154, mar. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742002000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2020.

DUCCINI, Luciana. No terreiro: processos encarnados de autoidentificação no Candomblé. In: RABELO, M.; ALVES, Paulo C.; SOUZA, Iara M. A. (org.). **Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia.** Salvador: EDUFBA, 2012. p.339-382. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16781/1/trajetorias-sensibilidades_materialidades.pdf. Acesso em: 3 jul. 2020.

EGUNGUN. Direção: Carlos Brajsblat. Produção: Luiz Sarmiento, Luiz Figueiredo e Sonia Branco. Rio de Janeiro/ Salvador: Embrafilme, 1982. Vídeo (88 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ciZPLR3HpFo>. Acesso em: 18 jul. 2020.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, mar. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>. Acesso em: 7 jul. 2020.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, jun. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000100013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2020.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, dez. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132018000300124&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2020.

FONSECA, Claudia L. W. Recensão de Femmes et cultes de possession au Brésil-Les compagnons invisibles de Veronique Boyer-Araujo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p. 253-254, 1993. Recensão da obra: BOYER, Véronique. Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles. Paris: L'Harmattan, 1993. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/175190>. Acesso em: 7 jul. 2020.

FRY, Peter. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. *In*: FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 54-86.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In*: BAUER, Martin W; e GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Um manual prático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 64-89.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. Por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978a. p. 13-41.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978b. p. 278-321.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Malentendido Sobre a Vida Filosófica - Psicologia e Sociologia. *In*: GOLDMAN, Marcio. **Razão e Diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl**. Rio de Janeiro: UFRJ: Editora GRYPHO, 1994. p. 159-245. Disponível em: https://www.academia.edu/13334452/Raz%C3%A3o_e_Diferen%C3%A7a._Afetividade_Ra

cionalidade_e_Relativismo_no_Pensamento_de_L%C3%A9vy-Bruhl. Acesso em: 3 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 105-137, 2009. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732009000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, ago. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. El proceso de análisis. *In*: HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. **Etnografía: Métodos de investigación**. 2. ed. Barcelona: Paidós Básica, 1994. p. 223-257.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, jan. 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 8 jul. 2020.

HERSKOVITS, Melville. J. The contribution of afroamerican studies to africanist research. **American Anthropologist**, Arlington, n. 50, p. 123-125, jan./mar. 1948. Resenha da obra: LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1948.50.1.02a00220/full>. Acesso 8 jul. 2020.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>. Acesso em: 8 jul. 2020.

INGOLD, Tim. Limpando o terreno. *In*: INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015a. p. 43-110.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. *In*: INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015b. p. 229-243.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. *In*: NUNES, João A.; ROQUE, Ricardo (org.). **Objetos impuros**. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p. 40-61.

LÉVY-BRUHL, Lucien. Introdução. *In*: LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008a. p. 9-21.

LÉVY-BRUHL, Lucien. Indiferença da mentalidade primitiva pelas causas segundas. *In*: LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008b. p. 23-46.

LÉVY-BRUHL, Lucien. As potências místicas e invisíveis. *In*: LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008c. p. 49-88.

LEWIS, Ioan M. Por uma sociologia do êxtase. *In*: LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 17-37.

LIMA, Ronnei P. O Egbe do culto aos ancestrais: uma análise histórica das comunidades Bábá Egúngún, o egbé de Bábá Obá Èrín em Recife e do Agbónlá em Itaparica e o mundo atlântico entre Recife, Salvador e Lagos no período de 1820 a 1930. **Cadernos de História UFPE**, Recife, v. 9, n.9, p. 205-220, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/cadernosdehistoriaufpe/article/view/110105>. Acesso em: 8 jul. 2020.

LUBISCO, Nídia M. L.; VIEIRA, Sônia C. **Manual de estilo acadêmico: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses**. 6. ed. Salvador: EDUFBA, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/29414>. Acesso em: 8 jul. 2020.

LUZ, Marco A. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/39h>. Acesso em: 3 jul. 2020.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica**, Lisboa, v. 16, n. 2, p. 221-246, jun. 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1476>. Acesso em: 8 jul. 2020.

