



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

ANDRÉA ROSANE SANTOS BARBOSA

ENCONTROS ENTRE AS PRÁTICAS AFONJÁ E SERGIPE:
O papel do espaço na estabilização do Ilé Àse Òpó Osogunlade

Salvador
2023

ANDRÉA ROSANE SANTOS BARBOSA

ENCONTROS ENTRE AS PRÁTICAS AFONJÁ E SERGIPE:
O papel do espaço na estabilização do Ilé Àse Òpó Osogunlade

Tese apresentada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Miriam Cristina Marcílio Rabelo

Salvador
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Barbosa, Andréa Rosane Santos

B238 Encontros entre as práticas afonjá e Sergipe: o papel do espaço na estabilização do Ilé Àse
Òpó Osogunlade / Andréa Rosane Santos Barbosa, 2023.

403 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Miriam Cristina Marcílio Rabelo

Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Religião. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Candomblé - Sergipe. 4. Etnografia.
I. Rabelo, Miriam Cristina Marcílio. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299

ANDRÉA ROSANE SANTOS BARBOSA

ENCONTROS ENTRE AS PRÁTICAS AFONJÁ E SERGIPE:

O papel do espaço na estabilização do Ilé Àse Òpó Osogunlade

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de doutor em Ciências Sociais,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 11 de dezembro de 2023

Banca Examinadora



Prof(a) Miriam Cristina Marcilio Rabelo (UFBA) – Orientadora
Doutorado em Ciências Sociais e Antropologia pela University of Liverpool



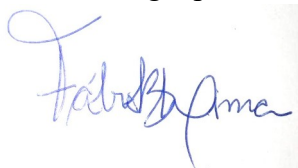
Prof (a) Lídia Maria Pires Soares Cardel (UFBA)
Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.



Prof Luís Nicolau Parés (UFBA)
Doutorado em Antropologia da Religião pela University of London



Prof(a) Vânia Zikan Cardoso (UFSC)
Doutorado em Antropologia e Sociologia pela University of Texas at Austin



Prof Fábio Batista Lima (SEC-BA)
Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA

À

Ruth e Waldir, meus pais, pelo apoio.

Ògún Tóòrikpe, por dar sentido a essa tese.

Minha avó Helena, por me aconselhar a dormir
com um caderno para copiar os ensinamentos
dos sonhos.

AGRADECIMENTOS

À FAPESB, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, por ter financiado a pesquisa.

À minha orientadora, prof^o Míriam Rabelo, pela paciência, generosidade e cuidado na correção e orientação de leituras que trouxeram para cada capítulo mais consistência.

À Ògún Tóòrikpe, pela disponibilidade para as entrevistas e reajuste de informações.

Ao prof^o Nicolau Parés, por ter dado novo fôlego à tese através das pontuações feitas na qualificação.

Ao prof^o Fábio Lima, pela dupla posição de conhecedor da tradição Afonjá e da sustentação teórica da tese, oferecendo valioso aporte para a minha escrita.

À Ritinha, por ter pacientemente me ajudado a me situar no referencial teórico da geografia.

À Juracy Junior, por ter aberto as portas do Alaroke para a pesquisa.

À seu Valmir, por ter generosamente me apresentado aos dirigentes dos terreiros associados ao IMBA, Instituto de Meio Ambiente de Preservação à Natureza, e praticamente me inserido ao grupo

A todos os interlocutores que contribuíram e disponibilizaram tempo para a realização dessa pesquisa. A maior parte, pessoas queridas.

Ao bàbá egbe e à Ya efun do Osogunlade que, mesmo sem saberem, nutriram minha etnografia através dos seus olhares críticos e perspicazes.

Ao GRAI, Grupo de Estudos e Pesquisa de Religiões Afro-indígenas, por partilharem seus campos e textos, proporcionando coletividade ao trabalho solitário da escrita. Destaco em especial Ricardo, Luciana, Ritinha, Ana, Taísa, Thaís, Veridiana e Vanderlea, pelo tempo passado em discussões, pelas cervejas e companheirismo.

Ao ECSA, Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde, por ter me proporcionado suporte teórico-metodológico para pensar a minha pesquisa. Em especial por terem me apresentado o trabalho de Doreen Massey, principal oriente das reflexões alimentadas pela tese.

Aos meus irmãos e cunhados por terem transformado meu cotidiano em uma mesa de bar militante.

Por fim, dedico um agradecimento especial ao meu companheiro Fred Aquino, pela força nos momentos de desesperança, pela compreensão e incentivo ao meu (longo) isolamento para escrever.

RESUMO

A tese é um estudo sobre a fundação e inserção de um terreiro Ketu, o Ilê Àse Òpó Osogunlade, na cidade sergipana de São Cristóvão. O terreiro é fundado e dirigido por Reginaldo Daniel Flores, membro da família Daniel de Paula, há duzentos anos uma das famílias mantenedoras do culto nigeriano de egúngún (ancestral) na ilha de Itaparica, Bahia. Além disso, o pai de santo desse terreiro, passou a maior parte da sua infância sob os cuidados de mãe Senhora, Oxum Muiwá, terceira yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, um terreiro centenário situado em São Gonçalo do retiro, em Salvador. Apoiada em entrevistas e numa pesquisa etnográfica, o trabalho explorou modos alternativos de percepção espacial. Procurou-se, dessa forma, interrogar a potencialidade política da instalação de um terreiro, que tipos territoriais o movimento de fixação conecta, desconecta e que permanecem latentes enquanto alianças possíveis. Para isso, o estudo se apoiou, principalmente no trabalho de dois autores: a geógrafa Doreen Massey e o antropólogo Tim Ingold. Buscou-se, desse modo, sustentar a ideia de que os deslocamentos, chegada e instalação territorial não percorrem um mundo já preestabelecido. Em vez disso, eles resultam do encontro promovido pelo movimento. Trata-se de valorizar a multiplicidade de práticas, afro-religiosas ou não, que instauram e transformam a qualidade do lugar.

Palavras-chave: religiões afro-religiosas, candomblé Ketu, etnografia, territórios, Sergipe.

ABSTRACT

This thesis investigates the foundation and establishment of a Ketu *terreiro*, Ilê Àse Òpó Osogunlade, in the city of São Cristóvão in Sergipe. The *terreiro* was founded and led by Reginaldo Daniel Flores, a member of the Daniel de Paula family, which for two-hundred years, has been one of the families that continued the Nigerian *egúngún* (ancestral) religion on the island of Itaparica, Bahia. Furthermore, the father of the saint (*pai de santo*) of this *terreiro*, spent the greater part of his childhood under the care of mother Mistress, Oxum Muiwá, third *yalorixá* of Ilê Axé Opô Afonjá, a centuries-old *terreiro* located in São Gonçalo do retiro, in Salvador. Based on interviews and ethnographic research, this work explores alternative forms of spatial perception. In this way, we sought to consider the political implications of establishing a *terreiro*, investigating what territorial types the movement of establishment connects, disconnects, and which remain latent as possible allies. To this end, the study mainly applied the work of two authors: the geographer Doreen Massey and the anthropologist Tim Ingold. We argue that these displacements, arrivals and territorial establishments do not occur in some already preestablished world, but rather, result from the encounters instigated by this movement. As such, we seek to emphasize the multiplicities of practices, afro-religious or not, that establish and transform the quality of place.

Key-words: afro-religion, Ketu *candomblé*, ethnography, territories, Sergipe.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1 – Praça São Francisco em São Cristóvão (SE)	12
Figura 2 - Percurso do centro-histórico de São Cristóvão a Aracaju	14
Figura 3 - Rodovia João Bebe Água	35
Figura 4 - João bebe Água	35
Figura 5 - Laranjeiras, Aracaju e São Cristóvão	38
Figura 6 - Esperando Ogun	90
Figura 7 - Recebendo Ogun	90
Figura 8 - Ilé Oxalá Afonjá	95
Figura 9 - Ilé Ogun Afonjá	95
Figura 10 - Ilé Oxossi Afonjá	95
Figura 11 - Ilé Oxalá Osogunlade	95
Figura 12 - Ilé Ogun Osogunlade	95
Figura 13: Ilé Oxossi Osogunlade	95
Figura 14 - Situação do Alaroke em relação ao Osofunlade	161
Figura 15 - Alaroke em relação ao centro-histórico de São Cristóvão e Aracaju	161
Figura 16 – Barracão do Alaroke	162
Figura 17 - Projeto Saúde dos terreiros	190

ORGANOGRAMAS

Organograma 1 - O Afonjá e a família Daniel de Paula	61
Organograma 2 - O Afonjá e o culto egúngún	64

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – A configuração geopolítica das práticas afro-religiosas no estado sergipano	33
1.1. João Bebe-Água, o homem que virou estrada: a atuação das fronteiras.	35
1.1.1 O que diz a bibliografia sergipana sobre os deslocamentos dos terreiros?	38
1.2. As práticas afro-religiosas sergipanas: registros e características	45
Considerações	53
CAPÍTULO 2 – Uma reflexão sobre o legado e ritmos territoriais a partir da trajetória de Ògún Tóòrikpe	55
2.1 Considerações sobre a ideia de territórios rítmicos	58
2.2 Emaranhados entre o clã Daniel de Paula e o território de Afonjá	60
2.3 Uma história de criança: o terreiro como o mundo inteiro	65
2.4 Disritmias: viver, sobreviver e subsistir.	69
2.4.1 Sobreviver	72
2.4.2 Subsistir através do Conga	80
Considerações	86
CAPÍTULO 3 – Plantar o axé ou a trajetória da instalação do terreiro	87
3.1 As distância percorridas por Ogun	92
3.2 Acasos, projetos e sonhos: a confluência de motivações que materializam o terreiro	99
3.2.1 Sondando a cidade e instalando o lugar	105

3.2.2 A fixação de pessoas, orixás e das práticas	108
3.3 O percurso da apropriação	112
3.3.1 A fixação do sentido de coletividade	114
CAPÍTULO 4 – A articulação do corpo ao espaço do terreiro	118
4.1 Silenciar a mente para deixar o corpo falar	121
4.2 Aprender a andar descalço	126
4.2.1 A articulação de um corpo de terreiro e seus campos de referências	127
4.3 O corpo coletivo na feitura	130
4.3.1 Nasce Ògún Tóòrikpe: a sincronização dos movimentos	133
4.3.2 Aprender e reaprender	137
4.3.3 A dança do Osogunlade: estabilizando os ritmos.	142
Considerações	144
CAPÍTULO 5 – Comunicação e diplomacia entre os terreiros	145
5.1 As palavras articuladas pelo lugar	147
5.2 A sociabilidade dos xirês	156
5.2.1 A trajetória de Saguinandji e o encontro com Ògún Tóòrikpe	157
5.2.2 Uma ajoyé do Osogunlade no xirê do Alaroke	164
Considerações	171
CAPÍTULO 6 – A cidade dos terreiros e suas políticas	173
6.1 A política mediada pelo chão	175
6.1.1 A presença ecológica	178

6.2 A política dos terreiros e os terreiros na política	186
6.2.1 A secretaria de cultura de São Cristóvão	187
6.2.2 A fronteira do político	188
6.2.3 A existência jurídica dos terreiros	193
6.2.4. A organização dos terreiros de São Cristóvão	195
Considerações	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
REFERÊNCIAS	206
GLOSSÁRIO	211
ANEXO A	215
ANEXO B	217

INTRODUÇÃO

O especificamente espacial dentro do tempo-espaço é produzido [...] algumas vezes por um acaso circunstancial, outras não: arranjos-em-relação-um-com-o-outro, que é o resultado da existência de uma multiplicidade de trajetórias. Em configurações espaciais, narrativas de outra forma não conectadas podem ser produzidas a entrar em contato, ou outras, previamente conectadas, podem ser descartadas. Há sempre um elemento de “caos”. Este é o acaso do espaço: o vizinho acidental é emblemático a esse respeito. O espaço como o sistema fechado do corte essencial pressupõe (garante) o universal singular. Mas, nessa outra espacialidade, diferentes temporalidades e diferentes vozes precisam descobrir meios de acomodação. O acaso do espaço tem que ser correspondido (Massey, 2005, p.166).

O feitiço na cidade: “Tem uma cabeça de bode enterrada em São Cristóvão!”

O ano era 2017. Estávamos há vários dias pernoitando no Ilé Àse Òpó Osogunlade¹ quando ouvi a frase acima ser pronunciada pelo Baba Egbé² que, como a maior parte dos filhos da casa, morava em Aracaju. Era um domingo à noite e eu tinha me ausentado algumas horas para ir ao centro-histórico da cidade de São Cristóvão, situada a quase 24 km da capital sergipana³. Ao me pedir notícias do mundo além-terreiro, contei-lhe que não tinha praticamente nada aberto na cidade, mal se viam pessoas nas ruas. A sentença, geralmente desesperançada e sarcástica, não era ouvida por mim pela primeira vez. O feitiço parecia ser a explicação lógica para a ideia de que em São Cristóvão nada se desenvolve e no desenrolar dos anos parece andar para trás.

O terreiro, um sítio na zona rural, fica a cerca de 3 km do centro histórico da cidade. Por vezes, parece ainda mais distante por conta do tráfego, não raro atrapalhado por uma confusão de pessoas, carroças, veículos motorizados e animais. Como não bastasse, até 2018 se somava à confusão, a estrada de piçarra⁴ e uma pilha de paralelepípedos, há alguns anos

¹ Nome do terreiro de candomblé do qual iremos tratar no decorrer da tese. A escrita desse, como o de outros nomes próprios, obedece ao registro em cartório ou ao modo como cada terreiro apresenta o nome publicamente. Alguns obedecem a uma grafia iorubá, outros adaptaram ao português. Outras denominações como nome de Orixás, incorporados ao dicionário brasileiro, obedecerão ao modo como se padronizou escrever no português brasileiro.

²Para esse e outros termos específicos do candomblé, ver glossário.

³ Distância entre os centros das duas cidades, medidos pelo google maps.

⁴ Mistura de pedra, terra e areia que nem sempre se sustentam nos períodos de chuva, atolando carros e tornando difícil mesmo a caminhada.

abandonados, entulhando parte da estrada e que indicavam uma obra começada e que nunca terminava⁵.

Tínhamos saído do axé⁶ no domingo à tarde, eu e a yaô Ògún Boladeiyi⁷ para dar carona a alguns irmãos até a rodoviária de São Cristóvão, onde eles seguiriam para suas casas em Aracaju, e para comprar alguns mantimentos para a roça⁸. Embora a justificativa da nossa saída fosse pertinente, estávamos ansiosas eu e Boladeiyi por esse momento de fuga. Por conta do barco⁹ de Oxóssi e Oyá, já estávamos dormindo no axé há mais de dez dias e aproveitamos a tranquilidade do momento de pausa entre as obrigações para relaxar um pouco fora dos limites do terreiro.

Tomar uma cerveja naquele momento, embora não fosse para nós interdito, ganhava ares de peraltice, especialmente para ela que era yaô. Eu tinha sido confirmada ajoyé de Xangô há alguns meses e essa condição me dava muito mais liberdade de ir e vir do terreiro se comparada a uma yaô com poucos anos de feitura. No caminho, também convencemos outra irmã, a yaô Nantejunan¹⁰, a ficar um pouco mais, antes de seguir para sua casa. Qual não foi a nossa decepção ao descobrir que quase tudo estava fechado, mesmo os bares? Por sorte, encontramos uma mercearia com os portões fechados, mas ainda funcionando através das grades, indicando preocupação com a segurança do comércio aberto numa rua sem transeuntes. Nesse lugar, fizemos as compras de alguns dos alimentos que deveríamos levar para o axé. Para a nossa cerveja, só encontramos um empório de bebidas aberto e foi numa mesa improvisada na calçada que decidimos pousar alguns instantes antes de retornar.

A cidade de São Cristóvão, apesar da sua história de abandono pelos poderes públicos, é belíssima. Nos seus mais de quatro séculos, tem na sua trajetória destruições, reconstruções e deslocamentos que se deram em razão das disputas entre diferentes nações europeias. Ainda guarda, no entanto, ares coloniais. Além de suas construções barrocas, nos surpreendem, em

⁵ A obra foi finalmente concluída no fim de 2018. Mantenho, no entanto, a descrição da estrada primeira que marcou os primeiros 18 anos do terreiro de onde partem a maior parte das narrativas que serão tratadas.

⁶ Como às vezes chamamos o terreiro.

⁷Elis Santos Correia

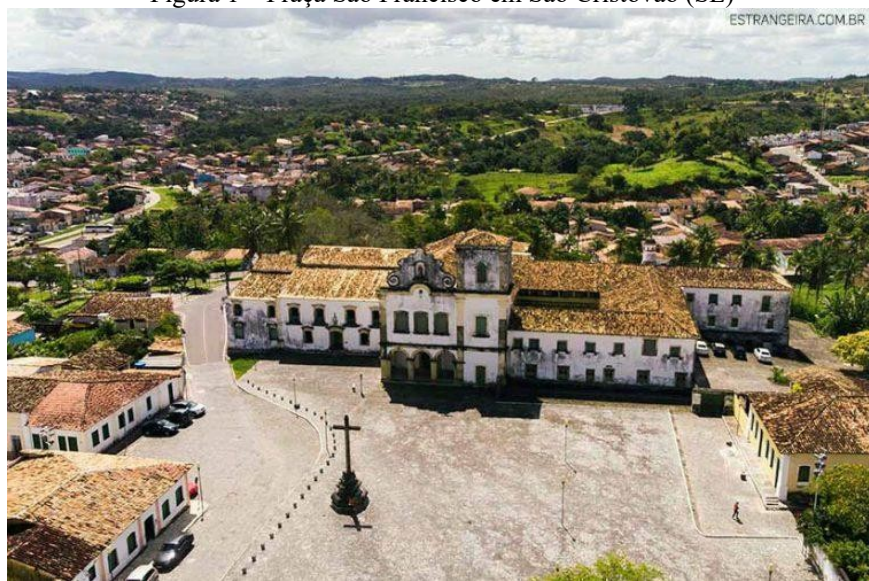
⁸ Roça e axé são termos correntes para se referir aos terreiros de candomblé. No caso do Osogunlade se trata efetivamente de uma roça, embora sem produção agrícola, uma vez que se trata de um sítio na zona rural. No entanto, não raro, mesmo terreiros em zonas urbanas e até metropolitanas são chamados de roça por aqueles que frequentam.

⁹ Quando os iyaôs são recolhidos para a feitura, diz-se que eles são recolhidos no barco. Segundo alguns adeptos, o termo faz referência à viagem à África. Não é incomum ouvir das pessoas que recebem orixá que elas foram para a África para se referir ao período em que a consciência da pessoa se retira para dar passagem ao orixá.

¹⁰Isis Thaianá Matos

algumas ruas, vestígios do chão de pedras que acabaram ilhadas por paralelepípedos de construção mais recente, levando-nos a lamentar a falta de interesse em restaurá-las, apesar da sua arquitetura tombada como patrimônio do Iphan. Apenas as praças, em especial a Praça São Francisco, tombada como patrimônio mundial pela UNESCO, e um pequeno trecho das ruas em torno, encontram-se bem cuidados. Estamos falando da Cidade Alta, cuja situação de 47 metros acima do mar, permite que suas ruas revelem a paisagem verde e montanhosa circundando a cidade, reforçando a sensação de estar em outro período histórico, onde o mundo além do burgo, ainda está pouco povoado.

Figura 1 – Praça São Francisco em São Cristóvão (SE)



Fonte: página Estrangeira.com.br¹¹

Conversamos longamente sobre as ruas esvaziadas. Mesmo conscientes do histórico de má administração no município, o que dava às ruas ares de abandono, era surpreendente que ao menos bares e bêbados não decorassem o ambiente num fim de tarde de domingo. Entre os goles de cerveja, começamos a sonhar com uma cidade mais bem tratada. A yaô de Nanã, que é enfermeira, disse-nos que se ela tivesse condições financeiras, abriria um restaurante ali. E nisso, vislumbramos o restaurante em um dos sobrados coloniais na esquina que dava para a praça da Matriz. A mesma praça onde é vendida uma queijada famosa em toda a região. Distante menos de uma hora de carro de Aracaju, se houvesse boa comida, cerveja gelada e quem sabe uma música agradável, o nosso restaurante imaginário viveria lotado e as pessoas poderiam relaxar na agradável paisagem da bela cidade.

¹¹ Disponível em: < <https://estrangeira.com.br/sao-cristovao-sergipe-roteiro-o-que-fazer-comer-dicas/> > Acesso em: 09 jun. 2022.

Mesmo à nossa bem-intencionada imaginação não ocorreu que a própria população são-cristovense¹² pudesse ser a principal frequentadora do tal restaurante. “É uma cidade dormitório”! Ouvi várias vezes. Alguns dias depois, ouvi do yaô de Oxossi, recém-saído do roncó, que fez o comentário ao me ouvir resmungar que na minha pesquisa quanto mais eu buscava são-cristovenses, mais eu encontrava moradores de Aracaju, geralmente ligados à Universidade Federal de Sergipe.

Nossos sonhos, o tempo de uma cerveja, mostravam que não bastava *assentar*. Faltava às nossas práticas uma rede mais densa de âncoras para nos fincar, conectando-nos com o lugar.

O Campo etnográfico

Cinco anos se passaram desde a escapada do terreiro para tomar cerveja na calçada do empório. Após uma primeira década, circulando entre Aracaju e o terreiro na condição de adepta e sem maiores ligações com a cidade, a cabeça de bode enterrada parece ter vindo à tona com as conexões geradas graças à pesquisa, revelando, pelo menos da minha perspectiva, os movimentos da cidade. Ou, sendo mais precisa, articulando a minha percepção a circulações mais diversificadas do local. A cabeça de bode parecia o feitiço alimentado pela minha presença pobremente articulada.

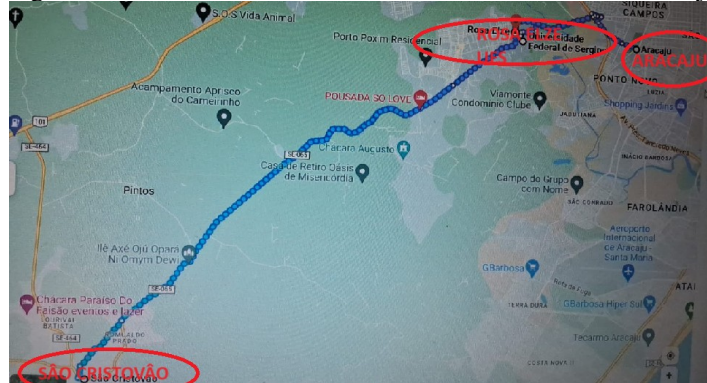
Essa pesquisa parte de um trabalho etnográfico realizado em um terreiro de candomblé Ketu, o Ilé Àse Òpó Osogunlade e que, daqui por diante, tratarei simplesmente de Osogunlade. Além da etnografia, a tese resulta de uma reflexão teórico-metodológica sobre o papel do espaço nos modos como os cultos afro-religiosos instauram suas práticas. Para isso, eu proponho explorar a chegada e instalação desse terreiro, oficialmente fundado no dia 29 de julho de 2000, a partir das trajetórias às quais está conectado, assim como as redes de relações de que se aproxima ou afasta, definindo a especificidade do lugar que instala.

No que concerne a distribuição territorial do município, podemos dividi-lo em três partes: o centro histórico, compondo a cidade alta e a cidade baixa; sua área rural espalhada em cerca de 27 povoados e a grande Rosa Elze, um dos maiores bairros da aglomeração

¹² Eu adotei a escrita são-cristovense, tal qual nos relatórios do IBGE. No entanto, outros textos que tratam da naturalidade dos nascidos em São Cristóvão alternam entre são-cristovense e sancristovense.

urbana de Aracaju e separada do centro histórico de São Cristóvão por 17 km da Rodovia João Bebe Água. Do ponto de vista da circulação dos moradores, o Rosa Elze funciona na prática como um bairro de Aracaju, e os moradores estabelecem pouco contato com o centro da cidade histórica. Em 2021, a população estimada do município era de 92.090 habitantes. No último censo, em 2010, 12.199 (de um total de 78.864 habitantes) moravam nas zonas rurais, estando o restante repartidos entre a grande Rosa Elze (onde mora mais da metade do total da população do município) e o centro histórico (IBGE, 2021)¹³.

Figura 2- Percurso do centro-histórico de São Cristóvão a Aracaju



Fonte: google maps.

O campus da Universidade Federal de Sergipe está situado no bairro Rosa Elze e exerceu um papel importante na concentração urbana estimulada pela expansão de Aracaju nessa região. São Cristóvão é dona de um território cuja extensão ultrapassa bem mais que duas vezes as dimensões de Aracaju. A história de São Cristóvão é marcada pelos sucessivos avanços da fronteira aracajuana que gradativamente abocanha o território são cristovense. E é em parte nesse movimento de expansão que alguns terreiros de candomblé se encontram com e nessa cidade. Dotado de um amplo espaço verde, o município oferece a possibilidade de aquisição de terras com água em seu subsolo a preços relativamente baixos. Está, além disso, a cerca de 22 km da capital permitindo a lideranças e adeptos do candomblé a conjunção de duas situações favoráveis: o privilégio de se ter um terreiro dotado do espaço e condições desejáveis para o culto, e a possibilidade de frequentá-lo mesmo se morando em Aracaju.

Esse é o caso do Osogunlade. O terreiro conta com uma área interna suficiente para várias construções: casas de orixás, barracão, cozinha e um amplo espaço verde com árvores e plantas. Embora habitar no terreiro seja um projeto para parte dos adeptos (especialmente os

¹³ IBGE, 2021. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/sao-cristovao/panorama>. Acessado em: 15 de junho de 2023.

que participaram da fundação), nos primeiros anos de sua história, o espaço serviu principalmente para o culto, nem sempre contou com moradores fixos e só em raras situações, foi frequentado por moradores das redondezas. Mais recentemente, Reginaldo Daniel Flores, pai de santo do Osogunlade e professor recentemente aposentado, tanto do Instituto Federal de Sergipe, quanto do município, passou a equilibrar mais sua estadia entre sua moradia no terreiro e seu apartamento em Aracaju.

O pai de santo, cuja trajetória abordaremos em detalhes no segundo capítulo da tese, além de acumular carreira de dançarino e professor do ensino médio e superior, é filho de santo de Mãe Stella, antecessora de Mãe Ana de Xangô, atual yalaxé do Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro de culto ketu bastante conhecido em Salvador.

Reginaldo foi criado e cuidado por três gerações de mães de santo do Afonjá, em especial Mãe Senhora, e outras “velhas”, como ele chama, que exerciam cargos importantes nesse terreiro. Ele também pertence à família dos Daniel de Paula, uma família reconhecida pela tradição ligada ao culto de egúngún (ancestrais) na Ilha de Itaparica, onde passou a primeira parte da sua infância. Além disso, é afilhado de Mestre Didi, filho de mãe Senhora e fundador do Ilê Asipá em Salvador, o que contribui para que o terreiro sergipano tenha estreitos laços com membros desse terreiro, notadamente através da participação da filha e netos do Alapini na organização litúrgica das festas e barcos de yaô. Nos primeiros quinze anos do Osogunlade, era comum chegarem vans e ônibus de Salvador para ajudar na organização das obrigações. É, ainda nos dias atuais, também em Salvador que se compra parte do material necessário ao culto.

Além de se fundar articulado à tradição dos terreiros baianos, o Osogunlade é frequentado principalmente por moradores de Aracaju (alguns da Bahia e outros estados) e tece pouca relação com a população dos povoados e do centro histórico são-cristovense. Acrescenta-se às características desse terreiro, o nível escolar de seus frequentadores, composto de uma maioria de pessoas com carreira acadêmica ou profissões de nível superior.¹⁴ Além disso, a quase totalidade dos adeptos não tem histórico de práticas afro-religiosas anterior à chegada no terreiro.

Diante dessa configuração, e na busca de soluções para pensar a multiplicidade de trajetórias envolvidas na instalação desse território, tornou-se importante para a pesquisa

¹⁴ Cerca de 90% dos seus adeptos possuem nível superior e quase metade tem pelo menos mestrado.

explorar modos alternativos de percepção espacial: de que modo uma reflexão sobre a noção espacial mobilizada na narrativa de chegada de um terreiro pode ampliar nossa percepção? Que composições territoriais podem ganhar visibilidade nessa operação?

Um olhar direcionado para a concepção espacial que, explicitamente ou não, marcou as diferentes fases dos estudos afro-religiosos pode nos fornecer algumas pistas nessa direção e nos tornar mais sensíveis para as narrativas que ganham força em cada situação.

Os espaços da literatura afro-religiosa

Um dos primeiros autores, senão o primeiro, a tratar de modo explícito de uma espacialidade e temporalidade própria ao universo afro-religioso é Roger Bastide. A esse respeito, o autor se interessa pelo “problema das transformações, das interpretações e das metamorfoses resultantes do contato entre civilizações” (Bastide, 1961, p.11) a partir do remanejamento das práticas dentro de uma ordem de coerência da própria cultura iorubá.

Para Bastide, as transformações produzidas na cultura africana pela interferência europeia não impedem que o candomblé, notadamente o candomblé nagô, constitua-se enquanto “um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e gestos rituais” (*Ibid*, p.11). Conforme salienta, o candomblé é um modo de organização com estrutura própria e precisa ser estudado enquanto “realidade autônoma”. “É preciso mostrar ainda que tais cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (*Ibid*, p.12).

Em **O candomblé da Bahia**, Bastide dedica um capítulo para pensar os modos de constituição do tempo e do espaço sagrado no candomblé. A ideia da qual parte o autor é a de que para os candomblés baianos de influência iorubá, os Orixás vivem na África e de lá são atraídos pelo sangue do sacrifício ou pelo toque de tambores. No candomblé “cada divindade foi sem dúvida fixada em pedras, em pedaços de ferro, na cabeça dos seus filhos, e isso por meio de ritos especiais; mas a divindade ela mesma, esta reside no país de seus antepassados”. Assim, argumenta Bastide:

A primeira oposição entre o sagrado e o profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia como nas outras cidades brasileiras senão na medida em que a África for previamente transportada de um para outro lado do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos ocupar [...]: a africanização da pátria de exílio, ou de preferência, o candomblé como um pedaço da África (*Ibid.*, p.81).

Em sua obra, Bastide observa que os grandes templos disseminados no território nigeriano são reproduzidos nos terreiros baianos da nação Ketu: “por exemplo, o templo de Oxum está situado o mais perto da bica ou da fonte sagrada, do mesmo modo que em Oshogbo o templo de Oxum está próximo do rio”(*Ibid.*, p.82). Ainda que descreva a arquitetura do terreiro como uma África em miniatura, Bastide aprofunda sua reflexão: “o microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se cerimônias particulares nele não fixassem a força do Orixá.”. E acrescenta: “não há candomblé sem axé”(*Ibid.*, p.83).

Ao enfatizar a importância do axé na formação dos terreiros, Bastide procura sublinhar os modos próprios das práticas afro-religiosas habitarem seus espaços. Ao mesmo tempo em que sacralizam seus lugares pela delimitação territorial de onde o axé é fixado, o sagrado se expande ultrapassando as fronteiras e prolongando o terreiro através da extensão espacial das suas práticas: “o espaço sagrado é, pois, o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro. Todavia, fora dos candomblés existem outros lugares que os africanos também consideram sagrados. Por exemplo, no tempo de Nina Rodrigues, a pedra de Ogum se encontrava num município vizinho ao da capital” (*Ibid.*, p.91).

O modo específico de ocupação territorial das práticas iorubás, em conexão com o lugar de origem, reforça-se através do cuidado com a forma, a consistência e as cores das construções e dos objetos. Cada elemento se acrescenta em consonância com a cosmologia africana. Une-se, portanto, na forma, a história mítica. Como exemplo, cita a observação de Nina Rodrigues de que a cabaça cortada ao meio em formato de cuia representa o cosmo: a parte de cima Obatalá e a de baixo Odudua, “tocando-se no horizonte”. Também chama a atenção para o fato de que na África a cuia é usada ritualisticamente pintada de branco, ao passo de que no Brasil elas são substituídas por louças onde habitam os orixás assentados: “de fato, tudo no candomblé é símbolo ou imagem. A adaptação às novidades ocidentais, ao

tipo de construção, ou, com neste caso, à cerâmica europeia, não impedem o respeito pelas normas míticas que asseguram o valor religioso dos objetos utilizados”(Ibid., p.98).