MACHADO, Paula S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 24, p. 249-281, jun. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332005000100012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

MACHADO, Cauê F. **Desfazer Laços e Obrigações: Sobre a Morte e a Transformação das Relações no Batuque de Oyó/RS**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/18813658/Desfazer_la%C3%A7os_e_obriga%C3%A7%C3%B5es_Sobre_a_morte_e_a_transforma%C3%A7%C3%A3o_das_rela%C3%A7%C3%B5es_no_batuque_de_Oy%C3%B3_RS. Acesso em: 3 jul. 2020.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, maio 2006. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

MAIZZA, Fabiana. De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. **Ilha**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 103-135, jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n1p103>. Acesso em: 8 jul. 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw. Baloma. Espíritos dos mortos. *In*: MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 157-272.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-397.

MARINS, Luiz L. Os Nàgó e a Morte: um estudo das fontes. **Revista Olorun**, v. 2, n. 23, p. 1-9, fev. 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/276355086_Os_Nago_e_a_Morte_-_um_estudo_das_fontes/. Acesso em: 8 jul. 2020.

MELLO, Marcelo M. Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças. **Etnográfica**, Lisboa, v. 20, n. 1, p. 211-225, 2016. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612016000100010&lng=p&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984. Disponível em: <http://dados.iesp.uerj.br/artigos/?id=274>. Acesso em: 8 jul. 2020.

MOSKO, Mark. Theoretical orientations: Partibility and participation. *In*: MOSKO, Mark. **Ways of Baloma**. Rethinking magic and kinship from the Trobriands. Chicago: The University of Chicago Press: Hau Books, 2017. p. 61-88.

MURILLO, Aline L. Cultures of relatedness. *In*: PEIXOTO, Fernanda A. (ed.). **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São, 2013. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/obra/cultures-relatedness>. Acesso em 13 jul. 2020.

OMIOSUN: Rede de Mulheres Ancestrais da Ilha de Itaparica. Direção: Danillo Barata e Eliana Falayó. Ilustrações: Lênio Braga. Cachoeira: Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da UFRB, 2019. Vídeo (21 min.). Disponível em: <https://vimeo.com/356092629>. Acesso em: 18 ago. 2020.

OSÓRIO, Ubaldo. **A Ilha de Itaparica**: história e tradição. 4. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. La visualización del cuerpo. *In*: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **La invención de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017a. p. 35-80. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. La (re)constitución de la cosmología y las instituciones socioculturales de Òyó-Yorùbá: Articulación del sentido del mundo Yorùbá. *In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.* Bogotá: Editorial en la frontera, 2017b. p. 81-145. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2020.

PARÁISO, Maria H. B. Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações. No entorno de Todos os Santos: tráfico ilegal e revoltas escravas no Recôncavo (Bahia: 1831-1850). *In: Baía de Todos os Santos: aspectos humanos.* CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). Salvador: EDUFBA, 2011. p. 69-100.

PARÉS, Luis N. Religiosidades. *In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio S. (org.). Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.* São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018. p. 377-383.

PINA-CABRAL, João; LIMA, Antónia P. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, Lisboa, n. 9, v. 2. p. 355-388, 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372340336011>. Acesso em: 8 jul. 2020.

PINA-CABRAL, João de. Modes of participation. *Anthropological Theory*, Londres, v. 18, n. 4, p. 435-455, dec. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1463499617751315>. Acesso em: 08 jul. 2020.

RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/19191>. Acesso em: 8 jul. 2020.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado:** dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam C. M. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1-31, abr. 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132020000100201&lng=en&nrm=iso. Acesso em 8 jul. 2020.

RABELO, Miriam C. M.; SOUZA, Iara. Notas sobre a questão da agência. *In: CORRÊA, Diogo; PETERS, Gabriel (ed.). Blog Sociofilo*, [s. l.], 13 nov. 2017. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/2017/11/13/notas-sobre-a-questao-da-agencia-por-iara-souza-e-miriam-rabelo/>. Acesso em: 13 jul. 2020.

RAMOS, Arthur. Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro. *In: RAMOS, Arthur. A aculturação negra no Brasil.* São Paulo: Editora Nacional, 1942, p. 183-195.

ROSALDO, Michelle. O uso e abuso da Antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, n. 1, p. 11-36, 1995. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1581/rosaldo.pdf?sequence=1>. Acesso em: 8 jul. 2020.