Além de dedicar atenção para a disposição espacial e formas que dão sustentação às práticas afro-religiosas, Bastide distingue a especificidade da lógica da temporalidade iorubá, ligada aos ciclos da natureza e mesmo ao tipo de natureza através do qual se organizam os dias e as horas. Sobre esse ponto, ele chama a atenção para o ciclo de festas que obedecem ao calendário agrícola e aos dias da semana que pertencem a um ou alguns Orixás específicos, implicando dias qualitativamente diferentes e que, por essa razão, argumenta o autor, não deveria ser confundido com o calendário gregoriano. Há uma circularidade, ligada à criação do mundo, para a qual chama a atenção Bastide: “[...] o tempo sagrado se compõe sempre de períodos de caos e de recriação do mundo, de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida” (Ibid., p.114). Segundo sua interpretação, a sociedade nagô se organiza à imagem do tempo do mesmo modo que os santuários (suas construções e utensílios) são a imagem do cosmo.

As linhas da reflexão proposta na obra fornecem as bases para uma das suas noções mais conhecidas: o princípio de corte. A partir desse conceito, o autor procura identificar um sistema de classificação (e pensamento) que seja próprio ao mundo nagô e que não deve ser confundido com o modelo ocidental “de classes separadas encaixadas umas nas outras”(Ibid.). Segundo esse princípio, as coisas participam de um determinado universo e suas lógicas são verdadeiras apenas dentro desse compartimento do real. Esse princípio torna possível que, por exemplo, uma pessoa seja de candomblé e católica sem que isso apresente nenhuma contradição: “o comportamento afro-brasileiro mudará então segundo se o indivíduo estará em um mundo ou em outro, uma vez que ele pertence aos dois”(Ibid., p.8-9).

Nos trabalhos anteriores ao de Bastide e mesmo nas obras desse autor, uma preocupação com a espacialidade aparece sob outro recorte, menos preocupado em identificar as lógicas específicas dos grupos afro-religiosos e mais voltado para uma investigação sobre as condições de possibilidade de formação e continuidade dos terreiros de candomblé. Os primeiros autores apontavam para a importância do contexto urbano e, ao mesmo tempo, dos limites da urbanidade para a continuidade das práticas dentro do modelo africano.

Ao tratar dos candomblés da Bahia, Edson Carneiro (1986) os descreve com um fenômeno da cidade, ideia já partilhada por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e posteriormente por Roger

Bastide. Para Carneiro, a cidade é um elemento importante no surgimento dos terreiros, na medida em que permite à população negra reunir condições mínimas para sua fundação e manutenção. Notadamente, a concentração de negros libertos e maiores possibilidades de investimento financeiro. Além disso, o contexto urbano favoreceu as primeiras irmandades católicas de homens e mulheres negras, o que contribuiu para o fortalecimento das relações de solidariedade e organização dessas comunidades.

Há cerca de trinta anos, interessado pelos modos como os estudos afro-religiosos pensaram a inserção dos terreiros de candomblé no contexto urbano, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1993) pontuava aspectos que ele julgou antagônicos na primeira fase dessa literatura. O autor salienta que a cidade é vista pela geração de pesquisadores que se estende até meados do século XX, paradoxalmente, como a condição de possibilidade de fundação e preservação dos cultos e, ao mesmo tempo, o lugar onde a tradição se degrada.

O autor argumenta que a razão dessa posição, aparentemente contraditória, é a valorização dos terreiros nagôs que se desenvolveram principalmente nas cidades nordestinas, menos urbanizadas, e que eram retratados pela primeira geração de pesquisadores como autênticos herdeiros dos cultos africanos. Ele chama a atenção para a ideia bastante difundida entre os autores dessa geração de que os povos de origem nagô (iorubás) eram superiores em organização e vinham de sociedades mais complexas se comparados aos demais, notadamente os de origem bantu.

A respeito desses últimos, alegava-se que por estarem instalados no país há mais tempo, portanto abasileirados, e por serem herdeiros de uma cultura mais rudimentar, sucumbiriam mais facilmente à influência negativa dos centros urbanos industrializados do sudeste. As mazelas da cidade teriam reforçado a degradação das relações comunitárias, com efeito corrosivo para a preservação de práticas ancestrais (*Ibid.*, p.35). Assim, perdiam gradativamente as características africanas à medida que se misturavam com as práticas do cristianismo, o espiritismo europeu, cultos ciganos ou indígenas. Ao mesmo tempo, assumiam feições menos coletivas e mais clientelistas.

O artigo de Silva é publicado na esteira de uma série de trabalhos que assumiam uma postura crítica em relação aos estudos afro-religiosos realizados na primeira metade do século XX. Dentre os principais autores dessa corrente, destacam-se os nomes de Ivonne Velho, Peter Fry, Patrícia Birman, Stefania Capone e Beatriz Góis Dantas. Em linhas gerais, esses autores denunciavam a posição *romântica*, segundo a qual, os povos de origem iorubá se

manteriam fiéis às práticas de seus ancestrais, perpetuando em território brasileiro, uma África mítica resistente ao tempo e ao lugar de instalação.

Dentre outras pontuações, a corrente crítica chama a atenção para duas consequências da postura assumida pelos primeiros estudos: a cristalização cultural dos grupos de origem africana, valorizados por (e à condição de) se manterem impermeáveis à passagem da história. E, como efeito dessa operação, o desprezo pelas práticas que, em território brasileiro, teriam incorporado outras culturas, notadamente a europeia e indígena.

O posicionamento crítico que separa as duas gerações de pesquisadores força uma nova abordagem das relações espaciais e histórica, comprometida agora em romper com a busca de continuidades culturais africanas e interessada pelos efeitos da sociedade brasileira sobre os coletivos afro-religiosos. Segundo essa corrente, a continuidade dos terreiros e centros afro-religiosos deve ser analisada à luz das lógicas que sustentam as práticas da sociedade envolvente: “tentarei introduzir na análise um aspecto, que de certo modo, tem sido deixado à margem nos estudos sobre candomblés, ou seja, a sua dimensão organizacional no contexto sócio-cultural e político da sociedade mais ampla.”(Dantas, 1982, p.3).

Muda-se aqui, a ênfase nas forças que determinariam a persistência das práticas afro-religiosas: em vez da ideia de tradição enquanto potência coletiva capaz de resistir à passagem do tempo e à reconfiguração espacial provocada pelo violento deslocamento de um continente à outro, passa-se a interpretar as práticas tradicionais sob um prisma instrumental. Dessa forma, salienta-se as novas relações estabelecidas no espaço determinado pela sociedade mais ampla, notadamente a brasileira, voltando a atenção da investigação para os modos como tais relações se impõem sobre as particularidades culturais dos grupos, ressignificando suas práticas.

Reconhecida como parte da geração de autores críticos aos clássicos da literatura que tratam das religiões afro-brasileira, há 40 anos, Beatriz Góis Dantas, então professora de Antropologia na UFS defendia sua dissertação de mestrado na UNICAMP. A antropóloga se propunha a analisar a construção da pureza nagô pelos intelectuais a partir da etnografia de um terreiro nagô na cidade de Laranjeiras em Sergipe¹⁵.

Em seu trabalho, Dantas chama a atenção para os discursos em que a mãe Bilina, mãe de santo do terreiro Santa Bárbara Virgem, procura se sobressair enquanto herdeira das

¹⁵ Para uma melhor percepção geográfica do estado, os centros do município de Laranjeiras e São Cristóvão distam pouco mais de 30 km.

práticas de africanos legítimos. Segundo a mãe de santo, os rituais nesse terreiro teriam se conservado dentro do modelo africano, enquanto que os demais terreiros da cidade teriam se misturado com práticas indígenas e “invenções” baianas.

Para a autora, a postura da mãe de santo seria reforçada por um movimento mais amplo, promovido por intelectuais e pela camada dominante. A classificação de pureza ofereceria legitimidade não apenas em termos competitivos, angariando vantagem no “mercado concorrencial de bens simbólicos”, mas também servia como medida protetora contra a repressão policial (*Ibid.*, p.173), uma vez que a fidelidade ao modelo africano garantiria o estatuto de religião, enquanto as práticas *misturadas* eram consideradas magia. Isso se daria graças ao significado que as camadas dominantes atribuíam à tradição africana, “num momento em que os intelectuais exaltavam a contribuição cultural do negro” (*Ibid.*).

Para sustentar sua argumentação, a autora apresenta duas concepções de grupo, a partir da qual podemos identificar de que modo as relações espaciais são valorizadas na sua dissertação. A ideia defendida por Frederick Barth (1969), para quem o grupo é um complexo organizado de comportamento que marca *os de dentro* e *os de fora*. “O foco central da investigação é a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ele encerra” (Barth, 1969, p.15 *apud* Dantas, 1982, p.5). E a concepção de Abner Cohen (1969) que entende “grupos étnicos como grupos de interesse que manipulam parte de sua cultura tradicional como meio de efetivar a articulação do grupo na busca do poder” (Cohen, 1969 *apud Ibid.*).

Tomando por base os dois autores, Dantas se apoia na tese de que o uso do conceito de etnicidade se torna operativo em face da presença de outros com quem os grupos nagôs disputarão fiéis e clientes no mercado de bens simbólicos (*Ibid.*, p.9). A partir dessa perspectiva, e seguindo a tendência geral dos autores dessa geração, além de deslocar o referencial analítico do continente africano para a *sociedade mais ampla*, ela preza pelo distanciamento crítico em relação às categorias nativas¹⁶.

Em consonância com os autores da mesma corrente, a crítica de Dantas é destinada a intelectuais que desde Nina Rodrigues até Roger Bastide preocuparam-se em estabelecer continuidades entre as práticas rituais nos terreiros baianos nagôs e os cultos africanos. A antropóloga se opõe especialmente ao argumento segundo o qual a fidelidade às práticas

¹⁶Dantas, como outros pesquisadores dessa corrente, pontuam que a valorização dos cultos nagôs baianos se deu principalmente pela relação de proximidade com as lideranças afro-religiosas que tomavam as categorias nativas por verdades. Nesse sentido, o distanciamento crítico remete a valores científicos de neutralidade.

ancestrais africanas seria um modo de resistência dos africanos e seus descendentes à sociedade circundante.

O que está subjacente neste raciocínio é que o modelo “nagô puro” representaria realmente uma continuidade de instituições culturais africanas que para aqui transplantadas e conservadas graças à memória coletiva negra se reproduziam guardando fidelidade às origens, inclusive nos seus significados, tornando-se assim sinais de resistência. Em contrapartida, os que se misturavam com outras tradições, degenerando da sua pureza original, tornavam-se mais integrados. Obviamente integração e resistência passam a ser avaliadas pelo grau de “pureza”, esta definida a partir dos traços culturais encontrados nos terreiros, e tidos como africanos (*Ibid.*, p.2).

A tese de Dantas é que esse tipo de análise, resultante da aliança estabelecida entre os intelectuais e as lideranças religiosas nagôs, tem por efeito a expansão nacional do modelo nagô “cristalizado a partir de recortes e seleções dos traços culturais presentes nos terreiros baianos autenticados como mais puros” (*Ibid.*, p.192). Além disso, o efeito dessa operação contribuiria para a manutenção do racismo sob dois aspectos: de um lado a partir da formulação de um tipo de negro que seria valorizado pelo seu exotismo, “A busca da pureza é também a busca das origens. É como se fosse necessário refazer a identidade do negro brasileiro para considerá-lo sempre um estrangeiro, um ser vinculado à África” (*Ibid.*, p.192). Desse modo, por um mecanismo simultâneo de celebração dos resquícios africanos e criminalização do negro brasileiro, estabelece-se a separação entre religião e magia direcionando a ação da polícia e interferindo “nas linhas seguidas pela repressão policial que, “ao menos temporariamente, ajustará o eixo do legal/ilegal ao eixo da religião/magia” (*Ibid.*).

Além de atacar o racismo e etnocentrismo implícito (às vezes explícito) nas ideias positivistas de progresso que colocariam os diferentes grupos étnicos em uma linha evolutiva, as críticas suscitadas por essa corrente de pesquisadores foram significativas na reorientação do campo de interesse dos estudos afro-religiosos. Em especial na atenção voltada para a diversidade de práticas, suas transformações e adequações nas diferentes regiões do país.

Em decorrência, há na literatura afro-religiosa, um progressivo afastamento das narrativas que adotam como modelo os cultos nagôs dos terreiros baianos (em especial o Ilê

Axé Iyá Nassô Oká – terreiro da casa branca, o Ilê Iyá Omi Axé Iyamasse Terreiro do Gantois e o Ilê Axé Opô Afonja). Nos últimos anos, multiplicaram-se as pesquisas que passaram a se interessar pelos terreiros de Angola, cultos de caboclo, umbanda, assim como pela diversidade de entidades, não mais restrito ao panteão Jeje-Nagô.

A disputa sobre o melhor modo de abordar os coletivos afro-religiosos, no entanto, segue alimentando reflexões epistemológicas e polêmicas em torno dos efeitos políticos de cada abordagem. Eu proponho retomar alguns elementos do debate de modo a nutrir a reflexão a que se propõe essa tese. Especificamente, eu procuro facilitar uma leitura mais sensível sobre como as práticas espaciais eleitas, assim como os conceitos mobilizados para tratar dessa esfera, contribuí para enriquecer ou sugerir sentidos para as narrativas que concernem o campo afro-religioso.

No prefácio da versão francesa de *O próximo e o distante*, publicado por Bastide (2021), Laplatine tece algumas considerações sobre o que ele considera problemático no pensamento do autor. Ele chama a atenção, em especial, para a noção de aculturação mantida por Bastide. Segundo Laplatine, ela remete a cultura à “uma unidade distintiva” implicando a ideia de que elas se desenvolvem num espaço claramente delimitado, e a partir de uma linha temporal que obedecem a uma progressão coerente:

Essas noções pressupõem uma concepção simultaneamente linear e regular do tempo (com um presente e um passado claramente separados) e do espaço (com um dentro e um fora), formando unidades compactas. Essas noções implicam uma anterioridade (de uma herança em relação aos herdeiros ou aos heréticos) assim como uma exterioridade e uma heterogeneidade do espaço. Ora, me parece que existe no devir mestiço nascido do encontro alguma coisa de mais complexo que uma relação entre entidades separadas: uma relação de inclusão que não é nem de sucessão, nem de adequação na simultaneidade, como é o caso do sincretismo, termo que Bastide reconhece que “o havia induzido ao erro”. (Laplatine, 2001, p.143, tradução própria).

Embora o raciocínio de Laplatine, mais simpático à pesquisa de Bastide, teça reflexões afins com a corrente que critica os clássicos da literatura afro-religiosa, pontuações semelhantes podem ser feitas a respeito da metodologia proposta por esses últimos. Voltando ao trabalho de Dantas, noções como “sociedade mais ampla” ou “fronteira étnica” também remetem a uma concepção das relações sociais organizadas em torno de unidades discretas.

Essas noções suscitam um modo de percepção espacial onde a sociedade aparece como um grande grupo que engloba subgrupos. Além disso, cabe a essa dimensão englobante, fornecer os sentidos das práticas mantidas pelos grupos que contém.

Assim, se no primeiro caso, procura-se a permanência a partir de uma noção cristalizada de cultura, no segundo caso, enfatiza-se a transformação imposta pela força motriz da sociedade mais ampla. Embora não se possa dizer que os pesquisadores dessa geração neguem a influência das especificidades históricas dos grupos sobre suas práticas, eles optaram por priorizar a sua função organizacional e política na sociedade envolvente, contribuindo para a diluição narrativa do encontro entre diferentes histórias e priorizando uma só, a da *sociedade brasileira*.