SAHLINS, Marshall. What Kinship Is — Culture. *In*: SAHLINS, Marshall. **What kinship is and is not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 7-38.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Acácio S. A. **A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, Candomblé e culto de Babá Egun**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SANTOS, Juana E. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Deoscóredes M. Festá de Mãe d'Água em Ponta de Areia Itaparica - Bahia. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 14, p. 65-74, jan./abr. 1966. Disponível em: <http://acervosdigitais.cnfcp.gov.br/Revista%20do%20Folclore/1434>. Acesso em: 8 jul. 2020.

SANTOS, Juana E.; SANTOS, Deoscóredes M. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns. *In*: MOURA, Carlos E. M. (org.). **Oloorisá, escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981. p. 153-188.

SANTOS, Cassio O. **O culto dos ancestrais: Escritos sobre a religião dos eguns na Bahia**. 2016. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SANTOS, Cassio O. Entre os vivos e mortos: o sacerdote do culto á ancestralidade masculina. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RBA), 31., 2018, Brasília, DF. **Anais [...]**. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. Disponível em: http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541457664_ARQUIVO_RBA_ARTIGO.pdf. Acesso em: 16 jul. 2019.

SANTOS, Maria S. A. Xireando o yoruguês. **Jornal A TARDE**, Salvador, 23 fev. 2016. Opinião [Online]. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/opiniaio/noticias/1749013-xireando-o-yorugues-premium>. Acesso em: 25 nov. 2019.

SERRA, Ordep J. T. A morte africana no Brasil. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p. 256-274, 1978. Crítica da obra: LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6043>. Acesso em: 8 jul. 2020.

SILVA, Vagner G. Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé, **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 10, p. 1-57, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1267>. Acesso em: 8 jul. 2020.

STRATHERN, Marilyn. Estratégias antropológicas. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006a. p. 27-51.

STRATHERN, Marilyn. Um lugar no debate feminista. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006b. p. 53-79.

STRATHERN, Marilyn. Domínios: modelos masculinos e femininos. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006c. p. 115-158.

STEIL, Carlos A.; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. *In*: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica G. (org.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos editora, 2013. p. 137-158.

Disponível em:

https://www.researchgate.net/profile/Rodrigo_Toniol/publication/294090350_A_crise_do_conceito_de_religiao_e_sua_incendencia_sobre_a_antropologia/links/56be357708aedba05611384/A-crise-do-conceito-de-religiao-e-sua-incidencia-sobre-a-antropologia.pdf. Acesso em: 6 jul. 2020.

TAMBIAH, Stanley. Múltiplos ordenamentos da realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl. **Cadernos de Campo**. São Paulo, v. 22, n. 22, p. 193-220, jan./dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v22i22p193-220>. Acesso em: 8 jul. 2020.

TELLO, Mariana. Ética y antropología de la violencia. *In*: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz F. D. (org.). **Antropologia e ética: desafios para a regulamentação**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2013. p. 172-230. Disponível em:

http://www.portal.abant.org.br/publicacoes2/livros/Antropologia_e_etica__desafios_para_a_regulamentacao.pdf. Acesso em: 6 jul. 2020.

VELAME, Fábio M. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos egum: o Omo Ilê Aboulá - um templo de ancestralidade afro-brasileira**. 2007. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

VELAME, Fábio M. Corpos nômades: o cortejo da festa da bandeira em Ponta de Areia. Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades. *In*: CORPOCIDADE: DEBATE EM ESTÉTICA URBANA, 1., 2008, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2008a. Disponível em:

<http://www.corpocidade.dan.ufba.br/arquivos/resultado/ST1/FabioMacedoVelame.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2017.

VELAME, Fábio M. O Opá ancestral: uma arquitetura de panos. *In*: SEMINÁRIO ARTE E CIDADE: CULTURA, MEMÓRIA E CONTEMPORANEIDADE, 2., 2008, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2008b.

VELAME, Fábio M. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira: O Omo Ilê Agboulá, um Templo do Culto aos Egum no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2019.

VELHO, Gilberto. Crença, transe e possessão: a propósito de quatro documentários.

Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 133-138, 1996.

Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e->

Imagem-3.-Constru%C3%A7%C3%A3o-e-an%C3%A1lise-de-imagens.pdf. Acesso em: 8 jul. 2020.

VIANNA, Marisa. **Baba Egum**. Salvador: P555 Edições, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 8 jul. 2020.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 8, p. 1-14, 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/173>. Acesso em: 8 jul. 2020.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de Esquina**: A estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ZIEGLER, Jean. Os espíritos de Itaparica. *In*: ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. p. 39-74.