As diferentes abordagens renderam debates acalorados entre antropólogos e sociólogos no plano nacional e internacional, uma vez que tais questões foram suscitadas a partir de estudos sobre o contato interétnico realizado em diferentes continentes¹⁷. De modo a não perder o fio condutor dessa revisão bibliográfica, a saber, as concepções espaciais que deram sustentação às pesquisas, proponho concluir com uma reflexão proposta por Viveiro de Castro, em um artigo publicado em 1999, período em que as dissidências pareciam mais inflamadas.

O artigo de Castro era uma resposta a vertente *crítica* da antropologia, tratando mais especificamente da questão indígena. No texto, o autor analisa a polarização no meio da etnologia feita no Brasil nas últimas três décadas do século XX. De um lado estaria a etnologia clássica, interessada pelas dimensões *internas* dos coletivos indígenas e de outro, a etnologia do contato interétnico, que propunha uma pesquisa engajada e comprometida com a luta indígena na problematização da construção nacional. Citando Mariza Peirano (1992), Viveiros de Castro (1999, p.73) argumenta que a polarização dos estudos indígenas se dá a partir de uma abordagem que compreende os povos indígenas como *situados* no Brasil, enquanto outra abordagem toma os indígenas como *parte* do Brasil.

Para a etnologia que concebe os índios como situados no Brasil, se algo é parte de alguma coisa, só pode ser o 'Brasil' que é parte das sociedades indígenas: parte justamente do contexto delas, isto é, de sua situação histórica (*Ibid.*, p.117).

¹⁷ No plano afro-religioso ver Serra (1995), Birman (1997), Bannagia (2008). Para uma leitura mais completa ver Castro (1999).

Assim, o autor recusa a noção de contexto enquanto esfera englobante: “Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constitui, o que inclui sua relação com o ‘exterior’. Mas essas relações que a constituem só podem ser as relações que ela constitui”. De outro modo, aponta mais adiante, uma concepção onde o interior (o grupo) é presidido pelo exterior (a sociedade) pressupõe esse último como autoconstituído. “(...) enquanto a antropologia indígena toma o ‘exterior’ e o ‘interior’ como dimensões simultaneamente constituídas por um processo indígena de constituição que não tem nem ‘dentro’ nem ‘fora’”(Ibid., p.121).

As questões levantadas por esse embate, não restrito às ciências sociais, servirão para orientar a proposta da tese de experimentar os diferentes modos através dos quais podemos pensar a inserção e instalação de um terreiro. Para isso, eu proponho agora delimitar a concepção espacial que dará suporte a esse trabalho, introduzindo a reflexão a partir de dois autores dedicados ao tema: o antropólogo Tim Ingold (2015), para quem o espaço é um conceito vazio de sentido e, portanto, dispensável. E a geógrafa Doreen Massey (2008) que, num aparente movimento contrário, procura defender o espaço como um conceito central para a produção de narrativas alternativas à colonial/capitalista, onde novas vozes possam ser trazidas para o plano de visibilidade.

Experimentando novas imaginações para velhas questões

Pensando em como resolver o problema narrativo segundo o qual a vida se viveria entre *dentros* e *foras*, e com o argumento de que as vidas acabam por serem concebidas como presas de limites espaciais, o antropólogo Tim Ingold nos oferece uma proposta cognitivamente desafiadora: dispensar o conceito de espaço que, segundo ele, tem como efeito retirar da vida o seu movimento. A vida não transcorre entre *dentros* e *foras*, argumenta o autor. Nós não vivemos *dentro* de ambientes. O que seria o espaço? O espaço não é nada: “de todos os termos que usamos para descrever o mundo em que vivemos, trata-se do mais

abstrato, do mais vazio, do mais destacado das realidades da vida e da experiência. [...]. O espaço é nada, e porque é nada não pode absolutamente realmente ser habitado” (*Ibid.*, 2015, p.215).

Ingold argumenta que quando recorremos a essa noção estamos na verdade operando pela “lógica da inversão”: “a inversão transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais ela é encerrada” (*Ibid.*). Mas por que inversão? O ponto de Ingold é que através de tal lógica, ao invés de tentarmos descrever o mundo a partir de trajetos, lançamos mão de categorias abstratas como “espaço” para através delas entendermos as coisas mesmas, isto é, os trajetos, a vida. Para Ingold, a lógica da inversão transforma a nossa compreensão do lugar, do movimento e do conhecimento.

A princípio o autor não tece nenhuma crítica sobre a noção de lugar, o que o incomoda é a ideia de que lugares estão dentro de algo, do espaço. Reflitamos sobre a nossa própria maneira de pensar: não é verdade que pensamos sempre que há algo maior que todos os lugares *dentro* de onde estamos? Por exemplo, não pensamos (e falamos) que nossa casa está *dentro* de um bairro, que, por sua vez, está *dentro* de uma cidade, que está *dentro* de um estado, país, continente, planeta e lá no infinito, sem que nosso pensamento alcance realmente, não temos essa percepção de que tudo se encerra no espaço? É contra essa ideia, de que as coisas se dispõem umas dentro das outras, *como bonecas russas*, que o autor se posiciona.

Além disso, a ideia de que vivemos em determinado lugar, *dentro* de uma casa, dá a ilusão de que ocupamos todo o espaço da casa. No entanto, nós não podemos estar em todos os cantos da casa ao mesmo tempo. Sequer em todos os lugares de uma sala. Pensar que *vivemos* em lugares ou que *ocupamos* determinados espaços gera, na opinião de Ingold, a ilusão de imobilidade. Nós não *vivemos* em uma casa, e muito menos em uma cidade, nós transitamos todo o tempo de um lugar a outro. Quando estamos em casa nos movemos da sala, para o quarto, para a cozinha: “Minha objeção é que vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares” (*Id.*, 2000 a, p.229 *apud Ibid.*, p. 219). Para Ingold, lugares são como nós:

Ela (a vida) desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos.
Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma

trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se a de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó (*Ibid.*).

Dessa forma, o autor propõe delinear os lugares pelo movimento e não pelos seus limites exteriores. Ao concebermos o movimento da vida pelos pontos que a localizam, terminamos por perceber nossos trajetos em termos de meta: atravessamos mapas, assim como atravessamos projetos, pulando nossas vidas de uma ponta à outra, saímos das nossas casas para o trabalho, de um país a outro. Os pontos indicativos também alteram nossa percepção temporal, saímos das universidades para o mercado de trabalho, da infância para a velhice. Para evitar a redução do trajeto a um conjunto sucessiva de pontos, Ingold propõe uma narrativa sem saltos, que rompa com essa noção de que a vida se vive aos pulos, ponto a ponto e que, ao invés disso, pensemos nossas vidas de modo contínuo, em termos de peregrinação.

Assim, seguindo o raciocínio do autor, se eu penso São Cristóvão e os terreiros *contidos* no município, eu operaria pela lógica da inversão e diria muito pouco sobre as trajetórias que *ali* se cruzam e as vidas que *dali* se expandem. Em vez de explorar o adensamento dos *nós* formados pelo cruzamento de múltiplas trajetórias, eu traria a narrativa de vidas encerradas em linhas previamente limitadas, vidas sem movimento que não *habitariam*, mas *ocupariam* espaços. Embora não trate explicitamente do tempo, ao focar o movimento ao longo de caminhos como constitutivo de nossas vidas, Ingold também aborda o tempo. Vale notar sua crítica a narrativas que reduzem a vida a trajetórias ponto a ponto. Ao narrar os terreiros aqui estudados segundo essa lógica teríamos uma sequência de pontos/lugares: da África para o Brasil, de Salvador para Aracaju, de Aracaju ou Laranjeiras para São Cristóvão. Nesse tipo de narrativa a vida procede por saltos: do passado para o presente, dos ancestrais para seus herdeiros, do chamado do orixá para a religião, da criança para o pai de santo.

A reflexão do antropólogo nos traz uma imagem potente para pensar os efeitos narrativos da noção de espaço, assim como o de outras noções que nos induzem a pensar nos termos dessa espacialidade envolvente como a noção de sociedade e de contexto. No entanto, mesmo que a posição teórico-metodológica adotada nessa tese valorize a riqueza de uma reflexão tão imagética, no exercício da escrita uma questão se colocou de forma insistente:

será que abdicar “dos limites exteriores” ao movimento (a casa, o bairro, o país) não seria também um salto narrativo? Ainda, são realmente exteriores ao movimento? As delimitações, que chamaremos territoriais, existem *fora* das vidas que o autor procura valorizar? Ingold não nega a existência de fronteiras, mas na sua análise elas aparecem como associadas à imobilidade gerada pelo conceito de espaço. Todavia, não seriam as fronteiras também linhas cujas trajetórias deveriam ser consideradas, e ainda, linhas delimitadoras de tipos de práticas cujas trajetórias estão em constante negociação com as vidas que lhe atravessam e lhe são atravessadas? Por fim, o conceito de lugar a partir da recusa de qualquer noção de espacialidade daria conta de tais questões?

Enquanto Ingold se propõe a romper com a noção de espaço como estratégia para restaurar a vida peregrina, de onde a lógica da inversão teria roubado o movimento, Massey, numa via aparentemente inversa, dedica sua obra a defesa do espaço, interessando-se principalmente pela implicação política dessa noção.

Parte significativa de sua obra dedica atenção ao tratamento do espaço por uma linhagem de pensadores inspirados pela filosofia de Henri Bergson (1859-1941), usualmente associados ao movimento pós-moderno. Bergson procura romper com a tradição kantiana que, segundo ele, concebe o tempo em termos espaciais e, portanto, como divisível e privado de movimento. Contra essa redução do tempo ao espaço, Bergson propõe um tempo contínuo e indivisível: “A duração é composta de momentos que se interpenetram tais quais cores que se matizam, tais como notas de uma melodia” (Bergson, 1988, p.79 *apud* Mascarenhas, 2017). Entretanto, como argumenta Massey, ao abordar o movimento como qualidade por excelência do tempo, Bergson acaba por relegar o espaço à esfera da imobilidade.

Massey pontua que não é necessário retirar a vida do espaço para que ela ganhe movimento. O espaço é a esfera das relações sociais e é impossível compreendê-lo a partir de conceitos que o cristalizam: é no encontro de trajetórias que devemos analisar o espaço. Mais especificamente, nas suas negociações.

Se Massey e Ingold parecem se opor quanto à utilidade da categoria espaço, sobre como abordar o espaço, ambos concordam quanto ao problema de narrar trajetórias como se elas “atrassem espaços” destituídos de vidas. A autora aborda as consequências políticas de tal concepção a partir de três aspectos. Num primeiro aspecto, ela enfatiza a confusão que

se faz entre espaço e superfície (solo, mar e terra), contribuindo para a narrativa colonial em que a conquista do espaço povoado por outras culturas se expressa em termos de descoberta.

É uma cosmologia impensável (irrefletida)¹⁸, para usar o termo mais brando, mas leva consigo efeitos sociais e políticos. Portanto, esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povos, culturas, simplesmente como um fenômeno “sobre” essa superfície. Não é uma manobra inocente; desta forma, eles ficam desprovidos de história. Imobilizados, esperam a chegada de Cortés (ou a nossa, ou a do capital global). Lá estão eles, no espaço, no lugar, sem suas próprias trajetórias. Tal espaço torna mais difícil ver, em nossa imaginação, as histórias que os astecas também estavam vivendo e produzindo (*Ibid.*, p.23).

A partir de um segundo aspecto, a autora nos leva a refletir sobre a ideia de que a globalização seria um fenômeno inevitável. Segundo ela, essa ideia se sustenta a partir de uma proposição que “transforma a geografia em história, o espaço em tempo” (*Ibid.*, p.24). O continente Europeu historicamente na frente dos demais. Para Massey, é preciso repensar o espaço para a superação da ideia positivo-colonial de que a humanidade se dirige a um caminho único onde as diferentes culturas estariam, na verdade, mais ao passado ou futuro de uma linha tempo/espacial que nos levaria ao mesmo lugar.

Por fim, a autora problematiza a “ressonância totêmica” que ganhou a noção de lugar, mobilizada enquanto contraponto a noção de global:

Para alguns, é a esfera do cotidiano, de práticas reais e valorizadas, a fonte geográfica de significado, vital como ponto de apoio, enquanto “o global” tece suas teias, cada vez mais poderosas e alienantes. Para outros, “um refúgio no lugar” representa a proteção de pontes levadiças e a construção de muralhas contra as novas invasões. Lugar, através dessa leitura, é o local da negação, da tentativa de remoção da invasão/diferença (*Ibid.*, p.25).

Destaca-se aí a ambiguidade do papel do lugar mobilizado ao mesmo tempo pelos movimentos nacionalistas dos países do norte-ocidental, hostis à imigração, “pelo menos contra alguns daqueles que são mobilizados como outros” e como forma de defesa dos povos autóctones situados nos países que foram colonizados, sempre em risco de terem suas terras retiradas. Apesar dos caminhos distintos, por vezes opostos, propostos nesses debates,

¹⁸ Observação minha. No original em inglês *unthought*.

Massey chama a atenção para os pressupostos subjacentes ao modo pelo qual o conceito de lugar é mobilizado: “enquanto algo fechado, coerente, integrado, como autêntico, como ‘lar’, um refúgio seguro”. Implicado nessa concepção tem-se uma noção de espaço “de algum modo originalmente regionalizado, como sempre-já dividido em partes iguais” (*Ibid.*, p.25).

A partir dessa reflexão Massey lança sua proposta:

Primeiro, reconhecemos o espaço como o produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno. [...] Segundo, compreendemos o espaço como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, [...] como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. [...] Terceiro, reconhecemos o espaço como estando sempre em construção (*Ibid.*, p.29).

Sua proposta busca perturbar as formulações tradicionais de certas questões políticas. Ao abordar o espaço na sua forma interacional, a autora acaba atacando a ideia de que espaços *comportam* entidades/identidades já constituídas e passa a dar vazão a uma política que enfatize a sua construtividade relacional. Em outras palavras, o espaço de Doreen Massey se constitui a partir de sua negociação interna. Segundo, ao conceber o espaço “enquanto esfera de possibilidade da existência de multiplicidade”, a autora se articula com debates políticos que pontuam que “a estória do mundo não pode ser contada apenas como a estória do ‘ocidente’, ou a estória, por exemplo, daquela figura clássica do macho branco, heterossexual, pontuando que essas eram estórias particulares, entre muitas outras. Tais trajetórias foram parte de uma complexidade, e não os universais que elas, por tanto tempo propuseram ser” (*Ibid.*, p.31). Para a geógrafa, é necessário dar centralidade a espacialização para que seja possível uma noção mais completa da coexistência simultânea da diferença. Por fim, insistir no espaço enquanto processo é permitir o devir de entrar na esfera política.

Sem nos estendermos no debate filosófico que sustenta a sua argumentação, para o objetivo dessa tese é importante entender o ponto crucial do seu pensamento. Para Massey é necessário restituir movimento ao espaço. Ela não se opõe a ideia de que a representação fixa o fluxo da vida, mas essa imobilização não se dá pela equivalência entre representação e espaço. Para a autora, a sociedade é tanto temporal quanto espacial. Ela contraria assim, a tradição filosófica que confere privilégio ao tempo para tratar de movimento e mudança. É a

própria possibilidade de pensar o político de forma aberta que está em jogo: “pois enquanto o sistema fechado é a base para o universal singular, abrindo-o, cria-se espaço para uma genuína multiplicidade de trajetórias, e assim, potencialmente de vozes” (*Ibid.*, p.89).

Assim, Massey propõe uma política onde o espacial não seja negligenciado. Uma política que possa se desfazer dessa ideia de progressão linear, dessa rota única à qual a humanidade estaria presa. Ao invés disso, a autora propõe pensar o encontro de trajetórias enquanto espaço de negociações. Para isso, é preciso se desvencilhar da confusão entre espaço e superfície. É uma nova geografia que precisa ser pensada. Não uma geografia territorial, mas uma geografia que possa dar conta de trajetórias não só humanas. Um espaço nesses termos, reconstitui-se continuamente. Além disso, é a própria concepção de local que se abre. Não mais, como diria Ingold, o lugar confundido com os limites dentro de um espaço abstrato, mas “lugar como uma sempre mutante constelação de trajetórias que coloca a questão do nosso permanecer juntos” (*Ibid.*, p.215).