ZONZON, Christine N. Articulações e fronteiras nas rodas da capoeira e da vida. *In*: ZONZON, Christine N. **Nas rodas da capoeira e da vida**: corpo, experiência e tradição. Salvador: EDUFBA, 2017. [p. 1-14. Não paginado].

GLOSSÁRIO

Abebê – Espelho de mão emoldurado feito em metal ou em tecidos. O paramento é carregado por orixás como uma ferramenta que compõe a indumentária de oxum, iemanjá, logum edé. Nos terreiros de babá egum podem ser utilizados por ancestrais associados a esses orixás.

Acaçá – “Bolo de arroz ou de milho [...] cozido em ponto de gelatina, servido em folhas verdes de bananeira dobradas em forma retangular” (BRAGA, 1992, p. 127).

Acarajé – Bolinhos de feijão fradinho moídos e temperados, fritos no azeite de dendê, denominados no candomblé como akará e relacionados a divindade iansã.

Aiyê / Ayé – “[...] este mundo, o da vida” (SANTOS, J., 1986, p. 34).

Aku / Yaku / Acu – Cerimônia realizada nos terreiros de Babá Egum em que um ancestral é chamado pela primeira vez (BRAGA, 1992; SANT’ANNA, 2015).

Alguidar / Aguidá – Prato de barro utilizado para várias finalidades, inclusive para acomodar oferendas nas religiões afro-brasileiras.

Alaruns – Genericamente traduzido como espíritos sem luz, normalmente aparece como adjetivo para falar sobre aparakás, mandu e manduas.

Alujá – Toque ritual ao orixá xangô.

Amuixã / Amiuxã Alumiado – Homens ou meninos que recebem indicação para primeira iniciação no culto de babá egum, ganham um ixã, vara ritual, de um ancestral indicando que ele pode ser um sacerdote do culto.

Aparakás – Egum de um homem que, após a morte, recebe obrigações de axexê dentro do culto de egum, conhecido como ‘quadrado’ que tem um emblema relacionado ao orixá do morto ou desenho decorativo.

Ara – Corpo.

Assentamento – Ocorre, segundo Rabelo (2011), quando “O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de um pote ou vasilha (ibá), de louça ou barro, a depender do orixá. Búzios e pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostos no ibá, que usualmente é colocado no centro de um alguidar rodeado por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra comprida (quartinhão)” (p. 23).

Axé / Ichés/ Ixés – São partes do animal consideradas sagradas dentro do candomblé e dos cultos de egum que são preparados de acordo com procedimentos rigorosos e de ‘fundamento’ para que sejam ofertadas às divindades. Axé é também o princípio sagrado presente em todas as coisas. Axé ou Asé, “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir [...] Compreende-se assim que o ‘terreiro’, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados devem receber àse” (SANTOS, J., 1986, p. 39).

Axexê – Ritual funerário de um iniciado, espécie de desfazimento dos vínculos anteriores á morte.

Axó / Opá – Designação das roupas dos espíritos, em geral no culto de babá egum.

Babalorixá / Ialorixá / Mãe / Pai de Santo – Liderança sacerdotal no candomblé que zela pelos orixás e pelos iniciados.

Balé – É uma qualidade de iansã ligada aos eguns, por isto considerada a rainha dos eguns.

Banho de folha – Preparado de folhas que pode ser usado para alguém se banhar. Há inúmeras combinações e recomendações de acordo com orixá ou com a finalidade. Podem ser combinadas folhas com poderes curativos, como recomendação para problemas de saúde.

Banté – Parte da indumentária dos babás. A face frontal da roupa que é usada para dar axé.

Barco – Grupo de iniciados no candomblé conjuntamente.

Barracão – Local onde são realizadas festas públicas nos terreiros de babá egum e nos candomblés.

Bater cabeça – Postura corporal de dirigir a cabeça ao chão em solicitação, respeito ou para receber benção de orixá ou de pessoas mais velhas.

Bicho – Designação dos animais utilizados em oferendas no candomblé e no culto de babá egum.

Bicho de 4 pés – Quadrúpedes de porte médio oferecidos em sacrifício ritual à entidades afro-brasileiras como carneiros, cabras e bodes.

Bichos de pena – Animais como galinhas, galos e pombos oferecidos em sacrifício ritual.

Bolar – Chegada de orixá entendida como pedido de iniciação.

Bori – Conhecido popularmente como “dar comida à cabeça”, ori (cf. RABELO, 2014).

Breve / Brevê – Amuleto relativo ao culto de babá egum.

Caminho / Odu – É entendido como algo a ser conhecido e cultuado, podendo proporcionar indícios do destino de uma pessoa.

Camisu – Camisa de algodão cosida de acordo com medidas e cortes próprios, podendo dispor de mangas e golas enfeitadas.

Candomblé – Religião afrobrasileira de culto aos orixás e diversas de outras entidades. A expressão candomblé de egum ou candomblé de babá também pode ser usada em referência aos terreiros de culto aos ancestrais.

Carranca – Objeto artesanal e/ou amuleto colocado em barcos e em residências que representa a fusão entre uma figura humana e animal.

Carrego – Composição ritual com vários objetos relativos ao axexê e trajetória religiosa para quem é feita a ceromônia. Quando utilizada na expressão ‘carrego de santo’ pode remeter aos

vários orixás relacionados a uma pessoa (cf. FLAKSMAN, 2016).

Conta – Colar de missangas relacionado a orixás.

Lessén / Lessém – Parte privada do terreiro de egum com acesso restrito aos ojés.

Caboclo – Entidade afro-brasileira relacionada a herança indígena e ou sertaneja.

Confirmação – Como se fala da iniciação de ogãs e ekedis no candomblé e de postos recebidos nessa religião e no culto aos ancestrais.

Contra-egum – Acessório de palhas trançadas que protege um iniciado de más-influências espirituais e mortos em geral. É amarrado em algumas voltas nos braços na altura do peito.

Cumeeira – Local do barracão propiciado com oferendas relativas a fundação do terreiro. A expressão ‘cumeeira da casa’ é relacionada a pessoas vinculadas a rituais de inauguração.

Despachar Exu – Nome de ritual característico de oferendas ao orixá exu.

Ebó / Trabalho – Designação de um oferenda com o intuito de alcançar alguma graça ou melhora espiritual, seja de saúde, de caminhos e diversas outras questões. Também pode designar coisas mais simples como limpeza realizada no barracão por um babá egum ou sua indicação (ou de outro espírito/ entidade) para que se faça oferendo ou ritual terapêutico.

Ebomi – Referência a quem tem mais tempo iniciático no candomblé; ‘mais velha’ que já completou sete anos de obrigações dentro da religião e poderá iniciar filhos sobre sua responsabilidade e possuir a própria casa de culto, caso seja adoxu.

Egbé – Terreiro, casa ou sociedade.

Embandeirar – Ato de efeitir o teto dos barracões de candomblés e cultos de egum com cortes finos e longitudinais de cerca de 10 cm de plástico ou papel coloridos, de acordo com as cores relacionadas às entidades a serem festejadas na ocasião.

Eke di / Equede – Cargo disposto para mulheres que se tornam responsáveis por cuidar de orixás manifestados, participar de rituais e do andamento dos terreiros.

Encantados – “No terecô, ou tambor da mata, as pessoas recebem, em seus corpos, seres conhecidos como encantados. Os encantados não são percebidos como deidades, pois foram pessoas e, mesmo na condição de entidades, têm comportamentos próximos aos humanos” (AHLERT; LIMA, 2019, p. 448).

Erê – Orixás / entidades crianças no candomblé.

Exu – Exu é orixá mensageiro cultuado no candomblé e nos cultos de babá egum. Há variações dessa divindade, sendo o ‘exu da porteira’ assentado próximo à entrada de terreiros e casas.

Feitura – Processo de iniciação religiosa, envolvendo o que pode ser traduzido como uma ‘produção da pessoa’, no sentido maussiano e, paralelamente, dos elementos não-humanos

como o orixá pessoal, o ori (cabeça), ara (o corpo), dentre outros elementos (cf. GOLDMAN, 1985).

Filha de santo / Filho de santo – Nome de iniciado ou iniciada no candomblé.

Filho pequeno / Filha pequena – Grau de relação no candomblé referente ao envolvimento na feitura ou obrigação de alguém. Mãe pequena / Pai pequeno são a segunda pessoa de importância na hierarquia do candomblé para o iniciado após o pai ou mãe de santo responsável por diversos procedimentos durante a iniciação do neófito.

Iammy – No culto de babá egum são entidades associadas a mulheres.

Fundamento – Segundo Braga (1992, p. 128) fundamento é um “Conjunto de elementos secretos da organização de um candomblé”.