Aqui podemos unir as ideias de Ingold e Massey. Ambos entendem o lugar como essa constelação de trajetórias. O que Massey acrescenta, no entanto, é o lugar como a esfera do político. O lugar não é apenas a esfera de múltiplos cruzamentos, mas também de choque e de conflitos que levam a uma contínua negociação de convivência. Ao transpor o espaço da superfície para a esfera das relações, Massey retira o espaço da sua monotonia. O espaço só é possível se pensado a partir dos encontros, conflitos e negociações.

Diante do exposto, eu dividi a reflexão sobre a instalação desse terreiro em seis partes. Cada uma delas tem o objetivo de abordar diferentes aspectos da espacialidade envolvida na operação de fixação do terreiro.

No primeiro capítulo, eu abordo a configuração geopolítica dos terreiros de matriz africana no estado sergipano. Eu procuro tecer as primeiras reflexões sobre a influência das fronteiras na composição territorial e definição da trajetória das práticas afro-religiosas. Além disso, trago alguns elementos específicos das práticas locais.

No segundo capítulo, eu começo a tratar mais especificamente da trajetória do Osogunlade. Para isso, eu proponho uma reflexão sobre os tipos territoriais que se articulam à história de Reginaldo, o pai de santo do terreiro. Através da sua trajetória, eu procuro fornecer elementos para pensar a ideia de legado como a permanência de práticas que se expandem graças à sua capacidade de incorporação de novas lógicas territoriais.

No terceiro capítulo, eu trato mais especificamente da trajetória de instalação do território e da estabilização da comunidade do Osogunlade. Através da ideia do terreiro como herdeiro de um legado, eu proponho explorar aspectos da territorialidade que se fixa e a qualidade do espaço que é cultivado.

No quarto capítulo eu proponho uma reflexão sobre a estabilização territorial a partir do corpo. Desse modo, eu exploro modos através do qual o corpo se articula e sintoniza ao terreiro. Eu sugiro que há uma tecnologia de terreiro que leva a mente a silenciar para que o corpo se torne mais sensível ao ambiente que se abre para o adepto.

A partir do quinto capítulo, eu valorizo a inserção do Osogunlade na cidade. Dessa forma, ainda nesse capítulo, eu proponho uma atenção dedicada a determinados aspectos das relações diplomáticas entre terreiros. Para isso, eu divido a reflexão em duas partes: num primeiro momento, destaco os modos como as palavras se articulam localmente, revelando nos sentidos que incorporam, a trajetória das práticas. Em seguida, eu parto da minha experiência em outro terreiro para refletir sobre os modos específicos de cada tradição tecer relações sociais.

Por fim, eu interrogo a cidade onde habitam os terreiros e as políticas que são tecidas a partir desse lugar. Aqui eu procuro ampliar nossa sensibilidade para a diversidade de entes e de coletivos afro-religiosos que negociam suas existências, assim como as invisibilidades decorrente da diversidade de lugares articulados.

CAPÍTULO 1- A CONFIGURAÇÃO GEOPOLÍTICA E A TRAJETÓRIA DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS NO ESTADO SERGIPANO

Quando nos convida a inverter nossa percepção da vida, dispensando situá-la a partir da ideia de espaço, Ingold se opõe às circunscrições, às linhas fechadas que conteriam a vida, os grupos, os bairros, a sociedade, as cidades, o planeta ou mesmo o universo. O ponto para o qual ele chama a atenção, coincidindo com o argumento de Massey (que, por outro lado, trata propriamente do espaço), é a de que a vida não se encerra em campos previamente limitados, mas se expande. Como antropólogo, Ingold argumenta que uma etnografia muito diferente pode emergir de uma vida percebida enquanto linha que se expande, em vez de uma vida situada de antemão.

Embora Ingold venha numa esteira de reflexões trazidas por autores que o precedem como Heidegger ou Deleuze e Guattari, e toque em questões afins a autores que lhe são contemporâneos como Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Bruno Latour e a própria Doreen Massey, o que chama a atenção no seu texto é sua preocupação didática. Em seus livros aparecem desenhos que parecem ter sido feitos por uma criança ainda aprendendo a coordenar o lápis. Seus textos nos convidam a partir da nossa própria experiência e percepção para pensar no desenrolar da vida, o que é muito útil num trabalho que procura se sustentar no material que produziu etnograficamente. E exatamente por tentar trazer para um pensamento complexo, a máxima do “explique-me como se eu tivesse cinco anos” é que eu julguei que seu pensamento seria, para mim, um bom suporte para justificar esse capítulo.

O que eu tratarei a seguir se convencionou chamar de contexto. Efetivamente, não escapa muito disso. A questão é que, enquanto contexto, mais ou menos definido como situações correlacionadas nas quais se insere o tema a ser tratado, esse capítulo fica um pouco deslocado do quadro geral da trajetória de instalação do Osogunlade: um terreiro em Sergipe, mas que tece rasas relações com as práticas afro-religiosas locais. Por essa razão, ponderei várias vezes suprimir esse capítulo e talvez distribuir algumas informações, aqui contidas, no decorrer da tese.

Todavia, sem esse preâmbulo, é a história do Osogunlade que fica simplificada. Importante recapitular que sigo o argumento de Massey para quem os lugares não são superfícies passivas aguardando nossas chegadas. Lugares sequer preexistem, forjam-se nos encontros. Chegadas são, portanto, a confluência de trajetórias, configuram encontros que tecem nossas histórias.

Eu gostaria de chamar a atenção, porém, que os desencontros também merecem atenção. Esses últimos, estabelecem as linhas que evitamos ou ignoramos, mas que podem se avizinhar possibilitando conflitos ou alianças potenciais. Assim posto, como pensar a inserção desse terreiro sem trazer à tona seus pontos de dispersão? Além disso, nesse capítulo eu procuro pensar no modo como os terreiros se distribuem geograficamente no estado. Instalar-se num povoado de São Cristóvão, não é se instalar em um bairro de Salvador. A trajetória dos terreiros locais oferece a essas práticas um modo de habitar o lugar que reverbera na inserção do terreiro de tradição baiana: influencia a escolha do local e os modos como o Osogunlade deve aprender a se portar para garantir a própria estabilização.

Eu proponho, portanto, que acompanhem as histórias a seguir, não para definir uma situação como uma caixa “dentro” da qual o Osogunlade cairia. Pensada assim, o Osogunlade tangencia muito levemente esse lugar. Em vez disso, proponho seguir linhas que algumas vezes se encontram e outras não. Teremos a oportunidade de pensar mais atentivamente na qualidade desses encontros e desencontros nos dois últimos capítulos dessa tese. Por hora, eu proponho uma atenção mais dedicada a um modo de fronteirização das práticas afro-religiosas no estado e, mais especificamente, interrogar a presença de terreiros no município de São Cristóvão. Proponho ainda uma breve consideração sobre os tipos de práticas que se estabeleceram no território sergipano.

Aviso desde já que Sergipe carece de pesquisa nessa área, tanto histórica quanto etnográfica. E quando tratamos mais especificamente de São Cristóvão, elas são quase inexistentes, em especial quando se trata de pensar as práticas afro-religiosas a partir do centro-histórico são-cristovense se expandido para os povoados do município. Mais fácil (embora também não conte com tantos estudos) é encontrar o caminho inverso, dos terreiros vindo de Aracaju e se concentrando primeiramente na zona do Rosa Elze (quase um bairro da capital), expandindo-se também para os povoados.

Embora Tim Ingold tenha uma posição reticente em relação às fronteiras, tomadas como limites dados e, por isso, tenha se empenhado em tirar a vida do seu enclausuramento, eu proponho abordá-las de outra maneira. As fronteiras como linhas de vida que também se expandem, tecem histórias, produzem ocupações e definem a qualidade da nossa habitação. Elas cerceiam atravessamentos e contribuem para a densidade ou esvaziamentos dos lugares. Nesse sentido, elas também se constituem a partir das relações que estabelecem.

Assim posto, nas próximas sessões eu proponho articular a história da ocupação geopolítica do estado à distribuição dos terreiros, assim como as especificidades das tradições

que se acomodam na região. Desse modo, procuro fornecer elementos que ampliem a nossa percepção da chegada do Osogunlade, o que será explorado nos capítulos seguintes.

1.1. João Bebe-Água, o homem que virou estrada: a atuação das fronteiras.

O (Sr.) Inácio Joaquim Barbosa
Assinou a resolução
Que resultou em protestos
De toda a população
Deu fim a economia
Daquela ampla região...

Isso em 1855
Quando ocorreu a mudança
De São Cristóvão pra Aracaju
Um tempo de esperança
Mas João não se conformou
Planejou sua vingança...

Porque ele era membro
Do partido liberal
Que faliu em consequência
Da mudança da capital
Pro povo de São Cristóvão
Fizeram um grande mal...

(Francisco Passos Santos – Chiquinho do Além-Mar)

Figura 3 - Rodovia João Bebe Água



Fonte: DER-SE¹⁹

Figura 4 - João bebe Água



Fonte: André Gustavo (2005)²⁰

¹⁹Disponível em: <https://der.se.gov.br/obras-de-recuperacao-da-rodovia-joao-bebe-agua-avancam-com-medidas-de-protecao-e-higiene/>. Acessado em: 10 de junho de 2023.

²⁰Xilogravura: André Gustavo, 2005.

Disponível em: <https://museuhsergipe.blogspot.com/2013/03/joao-bebe-agua-sera-tema-de-exposicao-e.html>.

Começamos pelo personagem que emprestou o nome à rodovia que liga Aracaju a São Cristóvão: João bebe água. O nome é uma homenagem feita a um personagem são-cristovense que, embora real, tem sua vida povoada de mitos. A começar pela alcunha que recebeu João Nepomuceno Borges. “A história conta que João Bebe-água foi escrivão interino da Alfândega e Mesa de Rendas, de Santo Amaro; vereador; Juiz de Paz na cidade; fiscal da Câmara em 1872; e também foi ‘patrão-mor’ da Mesa de Rendas da Barra da Cidade, hoje Barra dos Coqueiros.”(Mota, 2009). Homem muito católico, ele era membro da irmandade do Amparo dos homens pardos, onde ocupou vários cargos. Ficou conhecido por arregimentar 400 homens contra a transferência da capital para o povoado de pescadores Santo Antônio de Aracaju em 1855. Conta-se que ele jamais se conformou com essa transferência, e que guardava atrás da sua porta, fogos de artifício para o dia em que a capital voltasse a ser São Cristóvão. Conta-se ainda que ele morreu seguro de que esse dia chegaria e seria saudado pelos sinos da igreja, o que efetivamente aconteceu por apenas 24 horas em 2009: a capital foi brevemente transferida para São Cristóvão, como uma homenagem simbólica, por ocasião da campanha para que a cidade histórica fosse declarada patrimônio pela UNESCO.

Em parte oficialmente, em parte à boca miúda, entre poesias, repentes e contos familiares, alguns dizem que João ficou conhecido como Bebe-água graças ao seu gosto pela cachaça, outros falam de estratégia de difamação por inimigos políticos. Quando criança, meu pai me contava que o nome Bebe-água teria tido origem em uma greve de sede que João fizera em protesto contra a transferência da capital. Adulta, jamais encontrei essa versão em fontes históricas.

(...)Fez então um juramento
 Um tanto descomunal
 De nunca pisar na terra
 Que era a nova capital
 De não ir a Aracaju
 Nem em tempo de Natal...

Ironicamente, uma estrada com o nome do revoltado, João Bebe-Água, seria por muitos anos a principal via de ligação e responsável pela história emaranhada entre os dois municípios.

Ao partir dessa história, um tanto pitoresca do nosso herói sergipano, eu proponho refletir sobre os movimentos territoriais sergipanos e os modos pelos quais a trajetória das fronteiras interagem com a conformação das práticas afro-religiosas locais: a capital se deslocou e João Bebe água se metamorfoseou em uma estrada que uniu para sempre Aracaju e São Cristóvão, jogando-as numa zona de indefinição e permitindo que essa última seja também um pouco capital. Passados 168 anos, a fronteira entre os dois municípios ainda se movimenta em meio a uma disputa eterna de encolhe e estica.

Como já introduzido, nos dias atuais, São Cristóvão se divide em três partes. A zona mais populosa é o complexo Rosa Elze. Nessa zona, a população está economicamente mais atrelada a Aracaju, além de abrigar muitos estudantes da Universidade Federal de Sergipe, situada no mesmo complexo. Em seguida, temos o centro-histórico da cidade, separado do Rosa Elze pelos 17 km da rodovia João Bebe-água. Por fim, temos os povoados na zona rural, entre eles, o Caípe Velho, onde estão situado o Ilé Àse Òpó Osogunlade.

Quando um sergipano fala da cidade de São Cristóvão, em geral, ele se refere ao centro-histórico e aos seus povoados. O Rosa Elze, por outro lado, só é lembrado como zona são-cristovense no jogo de empurra das responsabilidades municipais e estatal. Difícil muitas vezes de se dizer se se está em São Cristóvão ou em Aracaju. E, no entanto, um aracajuano ou são cristovense dificilmente hesitaria em responder a que cidade pertence. Para além das fronteiras definidas pelo Estado, há uma densa composição de laços afetivos e referências que nos joga, aracajuanos e são-cristovenses, para um lado ou para o outro costurando nossas identificações.

Para entender essa relação do ponto de vista das presenças e migrações de terreiros afro-religiosos, proponho ampliar um pouco o olhar sobre esse pequeno estado onde as distâncias intermunicipais são muitas vezes menores que as distâncias entre bairros nas maiores cidades do país. E embora a curta distância facilite o movimento pendular de estudantes e trabalhadores, funcionando muitas vezes como a periferia da capital, obedece a lógicas diferentes da relação entre bairros graças à independência administrativa e especificidades históricas de cada lugar. É o caso da relação estabelecida entre Aracaju e São Cristóvão. E, em alguma medida, é também o caso da cidade de Laranjeiras, a qual tratarei também no decorrer do capítulo, destacando relações circulares entre os três municípios.

1.1.1 O que diz a bibliografia sergipana sobre os deslocamentos dos terreiros?

Figura 5 - Laranjeiras, Aracaju e São Cristóvão²¹



Fonte: <https://2.bp.blogspot.com>

Em 1800, pouco mais de meio século antes da transferência da capital, São Cristóvão era a única cidade do que hoje é o menor estado da federação brasileira. A Capitania de Sergipe Del-Rey possuía ainda sete vilas e quatro povoações. A economia da cidade era baseada na pecuária, na agricultura e na mineração de sal para abastecer os mercados da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais (SANTOS, 2015, p.51). Embora ela beneficiasse do estatuto de cidade, os historiadores a descrevem como pouco urbanizada: “Diferentemente de Salvador, Olinda e Recife, sua capital São Cristóvão não tinha uma efervescência de pessoas a circular nas ruas e a oferecer serviços. Seus portos não tinham autonomia para o escoamento da produção – que era realizado nos portos da Bahia – e não ofereciam segurança na atracação das embarcações”. (CARMO, 2016, p.1).

A produção de açúcar em grande quantidade e voltada para o mercado externo é tardia na capitania sergipana e não é expressiva em São Cristóvão, inicialmente pensada para abastecer as capitanias vizinhas. Em Sergipe, esse tipo de economia se desenvolve principalmente na região do Cotinguiba no fim do século XVIII (Santos, *op. cit*, p.51). Por essa razão, apesar da condição de única cidade da capitania, a pequena capital não exercia o controle administrativo e financeiro sobre as vilas que eram controladas pelas forças rurais. (ALMEIDA, 1984, p.342).

²¹Fonte disponível em:

https://2.bp.blogspot.com/-Wj8f9_WNZwQ/UjnuvxGHLkI/AAAAAAAAA1io/5kP9wA9yYWk/s1600/figura02.jpg. Acessado em: 15 de junho de 2023.

A bacia do Cotinguiba, como o principal centro açucareiro de Sergipe, exerceu grande pressão para a transferência da capital. São Cristóvão não oferecia as condições fisiográficas para escoar a produção açucareira da província. Era necessário um porto de fácil acesso aos navios que desse a Sergipe autonomia na exportação de seus produtos em relação à Bahia.

Diante deste cenário, em 1855, o povoado Santo Antônio do Aracaju foi elevado à categoria de cidade, modificando a composição do quadro urbano sergipano do século XIX. Nascida para dotar a Capitania de um centro administrativo integrado à sua região mais próspera, a da Cotinguiba, Aracaju deveria desempenhar um novo papel comercial e marítimo, levando Sergipe ao circuito das relações internacionais e rompendo com a dependência do centro comercial da Bahia (*Ibid.*).

Aracaju, até a transferência da capital, um povoado de pescadores cercado de mangues, nasce como uma cidade planejada, contando com a interferência do poder público na construção da cidade.

A cidade nascia com projetos de disciplinamento urbano, com ruas e linhas e ângulos retos e praças ajardinadas que, embora ainda fossem um centro urbano pobre, sem serviços de água, esgotos ou bondes, constituía-se a única e verdadeira cidade de Sergipe quase independente do campo (Diniz, 1963, Loureiro, 1983 *apud* Filho, 2013, p.33).

A oposição marca a relação entre São Cristóvão e Aracaju desde o princípio, quando a última ganha nova existência como capital e cidade instaurada para esse fim. Em plena ascensão do positivismo, com a proclamação da república, Aracaju encarna o progresso e São Cristóvão o atraso, o passado colonial:

A cidade que foi planejada e erguida sobre os manguezais nascida sobre a égide da modernidade, em contraponto com a descrição de São Cristóvão que era apontada como sinônimo de decadência. Aracaju era o novo, moderno, progressista, diante do mar e pronta para escoar a crescente produção açucareira da província sergipana (SANTOS, 2015, p.184).

Desde o primeiro ano da nova capital, a legislação da cidade é bastante rígida ao tratar dos modos de ocupá-la.

(...) Logo a Câmara Municipal pôs em execução suas primeiras posturas, aprovadas pela Resolução Provincial n° 458, de 3 de setembro de 1856 que regulava as edificações e os costumes de seus habitantes, delimitando um perímetro do qual era vedada a *cobertura de palha*. Tudo que ficasse dentro do quadrado da cidade tinha que se condicionar estritamente às pesadas exigências da câmara, como citado no artigo 10°: Art 10°: É proibido fazer vozerias, alaridos e dar gritos nas ruas sem ser para objetos de necessidade, assim como é proibido aos trabalhadores andarem gritando pelas ruas, sob pena de quarenta e oito horas de prisão, ou multa de 45 réis (Porto, 1991, p.56 *apud* Filho, 2013, p.31).

A legislação que inicialmente se volta para algumas poucas ruas de onde surge o centro da cidade, o quadrado de Pirro,²² aumenta seu diâmetro à medida que a cidade se urbaniza no século seguinte, expulsando, progressivamente, a população que não se enquadrasse no projeto da cidade, para as zonas mais periféricas até escaparem dos limites do município.

Enquanto a nova capital se organizava e definia suas fronteiras, Laranjeiras se mantinha como a cidade mais urbanizada e populosa da província. Apesar do ambicioso projeto de construção da capital, Laranjeiras era conhecida como a “Atenas sergipana”:

É notório o forte e constante desenvolvimento de Laranjeiras em meio a século XIX, assim, a cidade transcorre o “século de ouro” em seu apogeu: por toda cidade edificações se erguiam, não só para fins residenciais, como também, equipamentos urbanos de cultura e lazer. Fundam-se teatros, liceus, clubes e mais tarde os cinemas, dando aos seus moradores acesso à arte e à cultura, o que ampliava a vida intelectual da cidade. (Feitosa, 2012, p.118).

Embora já fosse mais estruturada que as cidades vizinhas desde antes de adquirir o status de cidade, parte do crescimento de Laranjeiras foi nutrida pela possibilidade de se tornar a nova capital. Antes da transferência da sede administrativa para Aracaju, havia uma campanha nesse sentido. O que contribuiu para uma série de reformas que melhoraram a estrutura urbana da cidade.

Do ponto de vista da população, a Atenas sergipana era sustentada pelo grande número de engenhos de cana-de-açúcar, presentes na cidade. Abrigava, por consequência, a maior concentração de mão de obra escravizada da província. A desarticulação da cidade não se seguiu imediatamente à transferência da capital para Aracaju. Mesmo após o fim do tráfico

²² Engenheiro José Basílio Pirro, responsável pelo projeto da cidade.

transatlântico, acompanhado do declínio da exportação nacional de açúcar, Laranjeiras seguiu em expansão (Amaral, 2012, p.60):

Quanto à falta de mão de obra, na década de 1860, os efeitos das epidemias de cólera morbus e do término do tráfico de escravos africanos se fizeram sentir. O que não impediu que os engenhos, na segunda metade do século XIX, continuassem a se multiplicar. Nesse contexto, os senhores passaram a reivindicar medidas que obrigassem os trabalhadores livres a se sujeitarem à dura disciplina do trabalho nos engenhos (*Ibid.*, p.34).

Nos últimos anos do século XIX, após a proclamação da república e o fim oficial da escravidão, Laranjeiras perde rapidamente o prestígio de cidade mais urbanizada (agora do estado). A cidade “assistia impotente a um forte êxodo daquilo que lhe pôs em destaque: suas firmas comerciais, as indústrias de açúcar e até mesmo as atividades de seu porto, que fora tão celebrado por séculos, o qual não mais recebia o habitual volume de tráfego de embarcações” (Feitosa, 2012, p. 130).

O que se segue nos primeiros anos do século XX é o progressivo dismantelamento da cidade acompanhado da migração da população para Aracaju. Não apenas Laranjeiras, mas todo o vale do Cotinguiba e outras cidades do estado se deslocam para a nova capital perturbando o planejamento urbano que pena em controlar o crescimento populacional fora do quadrado de Pirro onde proliferavam “os arruamentos espontâneos e o aumento da população formada por negros recém-libertos (Filho, 2010, p.32) e que no primeiro ano da capital constituía 20% da população”(*Ibid.*, p.53).

A partir dos anos 1930 crescem os bairros ao redor do centro. Além dos bairros mais antigos, povoados por pescadores mesmo antes da chegada da capital, destacam-se as ruas do então Aribé²³: “foi território de poucas habitações onde residia uma parcela da população extremamente pobre da cidade e que possibilitou o culto do candomblé devido à distância da área central da cidade já que o culto era proibido pela polícia” (*Ibid.*, p.75). A distância do quadrado de Piro, de apenas 3 km, parecia mais longa na cidade pouco povoada. Ao passar dos anos, as habitações que cresciam a partir do centro foram se encontrando, expulsando os terreiros para áreas ainda mais distantes em um movimento de expulsão que talvez nunca tenha acabado em Aracaju. Na paisagem da capital, não se vê terreiros.

²³ Atualmente, Siqueira Campos.

Em sua dissertação de mestrado, o historiador Florival José Souza Filho (2010), interessa-se pelo processo de periferização dos terreiros de Aracaju. Mais especificamente, ele analisa o impacto dos deslocamentos sobre dois terreiros de candomblé: o Abaçá São Jorge, fundado por Erundina Nobre dos Santos, mais conhecida como Nanã de Manadeui; e o Axé Ilê Obá Abaçá Odé Bamirê, fundado por José Augusto dos Santos, conhecido como Zé de Obakossô ou Odé Bamirê. Ambos os terreiros tiveram grande projeção no estado e fora dele, e declaram milhares de filhos feitos em cada casa.

Em entrevista concedida ao autor, Fernando Aguiar, babalaxé do Abaçá São Jorge e também historiador, avalia que um dos fatores que levou à migração dos terreiros em Aracaju é o próprio processo de urbanização:

No Siqueira, o Aribé vai crescendo, vai ocupando espaços e aí também dificulta a questão da manutenção do culto, porque já não tem mais mata, já tem dificuldades de rios, porque muitos dos berços de riachos foram aterrados, os próprios mangues foram aterrados, alguns braços de rios se transformaram em canais, onde colocar essas obrigações, onde tocar, as matas foram derrubadas, onde tirar folhas para praticar o culto (*Ibid.*, p.53).

A proximidade de zonas de mata e da água de rios, é um requisito importante para muitos terreiros. A pressão para migração para lugares cada vez mais escondidos e de difícil acesso, todavia, intensifica-se com a violência policial respaldada pelo código de ocupação da cidade. As invasões policiais foram mais intensas nos anos 1940:

os terreiros começam a migrar cada vez mais para periferia, primeiro porque precisava ter um espaço seguro de culto, onde a polícia não chegasse, onde não houvesse a ‘concepção’ do incômodo aos não-religiosos para que isso não instigasse a questão das denúncias chefatura de polícia, nem também nos jornais, mas a perseguição ferrenha maior começa no Siqueira Campos, antigo Aribé com a presença de um Padre local, que é encaminhado para lá (...) então da associação entre a igreja católica a polícia começa um cerco muito grande, então os terreiros que existiam de Nagô, de Toré e de candomblé passam a se afastar do Siqueira e já vão para o 18 do forte, Santos Dumont, ou seja, ficando mais distante, cada vez mais, então ia se fugindo mais. É tanto que mãe Nanã comprou um terreno lá no alto da boa vista (bairro América) e lá era um morro, era muito alto, tinha dificuldade de acesso, era difícil o acesso para a polícia chegar, mas também era muito difícil o acesso para manter-se estabelecido lá, até porque na época a marinete (ônibus) não chegava próximo, era difícil o acesso para os filhos(as) de santo” (*Ibid.*, p. 49-50).

Como destaca a entrevista feita com Fernando Aguiar, a igreja também teve seu peso nos deslocamentos dos terreiros. A esse respeito, Mãe Marizete, atual mãe de santo do Abaçá São Jorge, relembra:

os terreiros pra lá para cidade não ia não, porque não podiam tocar, tinham que morar no bairro América, tinha que morar lá nesse lugar pra lá, Rosa Elze, onde menino mora hoje e [terreiro de Zé d'Obakosso] ninguém morava na cidade não, nós teve casa [terreiro] na cidade, mas nós teve casa no Siqueira Campos, quase me criei no Siqueira Campos, mas não podia, a gente passava quase três quatro anos mas eles perseguia muito a gente e o padre João Lima demais, esculhambava muito a gente” (*Ibid.*).

A relação com a igreja católica variava segundo a ordem religiosa e o bairro. No bairro América (ver Anexo A), hoje um bairro popular de Aracaju, situado a cerca de 4 km da fronteira da cidade com São Cristóvão, e onde se sedentarizou o Abaçá São Jorge após ter sido expulso do Aribé, a história narrada é a de uma excelente relação com frades capuchinhos que tinham com o terreiro uma relação de cooperação (*Ibid.* p.80).

As rígidas regras de ocupação da cidade, no entanto, parecem esticar eternamente o quadrado de Pirro. Posteriormente, a lógica de fundação da cidade planejada se somou à especulação imobiliária, fazendo de Aracaju uma cidade repleta de terrenos baldios a espera de investimentos futuros. A trajetória da cidade é a de consecutivas expulsões das favelas ou construções irregulares, o que naturalmente afeta a presença dos terreiros:

...os terreiros sofreram muita pressão [imobiliária], sofreu porque você tinha seu candomblé aqui, aí tinha os terrenos vazio, aí o povo fazia casa muito boa, aí fica perseguindo por causa do horário, também ninguém podia trabalhar [realizar consulta espiritual], aí tinha que sair, morar no bairro América, terra dura²⁴ Conjunto Jardim, era muita pressão. (Mãe Marizete [entrevista concedida] *Ibid.* p 75)

Ao tratar dos deslocamentos dos terreiros a partir da perspectiva do Abassa São Jorge e o Axé Ilê Obá Abassa Odé Bamirê Obá Fanidé, o trabalho de Santos revela a semelhança no movimento geográfico dos dois dirigentes de terreiro. Embora mãe Nanã preceda Zé de Obakosso, ambos são naturais do Vale do Cotinguiba, deslocam-se para Aracaju, fundam terreiro no Aribé e mais tarde deslocam seus terreiros para zonas mais periféricas da cidade.

²⁴ Hoje Bairro Santa Maria. Também fica no limite da cidade, fronteira com São Cristóvão, mas sem acesso asfaltado. O Conjunto Jardim fica no município de Nossa Senhora do Socorro, considerado parte da aglomeração urbana da capital.

Mãe Nanã se instala no bairro América e Zé de Obakosso, no Rosa Elze, em São Cristóvão²⁵(ver Anexo A).

Em geral, para as tradições afro-religiosas, o lugar onde o axé é plantado é de suma importância, é lugar sagrado.²⁶ Além de perturbar a relação espiritual tecida com o território, os deslocamentos colocam os terreiros em risco, pois impõem aos coletivos, sucessivos recomeços do trabalho de estabilização que se dá através da nutrição de relações comunitárias e de vizinhança. Em entrevista concedida a Filho, Arvanley Augusto Santos Wanderley, o atual dirigente do Axé Ilê Obá Abaçá Odé Bamirê, trata dos transtornos provocados pelos deslocamentos dos terreiros:

Os deslocamentos dos terreiros são prejudiciais da seguinte forma, os filhos e os clientes que estão acostumados a ir porque um terreiro funciona dentro de uma comunidade e com o passar do tempo essa comunidade passa a se acoplar ao terreiro, então quando ele fez isso no bairro Suíssa²⁷, ele teve que mudar porque precisou de espaço físico pra ter as pessoas e aí, ele de uma certa forma perdeu alguns de longe que não conseguiam ir, porque não tinha condições de chegar onde ele estava (*Ibid.*, p.100).

Os deslocamentos não impedem a constituição de novas relações, mas perturbam a dinâmica das práticas. Diante da conjuntura, em entrevista a Filho, Fernando Aguiar aponta que é preciso ressignificar a relação com o lugar:

Essa noção de pertencer a um espaço, espaço sagrado ser preservado em um determinado local, ele tinha sentido para os de ‘dentro’, mas diante do processo de repressão policial entre manter a estabilidade naquele local em que os axés foram plantados, assentados e manter a permanência do culto, a permanência do culto passou a ser muito mais interessante, o espaço passou a ser ressignificado, ou seja, o espaço sagrado é aquele onde se tem a liberdade, o espaço sagrado é aquele onde se pode praticar o culto, e não necessariamente onde se plantou o primeiro axé (*Ibid.* p.49-50).

A violência policial somada ao projeto urbano de Aracaju instauram uma cidade onde a pobreza não é visível e os terreiros também não:

²⁵ As duas lideranças também saem do estado, onde incorporam práticas e instalam terreiro. Todavia, nesse ponto, procuro focar no movimento migratório dos terreiros dentro do estado.

²⁶ Retornaremos a essa questão no terceiro capítulo.

²⁷Bairro entre o centro da cidade e o Siqueira Campos. O terreiro foi fundado no bairro Suíssa, mudou-se para um terreno maior no Siqueira Campos. Nesse último, o fundador do terreiro e seu avô, Zé de Obakosso, descreve a invasão da cavalaria da polícia. Após um período na cidade do Rio de Janeiro, Zé de Obakosso retorna e desloca o terreiro sergipano para o Rosa Elze, São Cristóvão, onde finalmente se sedentariza.

os espaços periféricos da cidade de Aracaju, onde está localizado vultoso número de terreiros de candomblé é demonstrativo desse tipo de ação política do poder público, visto que, para acessá-los, o simpatizante precisa solicitar informações antecipadas, sobre como chegar ao terreiro, devido à dificuldade de acesso e localização física de alguns, passíveis de serem encontrados somente através de alguma representação simbólica local (espontânea) que nem sempre está na entrada do terreiro, mas acima deste, como uma bandeira branca hasteada, informando que naquele espaço há um terreiro de candomblé” (*Ibid.*).

Como já pontuei, as curtas distâncias em Sergipe permitem movimentos pendulares que geram certa fluidez no trânsito entre as cidades e interferem no modo como elas sofrem as consequências dos movimentos político-econômicos coordenados pelas cidades vizinhas. O Vale do Cotinguiba, região onde se situa Laranjeiras, é considerado o berço das tradições afro-religiosas do estado e é de onde Aracaju, em seus primeiros anos, recebe boa parte do fluxo de migração. Veremos adiante que ao chegar na nova capital, essas tradições se mesclam às tradições de outros estados, em especial as baianas.