Iansã – “Prestigiosa divindade do pateão afro-brasileiro; deusa dos ventos e das tempestades” (BRAGA, 1992, p. 128). Conhecida também como Oyá.

Iaô / Yaô – Neófito de iniciação recente no candomblé. Tal designação é substituída por ebomi após cumpridas as obrigações de sete anos.

Ibó – Local de culto aos mortos e ancestrais de um terreiro de candomblé.

Iemanjá – “Guardiã do rio Ogum. No sincretismo afro-brasileiro virou sereia, patrocinando o mar e a pesca” (BRAGA, 1992, p. 129).

Ifá – “Deus da adivinhação” (BRAGA, 1992, p. 129), e nome de uma prática divinatória e grupo religioso.

Ilá – Som característico vocalizado por um orixá.

Ilê Omo Agboulá – Terreiro de babá egum localizado na comunidade do Bela Vista em Ponta de Areia, Itaparica, Bahia.

Iliquiobe – Terreiro de babá egum localizado em Amoreiras, Itaparica, Bahia.

Irmã de Santo – Pessoa com quem se tem parentesco religioso, remete a iniciação no mesmo terreiro e grau na hierarquia.

Iroco – “Divindade do culto fitolátrico na Bahia” (BRAGA, 1992, p. 128).

Itá – terceiro dia de festas de babá egum

Ixã – Vara ritual que os ojés carregam para controlar os espíritos, impedindo as roupas das entidades toquem nas pessoas e serve também para limpar o rastro dos espíritos quando esfregados no chão após eles passarem.

Jogo de búzios / Jogo – Prática divinatória utilizada em religiões afro-brasileiras.

Juntó / Ajuntó – Segundo orixá ou orixá do corpo

Logum Edé – Orixá ligado à riqueza, caça e juventude.

Machadinha / Oxê – pequenos machados que podem ser de metal ou madeira carregados pelo orixá xangô.

Mandu – Espíritos relacionados a homens.

Mandua – Espíritos relacionados a mulheres.

Mariô – Palha de palmeira utilizada como proteção em soleiras de portas, entradas de terreiros e casas. É parte de paramento de orixás.

Marujo – Entidade afro-brasileira relacionada ao mar e a profissão de marinheiro.

Matança – Sacrifício ritual de animais.

Mistérios – No culto de babá egum diz respeito à conhecimentos iniciáticos dos ojés.

Mocã / Mogan – Artefato feito de palha que acompanha os iniciados no candomblé na condição de iaô e é relacionado a proteção.

Nação – Designação de agrupamentos das tradições religiosas afro-brasileiras.

Nagô – “Refere-se aos povos do antigo império africano cuja capital política era Oyó”. (BRAGA, 1993, p. 129)

Naná – Orixá anciã ligada à vida e à morte.

Obaladê – Terreiro de babá egum localizado no Barro Branco, Itaparica, Bahia. Fundado por Eduardo Daniel de Paula.

Ofá – Paramento em forma de arco e flecha carregado oxóssi e logum edé.

Ogã / Ogan – Iniciado homem no candomblé que não incorpora orixá. São três as principais categorias de ogã: ogã de faca, responsável por rituais de sacrifício; de sala, responsável pela organização do terreiro e pela acomodação dos convidados e ainda os responsáveis por tocar e cantar em festas rituais, dentre outras funções e designações. (cf. BRAGA, 2009).

Ogum – Orixá guerreiro relacionado aos caminhos e ao ferro.

Ojá / pano de cabeça – Pano com o qual se molda uma espécie de turbante. Também pode ser usado em assentamentos e árvores reconhecidas como orixás.

Ojés – Sacerdotes do culto de babá egum, no segundo grau de iniciação.

Ojé Agbá – Titulação dos ojés mais velhos (BRAGA, 1992).

Olokotun / Tuntum – Nome de um ancestral trazido de África e cultuado nos terreiros de egum afro-brasileiros. É também designação de um terreiro localizado em Itaparica.

Olori Egum – “Cabeça dos Eguns”, titulação atribuída a Babá Olokotum (SANTOS, J., 1986; BRAGA, 1992, p. 130).

Omolu – Orixá relacionado a saúde, doença e a curas.

Omonilê – Terreiro de babá egum localizado no Barro Branco e também nome de um ancestral cultuado na casa.