Além disso, partindo da gestão do povoamento e ocupação de Aracaju, eu quis chamar a atenção para o fato de que apesar de mais recente que São Cristóvão, parte da trajetória das práticas afro-religiosas são-cristovenses resulta da migração de terreiros que sofreram a política higienista de Aracaju. Foram, além disso, atraídos pelas características rurais do território são-cristovense.

1.2. As práticas afro-religiosas sergipanas: registros e características

O período de povoamento e organização geopolítica do estado, com a instalação de uma capital apenas 34 anos antes da Proclamação da República, suscita a consideração da influência positivista na formação desse lugar. Embora o país inteiro (a começar pela bandeira), tenha sido tocado por esses ideais, nem todos os lugares estavam se constituindo (e redistribuindo a população) num momento em que a pobreza era (cientificamente) atrelada ao subdesenvolvimento biológico, notadamente, de recorte racial.

Chamo a atenção para essa particularidade da história sergipana, para tecer possíveis conexões com os poucos registros disponíveis, tanto no que trata das práticas afro-religiosas locais, quanto no que se refere à história e presença da população negra, num quadro mais

geral. A projeção da cidade, sob o afã otimista do progressismo, era pouco pautada nas suas condições econômicas concretas. Ainda assim, a implementação da política se traduziu na expulsão da pobreza das suas regiões centrais, o que, mais tarde, iniciou o movimento de deslocamento de terreiros para suas regiões periféricas e, posteriormente, cidades vizinhas, dentre elas, São Cristóvão. E, se como dizem os antigos, o que não é visto, não é lembrado, esse fator pode ter facilitado a escassez de narrativas.

O fato é que, em Sergipe, a maior parte dos estudos afro-religiosos, assim como os voltados para a escravidão ou as comunidades negras que se formaram no pós-abolição, são relativamente recentes e só ganham corpo no século XXI. Mais escassa ainda são as fontes que falam das práticas afro-religiosas são-cristovenses, cujos terreiros são abordados frequentemente de modo indireto, notadamente a partir de estudos sobre nomes importantes na cena afro-religiosa aracajuana.

É o caso do, já citado, terreiro Axé Ilê Obá Abassá Odé Bamirê Obá Fanidê, fundado por Zé de Obakosso no bairro Suissa em 1951 (Santos, 2016, p.82), e fixado definitivamente em São Cristóvão em 1991. Graças à visibilidade que adquiriu em vida e a importância para a presença do candomblé ketu em Sergipe, Zé de Obakosso suscitou o interesse de alguns pesquisadores sergipanos (Santos, E. 2005; Santos, I. 2006, 2016; Souza, 2013). Todavia, embora o terreiro esteja situado em território são-cristovense, sua trajetória segue o fluxo dos deslocamentos já narrados: Zé de Obakosso sai da região do Cotinguiba, funda terreiro em Aracaju (e também no Rio de Janeiro) e mais tarde migra para o Rosa Elze, em São Cristóvão.

Parece ser campo ainda aberto interrogar as práticas afro-religiosas que tenham se instalado primeiro em São Cristóvão, antes de chegar aos municípios vizinhos. Apesar disso, algumas pesquisas históricas se dedicaram ao estudo da presença da população negra na região antes da abolição, assim como a organização dessa população em torno de irmandades na primeira capital (Santos, A. 2015; Santos, J. 2011).

Podemos ainda encontrar alguns estudos isolados mais preocupados com terreiros específicos situados no município. O Osogunlade, por exemplo, conta com duas teses **Encontros terapêuticos no terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê** (Gomberg, 2008) e **Kòsí ewé Kòsí Òrìsà (sem folhas não há orixá): vivências ecológicas no Ilê Àse Opô Osogunlade** (Gomes, 2015). Os trabalhos, no entanto, no que extrapolam os limites do terreiro estudado, não exploram outros terreiros do município e as práticas locais. As práticas afro-religiosas são-cristovense, suas histórias e o apelo à memória dos mais velhos são um

campo pouco explorado.

Parte da carência sobre os temas voltados para a população negra sergipana até os anos 1970, que se reflete em São Cristóvão, também pode ser explicada pela criação recente da Universidade Federal de Sergipe, fundada em 1968 quando começa ampliar sua oferta de cursos. O Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH) foi criado em 1978 organizando os cursos voltados para a educação e ciências humanas e sociais.

Segundo a museóloga e historiadora Carmo (2016), no que concerne as publicações sobre a escravidão até a década de 1970, Sergipe contava apenas com duas publicações da revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (IHGS). Antes disso, a autora aponta que para a compreensão do cotidiano dessa população era preciso recorrer a obras que não tratavam diretamente sobre a questão e destaca a História de Sergipe de **Flerisbello Freire** (1891). A primeira obra da historiografia sergipana da escravidão só foi publicada há 46 anos, **O negro e a violência do branco** (1977) de Ariosvaldo Figueredo. Data a partir da qual o tema passa a despertar o interesse dos pesquisadores sergipanos.

Voltada para a investigação dos cultos afro-religiosos sergipanos e com uma preocupação mais focada em refletir sobre o modo seletivo pelo qual a narrativa histórica se impõe, Beatriz Góis Dantas publica um artigo, **Tambores silenciosos: a saga dos objetos de terreiro no acervo do IHGSE** (2014). Nele, a antropóloga se propõe a acompanhar o trajeto dos objetos dos terreiros de Aracaju abrigados no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. O material do instituto resulta de espólios da intervenção policial nos terreiros, especialmente violenta nos anos 40 quando os objetos foram apreendidos. No artigo, Dantas critica o descaso para com as peças dos cultos que ficam esquecidas (em uma sala sem nome) por mais de 60 anos, dificultando e mesmo impossibilitando qualquer trabalho de reconstituição. Para reforçar seu argumento, a autora compara a situação de Sergipe ao cuidado dispensado ao acervo nos estados vizinhos, Bahia e Alagoas, onde as peças “tem sido objeto de renovados estudos e tratamento museológico” (*Ibid.*, p.23-24).

Uma década antes, ao escrever “Nanã de Aracaju: *trajetória de uma mãe plural*” (2002), Dantas já apontava para o pouco desenvolvimento dos estudos afro-religiosos sergipanos. Daquela vez, ela tinha se interessado por Mãe Nanã (supracitada) que “do final da década de 1960 ao início dos anos 80 foi a mãe de santo que teve maior visibilidade na sociedade aracajuana.” Com efeito, mãe Nanã, ao lado de nomes como pai Alexandre (terreiro Filhos de Obá), exerce um papel importante na difusão e estabilização do candomblé

de feitura em Sergipe²⁸. E, no entanto, “ao que me consta, porém, durante a sua vida, seu centro de culto não foi objeto de nenhum estudo acadêmico específico. [...] na escassa bibliografia sobre o culto afro-sergipano, em geral de circulação muito limitada, a presença de Nanã restringe-se, quase sempre, a informes muito genéricos” (*Ibid.* p.90). Chama a atenção de Dantas que, dada a sua importância fora do estado, Nanã é citada em duas obras dedicadas aos estudos afro-religiosos paulistas onde aparece como a primeira de uma vertente do candomblé da cidade sudestina (Silva, 2022, p.86; Prandi 1996).

Amaral (2012), ao tentar reconstituir as relações coletivas e redes de solidariedades entre a população negra e parda, escravizada e liberta, da cidade de Laranjeiras, chama a atenção para a dificuldade em encontrar negros libertos nas documentações:

Uma vez saído do cativo, o ex-escravo adquiria um sobrenome. Em geral, tomava o sobrenome do ex-senhor, ou do local onde nascera, ou ainda de alguma devoção católica. Na maioria das vezes, a documentação da segunda metade do século XIX não especifica se o indivíduo possuidor de sobrenome foi escravo, o que dificulta enormemente saber como viviam os libertos (Amaral, 2012, p. 281).

Entretanto, apesar da carência de registros, o trabalho de Amaral acaba constituindo um rico aporte para uma literatura iniciada tão tardiamente. Para os fins desse capítulo, o mérito de Amaral está em situar em um quadro histórico mais amplo a etnografia realizada por Dantas entre 1970 e 1976. Apresentados no trabalho de Dantas, os relatos de Umbelina Monteiro de Araújo, mais conhecida como mãe Bilina, aloxa²⁹ do terreiro Santa Bárbara Virgem, dão sustentação a Amaral na tarefa de trazer concretude para a comunidade de origem iorubá em Laranjeiras:

Já nasci para ser dona das colônias de Santa Bárbara pela África. Quando se acabasse os africanos eu era a dona. Quando eu era pequena eles botava eu na cabeça dentro dum cesto e saía dançando na roda. Isso era lá na casa de Ti Herculano, que o terreiro era lá. Eu não lembro disto. Eu era pequena. Vovó era quem contava. Ti Herculano era um nagô, mas o primeiro beg,³⁰ o fundador mesmo do terreiro dos nagôs aqui de Laranjeiras, foi Ti Henrique. De Ti Henrique passou pra Herculano, e dele pra eu. Quer dizer que eu não sou africana, já sou neta. Neta de quatro avós africanos nagô. Sou Crioula legítima. Ti Henrique, o primeiro beg eu não alcancei. Ele era malungo³¹ da minha avó. Ele fundou o terreiro na rua do Cangaleixo. Primeiro era lá. Que até vovó morou trinta e cinco anos com a mulher

²⁸ Trataremos e esse respeito logo adiante.

²⁹ Termo empregado nessa tradição para se referir à mãe de santo do terreiro.

³⁰ Termo empregado para se referir ao pai de santo do terreiro.

³¹ Pessoas que vieram da África no mesmo barco.

dele. Vovó era escrava no Tanque da Moura (fazenda) e depois ficou viúva e veio s'embora para Laranjeiras, e morou lá. Que quando Ti Henrique morreu, o terreiro ficou para Ti Herculano, que mudou ele pra Comendaroba. Agora os santos de Ti Henrique ficou na casa da rua do Cangaleixo. A viúva, a finada Caetana, era quem zelava junto com a minha avó. Depois que ela morreu, a filha Judite toma conta dos santos que era da família, mas o terreiro ficou pra Ti Herculano. Eu não alcancei Ti Henrique. Agora Ti Herculano eu alcancei. Era um africano de muita ciência. Um nagô grande e forte que morava lá na Comendaroba. A casa era bem grande e ficava no meio de um sítio. Era gente de posse. Tinha salina, criava muito porco. A gente dançava era dentro da casa. Tinha um salão enorme. Cabia todo mundo. E nesse tempo tinha era muito filho de santo. Tinha ainda africano. Eu alcancei: tia Lucinda, Inã pela África; Rufino, um nagô que morava na Baixa do Calumbi; Ti Oxó. Tinha muito, é porque eu não me lembro. Depois que festejava lá, que fazia o “corte do inhame”, daí ia festejar nessas casas todas. Ia pra Riachuelo, pra Socorro, Divina Pastora [cidades vizinhas] que lá também tinha nagô que tinha santo, e Ti Herculano era quem festejava. Nós ia tudo. No Riachuelo era Ta Lucrécia, no Socorro Ta Luiza. Era muito trabalho. Hoje é que se acabou tudo, só restou nós (Mãe Bilina [entrevista concedida] Dantas, 1982, p. 43-44).

É bem provável que o terreiro Santa Bárbara Virgem tenha sido o primeiro terreiro do estado (Dantas, 1982; Amaral, 2012; Domingues, 2019), fundado no fim do século XIX e seguido do terreiro Filhos de Obá, também em Laranjeiras, o primeiro a ser formalmente registrado. Em sua pesquisa documental, Amaral se debruça sobre os inventários e testamentos de africanos em Laranjeiras. Apoiada no depoimento da mãe de santo, a pesquisadora identifica uma rede de relacionamento e solidariedade formada ainda durante a vigência da escravidão. Segundo Amaral, a presença de alguns nomes era recorrente nos inventários e testamentos de negros, africanos e crioulos, todos libertos. Dentre os nomes citados, aparecem Henrique Luís Dantas (Ti Henrique) e Herculano Barbosa Madureira (Ti Herculano), os primeiros begs do terreiro Santa Bárbara Virgem, segundo o relato de mãe Bilina. Aparecem também José Carlos da Costa, conhecido como Sapuracy e apontado por mãe Bilina como liderança malê, e Lázaro Barbosa Madureira (Amara, *op.cit*, p.2).

Essas pessoas aparecem nas contas dos inventários organizando a distribuição de bens dos falecidos, pagando suas dívidas, cuidando dos doentes enquanto ainda viviam, se responsabilizando pela encomendação do corpo e pelo enterro e ainda alugando casas e canoas, arrendando sítios a outros africanos, emprestando dinheiro para o começo da vida dos libertos. Foi possível constatar também

uma grande preocupação dos testadores com a forma como seriam enterrados, daí a importância e a presença de lideranças religiosas nesses documentos. Henrique, Herculano, José Carlos e Lázaro apareciam na documentação ocupando posições de destaque, como inventariantes e testamenteiros dos falecidos patrícios. Além da repetição desses nomes, também me chamou a atenção o fato dos falecidos serem todos moradores na rua do Cangaleixo, da Poeira ou do Porto dos Oiteiros. A rua da Poeira e do Cangaleixo eram paralelas e algumas casas possuíam a frente para uma rua e os fundos para outra, formando um verdadeiro território afro (*Ibid.*).

O antropólogo e historiador Nicolau Parés (2018), ao tratar sobre a formação das nações de matriz africana no Brasil, aponta que os povos identificados sob uma mesma nação são definidos a partir de fatores diversos como “as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes linguísticos-culturais” (*Ibid.* p.29) Se procurarmos uma origem, Parés coloca que

[...] nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região de Egbado na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo nagô, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyó, seu vizinho e temido inimigo. [...] A lógica dessa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes” (*Ibid.* p.25).

Analisado do ponto de vista relacional, no entanto, Parés aponta que as denominações de nação adquiriram conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil. Como exemplo, o autor aponta que a língua nagô falada na Bahia no século XIX, não correspondia inteiramente àquela falada pelos nagôs de Egbado, “mas parece ter evoluído, no contexto brasileiro, para uma forma de ‘patois’ a partir de vários dialetos iorubás e da contribuição lexical de outras línguas africanas e até mesmo do português” (*Ibid.* p.29). Assim, apesar da diversidade de critérios que englobam determinados coletivos sob uma mesma nação, Parés argumenta que a língua exerce um papel central na absorção dessas denominações e criação do sentimento de pertença entre os coletivos. (*Ibid.*)

No plano nacional, pouco a pouco, a literatura afro-religiosa, ao estudar terreiros de candomblé, passou a diferenciar o termo nagô, que indica mais a matriz iorubá das práticas,

segundo termos mais específicos aos diferentes tipos de toques e entidades cultuadas nos terreiros, como no caso dos terreiros de nação Ketu ou Angola.

Em Sergipe, no entanto, nagô indica tanto o povo a que faz menção Amaral, quanto um tipo de prática com toques e entidades específicas só encontradas no estado. Há inclusive coincidência de elementos se comparado a outras práticas definidas como Nagô. Por exemplo, em muitos terreiros Ketu baianos o ciclo das águas de Oxalá acontece em setembro. No Nagô sergipano, o ciclo de festas se abre com o corte do inhame, no mesmo período. Tanto no caso baiano quanto no caso sergipano, o período coincide com a colheita, “a função explícita de liberar o tabu alimentar que o impedem de consumir os tubérculos da nova safra”:

O pessoal do Nagô, só pode comer do inhame novo depois do corte. Se comer antes, o corpo papoca todinho de ferida. Esse pessoal aí³² não tem isso. Mas nós é assim. Tem que primeiro dar para eles (orixás) pra depois a gente se servir. Quando chega no tempo a gente não come. Espera pra oferecer a eles primeiro” (mãe Bilina [entrevista concedida] Dantas, 1982, p.69).

Coincidem ainda na herança do “santo”³³, vindo da África, que devem cuidar, ou, quando não é mais possível, devolver nas águas para que possa voltar para o continente de origem. Identificam-se também, nos nomes de algumas entidades e mesmo na qualidade deles como no caso de Ogodô³⁴. Dantas também tece algumas comparações com a casa de Minas no Maranhão (*Ibid.*, p.80), indicando entre os grupos geograficamente espalhados, práticas afins.