Onilé – Orixá vinculado à terra.

Ori – Cabeça.

Orixá de cabeça – É o primeiro orixá de um iniciado, normalmente relacionado ao ori, cabeça, durante ritual de iniciação no candomblé. O primeiro orixá é considerado dono da cabeça da pessoa e o subsequente é o juntó.

Orixás – Divindades cultuadas na nação Jejé-Nagô, relacionadas a forças da natureza, também podem ser chamados de ‘santos’.

Oro – Ritual no qual são dispostas oferendas aos babá eguns realizadas dentro do barracão de culto.

Orum / Orun – “[...] do além, dos espaços sobrenaturais” (SANTOS, J., 1986, p. 34).

Ossain / Ossãe – Orixá relacionado às folhas e ervas medicinais.

Ossé / Osé – Limpezas e oferendas periódicas que ocorrem para os babás eguns nos terreiros de ancestral. Outro sentido a essa palavra diz respeito a oferendas: “Nos terreiros- de-egum, ossé é sobretudo, o dever que tem cada adapto de fazer oferendas aos eguns, que vem sempre acompanhado de flores e de uma pequena soma de dinheiro. Essas oferendas podem ser feitas no início de uma festa pública [...]” (BRAGA, 1992, p. 34-35).

Oxalá – Orixá ancião relacionado à cor branca; na qualidade de oxaguiã é jovem e guerreiro.

Oxóssi – Orixá relacionado à caça e às matas.

Oxum – Orixá relacionada a beleza, águas doces e cahoeiras.

Oxumarê – Orixá relacionado a ligação entre aiyê e orum, representado pelo arco irís.

Padê – “O primeiro tipo de rito prioritários e o mais elaborado, destinado a invocar e tornar propícios todos os Irúnmàlê divinos e ancestrais, da direita e da esquerda, pelo intermédio de Èsù, é o ritual chamado Pàdè (apocope de Ìpàdé) que significa literalmente reunião ou ato de reunir” (SANTOS, J., 1986, p. 184).

Padilha / Pomba Gira – Exu feminino.

Palhoça – Contrução rústica de madeiras, palhas ou de alvenaria como quiosque, presentes nas casas de culto de egum, sendo local de socialização dos ojés.

Paramento / Ferramenta – Instrumento que podem compor a indumentária de orixás e espíritos do culto de babá egum.

Pemba – Pó preparado de acordo com precrições afro-religiosas.

Pepelé / Peji – Espécie de altar onde se encontram orixás, objetos sagrados e, ocasionalmente, oferendas.

Ponta de Areia – Logradouro do município de Itaparica.

Posto / Título – A palavra título ou cargo é largamente usada no candomblé e conhecida como oiê. Segundo Braga (2014), trata-se de “título honorífico ou nome de um cargo especial exercido dentro da estrutura dos candomblés jêje-nagôs. Ao portador dá-se o nome de ajoie ou mais frequentemente de oloie” (p. 26). Durante o campo as mulheres com quem convivi usavam o termo ‘posto’ para se referir as respectivas vinculações com os terreiros de babá egum.

Preto-velho – Entidade afro-brasileira associada a espíritos de escravizados e idosos sábios.

Quizila – Interdições ligadas a casa ou orixá de iniciado no candomblé.

Reis – Comemoração de aniversário de um babá egum. Que podem ser conhecidos como “reis” quando ancestrais destacados de uma casa.

Resguardo – Tempo de restrições pelo qual passam iniciados do candomblé no momento de suas feitura ou em momentos de obrigação.

Rombona – Primeira pessoa a ser iniciada em uma novo terreiro de candomblé.

Sacudimento – Ritual de limpeza e purificação.

Umbigueira – Fios de palha trançados carregados no abdômem de um iniciado para proteger contra influências e espíritos de mortos em geral.

Virar língua – Essa expressão é registrada por Braga (2014) como forma de “[...] se expressar na língua ritual, no caso o nagô [...]” (p. 113) em referência a habilidade de Mãe Aninha — importante sacerdotisa do candomblé baiano — em falar o idioma. Em campo não observei o termo sendo usado para as mulheres, ainda que algumas falem, com destreza, o iorubá.

Xangô – “Orixá patrono do fogo e das dinastias reais do antigo império jêje-nagô, marido de Iansã” (BRAGA, 1992, p. 131).

Xirê / Roda de Santo – Roda de dança e cantos para os orixás.