Todavia, apesar da coincidência de alguns elementos, dentre as especificidades das práticas nagôs sergipanas, uma constitui uma diferença radical se pensada em relação ao modelo Ketu e outras tradições:

Aqui a pessoa para fazer santo não tem esse negócio de ficar presa no quarto, nem de raspar a cabeça. Aqui toma a irmandade é como na igreja. Só vai pro quarto do santo quando vai receber. É só naquela hora e pronto. Essa história de ficar preso na camarinha, raspar a cabeça, se sujar todo de sangue de galinha, isso é invenção lá de Alexandre e dos baianos. Mas nagô não é assim não. A gente faz é o batismo: dá conta e vela. As coisas da África é assim. Agora esse pessoal de Toré é que tem esse negócio de raspar a cabeça e ficar

³² Referindo-se aos terreiros de caboclo.

³³ Mais conhecido como otá, são objetos, mais frequentemente uma pedra, onde se fixa (assenta) a entidade. Retomaremos essa questão com mais detalhes no terceiro capítulo.

³⁴ No Ketu, uma qualidade de Xangô.

preso na camarinha. Mas nagô não (Mãe Bilina [entrevista concedida] *Ibid.*, p.65).

Os estudos apontam que até as primeiras décadas dos anos XX, a prática da feitura era desconhecida no estado (Oliveira, 1978; Dantas, 1982). Em Laranjeiras, destaca-se a adesão da prática por Alexandre, citado por mãe Bilina e, na época, dirigente do Terreiro Filhos de Obá. Provavelmente o segundo terreiro do estado. Segundo Dantas, em 1947, como forma de escapar à intensificação da perseguição policial aos terreiros, Alexandre registra o terreiro sob o nome de Sociedade de Culto Afro-brasileiro Filhos de Obá, o primeiro oficialmente declarado em Sergipe.

Segundo relato de mãe Bilina, Alexandre era do terreiro Santa Bárbara Virgem, mas abriu terreiro incorporando às práticas nagôs, o Toré. Além dessas práticas, em entrevista concedida a Dantas, Alexandre relata ter acrescentado um leque de outras tradições, incluindo em seu terreiro a iniciação através da feitura: “eu trabalho em várias nações: nagô, jeje e keto pela África, e também caboclo. Caboclo é língua aberta e aprender outras línguas é evoluir, é crescer” (*Ibid.* p.85).

Segundo Oliveira (1978), as práticas nagôs são as primeiras a se estabelecerem em Sergipe e remontam ao século XIX. Em seguida, na década de 1920, começam a se propagar os chamados Torés, que cultuam caboclos, de origem alagoana. Essa informação é corroborada pelo relato de mãe Bilina: “Nos tempos pra traz só tinha aqui em Laranjeiras nagô e malê (...). Os caboclos quem formou foi Manué de Zuina. Ele aprendeu lá na aldeia. Ele se criou lá e veio de lá fugido” (*Ibid.*, p.20).

Sobre as práticas desses terreiros, em Dantas, só encontramos breves menções: “Os terreiros 9 e 8³⁵ declaram ter filhos feitos, mas o processo de iniciação não inclui um período de reclusão como no 6³⁶. Segundo os seus dirigentes, é ‘feito no pé do santo, catula e bola no pé do santo’, ou seja, diante do altar, não vai para a camarinha” (*Ibid.*, p.36).³⁷

Segundo Domingues (2019), apesar das diferenças, o Nagô e o Toré, em coexistência, passaram a caracterizar o campo religioso afro-sergipano: “Até pelo menos meados do século XX, as práticas rituais associadas aos caboclos e aos orixás coexistiram em muitos, senão na

³⁵Dantas aponta que esses terreiros se definiam como Angola (8) e jeje (9). Eram, no entanto, classificados pelos outros como culto de caboclo (*Ibid.*, p.15). Nos dois últimos capítulos da tese, apresento mais detalhes sobre as classificações sergipanas. Por hora, é importante notar a ausência da iniciação de feitura, com recolhimento na camarinha, nas práticas desses terreiros.

³⁶O terreiro 6 é o terreiro Filhos de Obá. Primeiro terreiro registrado em Sergipe. Alexandre, pai de santo desse terreiro, tem origem nagô, mas acrescenta às práticas do terreiro o Ketu, Ijexá, Angola, Caboclo e Jeje. Através das adição das nações, incorpora a feitura em suas práticas.

³⁷ Nota 27.

maioria dos terreiros do estado.” (*Ibid.* p.124).

Oliveira aponta que alguns anos após a chegada dos Torés, ainda na mesma década, aparecem no estado, as práticas de quimbanda. Os “candomblés de feitorio”, como ficaram conhecidos na região, também chegam nessa década, mas só se propagam na década de 1930 com a renovada chegada de pais de santo vindos da Bahia. Atualmente, uma característica forte do candomblé sergipano, é a coexistência de todos esses elementos, sendo comum terreiros que toquem para todas as nações. Algumas casas, inclusive, dão obrigação e tocam sem definir a nação padrão, o que ficou conhecido como Omolocô (Oliveira, *op.cit.* p.28).

Considerações

Mencionei, no início, a minha hesitação em incluir esse capítulo. Parte da minha motivação em dar uma atenção mais dedicada a Sergipe, concerne a minha própria percepção de sergipana fora do estado. As pessoas não conhecem Sergipe. Desse fato, nas apresentações de trechos da tese no decorrer dos anos, passei a perceber a dificuldade de compreensão quando apresentava abruptamente o Osogunlade, ou mesmo tratava de outros terreiros da região e da interface entre diferentes tradições. Isso se dava em decorrência de outros quadros de referência, não sergipanos. Se o objetivo da minha pesquisa fosse a instalação do Osogunlade e a conformação das suas práticas, talvez uma menção mais superficial sobre a configuração sergipana, funcionasse. Mas pensar a inserção de uma tradição em outro estado, exigiu fornecer concretude ao lugar.

Aos poucos fui aprendendo a ser mais enfática quanto à cidade de São Cristóvão para evitar que numa menção rápida, meus interlocutores soteropolitanos não confundissem a cidade sergipana com o bairro de São Cristóvão, em Salvador. Passei a considerar importante deixar evidente, a diferença de concentração populacional. Todo o estado de Sergipe tem a população menor que Salvador município, ou seja, com exclusão da aglomeração metropolitana. Seria preciso aproximadamente meia Aracaju para que o estado inteiro tivesse a mesma população da capital baiana. E isso se percebe mesmo na pequena capital, muito menos movimentada e com moradias mais espaçadas. Não é mera questão de menor e maior, é uma questão de concentração populacional, o que redefine relações de vizinhança, formação de grupos e deslocamentos.

No que concerne as práticas afro-religiosas, é preciso também se atentar para

especificidades, inclusive no vocabulário.³⁸ Vimos que, em sua dissertação, Beatriz Góis Dantas já mostra que há uma diferença na referência ao termo nagô em Sergipe. Além disso, a sobreposição de nações nos terreiros, embora não seja específica do estado, constitui modos próprios de atuar.

Desse modo, ao optar pela permanência do capítulo, eu quis proporcionar imersão: onde o Osogunlade se instala? O que encontra? A que dinâmicas precisa se adequar para garantir sua própria estabilização? Assim como, quais são seus encontros possíveis, a que práticas se avizinha

Nos três próximos capítulos, eu tratarei mais especificamente do Osogunlade. No segundo capítulo, eu procuro explorar um outro “contexto”: eu parto da trajetória de Ògún Tóòrikpe, para explorar tipos territoriais que o pai de santo “carrega”, promovendo articulações que fundam o Osogunlade. O capítulo trata mais especificamente, e principalmente, de terreiros baianos e suas práticas.

Como já mencionei em notas, as especificidades sergipanas e a tradição implementada pelo Osogunlade, encontram-se (e se desencontram), no quinto capítulo quando, após experimentar percepções espaciais da instalação do Osogunlade, eu proponho explorar a relação entre terreiros e o convívio local.

³⁸ Assunto que retomaremos no quinto capítulo, assim como uma atenção mais dedicada às especificidades das práticas locais.

CAPÍTULO 2 – UMA REFLEXÃO SOBRE O LEGADO E RITMOS TERRITORIAIS A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE ÒGÚN TÓÒRIKPE³⁹

A religião não precisa ser justificada pelas forças sociais, uma vez que, por sua própria definição – na verdade, por seu próprio nome – ligam entidades que não fazem parte da ordem social. [...] ao contrário, sua lógica interna é que pode explicar alguns traços daquilo que faz uma associação durar mais e se estender por um espaço maior. (Latour, 2012, p.26-25).

Quando, em 2017, realizei minha primeira entrevista com Ògún Tóòrikpe, eu o conhecia há uns treze anos e há dez era sua filha de santo. A exemplo de outros adeptos dessa casa, nas primeiras vezes, eu ia às festas do Osogunlade como se vai ao teatro ou a um espetáculo qualquer. Não me ocorria um dia me iniciar. Era a partir de um mundo de ceticismo que eu me aproximava do terreiro.

Passou-se algum tempo antes que eu fizesse o primeiro jogo, e cerca de um ano para que eu assimilasse e mesmo acreditasse nas informações que tinha recebido. Anos passados, meu mundo tinha sido repovoado. Desse modo, tanto trazia quanto atraía novos sentidos para a experiência da pesquisa, mesmo que ela procurasse dar conta de outro tipo de registro, o de um mundo laico.

No dia em que fui entrevistar Tóòrikpe, era uma quarta-feira. Ele estava tomando cerveja e cortando quiabos para fazer um amalá para o seu Xangô Afonjá. Não estávamos no axé e sim no seu apartamento em Aracaju. A essa época, esse xangô morava no apartamento com o pai de santo como era da vontade do orixá.

O apartamento era a principal moradia de Tóòrikpe quando exercia a profissão de professor. Após a aposentadoria, ele praticamente se transferiu para sua casa no próprio terreiro, em São Cristóvão. Mais recentemente, no entanto, como principal responsável por Vitória, sua neta adolescente e adoshu⁴⁰ iniciada no terreiro, viu-se obrigado a voltar para Aracaju onde ela segue seus estudos. Além disso, é também em Aracaju que o pai de santo se instala quando precisa seguir a bateria de exames médicos que se acrescentaram com a idade.

³⁹ Ògún Tóòrikpe é o orunkó de Reginaldo Daniel Flores, nome ritual anunciado pelo orixá na primeira saída em público após a feitura. No decorrer desse capítulo alternaremos três modos de nos referirmos ao pai de santo: o nome civil, o orunkó e o nome artístico de dançarino, o Conga. As alternâncias procuram obedecer ao nome que prevalece a cada situação a ser narrada, e que exigem de Reginaldo alternância nos modos pelos quais opera.

⁴⁰ Que passou pela feitura (Ver Glossário).

Entre idas e vindas, Tóòrikpe precisa estabelecer para si uma rotina similar a dos seus filhos de santo, no que concerne a administração do próprio tempo, em função dos deslocamentos necessários para habitar e tornar habitável, ao mesmo tempo, o terreiro e o próprio lar em Aracaju.

Nos terreiros brasileiros, convencionou-se chamar amalá, o caruru composto de quiabos cortados de um modo específico, refogado e cozido em uma mistura de cebola, camarão seco, dendê e pimenta. Ao prato, acrescenta-se ainda pedaços de carne e o conjunto é servido sobre um pirão de farinha de mandioca ou bolas de inhame pilado servidos em uma gamela de madeira. O preparo do amalá, em especial o corte do quiabo, requer concentração de quem prepara.

Como a maior parte das atividades ligadas ao terreiro, o preparo já compõe o ritual. O preparo da comida de um orixá exige os mesmos cuidados que temos quando cozinhamos para nós, familiares ou amigos. A comida deve ser devidamente higienizada, o grão catado. A comida ainda deve ser servida com o tempero e a temperatura de preferência do orixá. Cozinhar para o orixá consiste em estabelecer um elo, uma ligação, com a entidade para quem a comida é ofertada. Consiste ainda, a partir da atividade, em mostrar que os reconhecemos como existentes, e que consideramos seus traços de personalidade e preferência para agradá-los.

Dedicar-se ao orixá, exige administrar o tempo de outro modo, em choque muitas vezes com a comida prática (que se compra dos restaurantes ou que é congelada) imposta pelas demandas cotidianas dos adeptos. Não trazer o orixá para a logística que pede praticidade na vida civil, e junto com isso a inconsciência própria da lista de tarefas que cumprimos rotineiramente, consiste num dos grandes desafios do terreiro. Estabelece-se assim, através da relação com a comida adaptada a cada situação, uma fronteira territorial que é de ritmo.

Em todo o caso, nesse dia, tempo não era um problema. O pai de santo tinha disponibilizado o dia inteiro para a entrevista e para se dedicar ao seu Xangô. Ofereci-me para cortar quiabos também. E foi assim que começamos, cortando quiabos e ajustando meu modo de preparar o amalá a partir da instrução do pai de santo. A entrevista durou cerca de quatro horas e se encerrou pouco após a entrega da comida, enquanto ensinava a mim, ajoyé ainda recém-confirmada, a partir o orobô⁴¹. Ou seja, a identificar na queda da noz, a resposta do orixá.

⁴¹ Garcinia koqla, fruto africano utilizado no candomblé principalmente para oferecer a Xangô.

Na posição de ajoyé de Xangô, era muito significativo para mim que, sem qualquer planejamento, a minha primeira entrevista com o pai de santo acontecesse numa quarta⁴² ajudando a preparar um amalá para o seu Afonjá pessoal. Meses antes de me suspender⁴³, Xangô tinha sinalizado a minha saída de Aracaju (sem detalhar o doutorado). A minha suspensão como ajoyé, minha mudança para Salvador e a presença de Xangô nessas transformações traziam sentidos que, para mim, misturavam-se.

Dessa forma, mesclando registros – entre a entrevista de pesquisa, a comida preparada para o orixá e a formação da ajoyé – deu-se esse encontro, harmonizando-se de modo a satisfazer os interesses de cada uma das esferas em questão. Entre quiabos e cervejas, a entrevista se deu em tom de descontração.

É preciso frisar que para uma filha de santo, a fronteira entre o que muitas vezes chamamos mundo civil, em que podemos incluir a vida profissional e familiar⁴⁴, e o sagrado, voltado para as práticas que se convencionou chamar afro-religiosas, existe e estabelece seus próprios modos de operar. No entanto, eu procuro seguir o argumento de que o traçado da divisão não é fixo. Ele é operado, por aqueles para quem os diferentes registros oferecem sentido, de modo a produzir reverberações que escapam a cada campo territorial. O cruzamento das fronteiras constitui, não raro, uma rede de interdependência onde cada lado procura fortalecer seu próprio campo de ação.

Nesse capítulo, eu discuto a trajetória de Reginaldo, que se tornará Ògún Tóòrikpe, enquanto criança e depois sacerdote do Ilê Axé Opô Afonjá. Através dos movimentos de afastamento e aproximação do terreiro onde foi criado e onde se dá sua iniciação, eu procuro identificar diferentes arranjos territoriais. Trata-se de pensar modos de sincronização próprios aos domínios que se sobrepõem e articulam na medida em que a vida se desenrola e distingue suas multiplicidades.

Dessa forma, eu procuro preparar o terreno para, nos capítulos seguintes, interrogar os modos pelos quais tais domínios, territorializados a partir dessa trajetória, conectam-se, impõem-se e oferecem sentido à composição de novos territórios, forjando novas alianças e sincronizações, notadamente na composição do terreiro que Reginaldo funda e do qual se torna pai de santo, o Ilê Àse Òpó Osogunlade. Quais os ritmos próprios a cada modo territorial? Como continuam e como eles se conjugam a outros ritmos instaurando modos

⁴² Tradicionalmente, quarta-feira é o dia que se presta reverência a Xangô.

⁴³ Quando Xangô me escolheu para ser sua ajoyé

⁴⁴ Notadamente quando a família não é adepta do terreiro.

sincronizados de atuar? Nesse primeiro momento, a ideia é menos de esgotar respostas para tais questões e mais de buscar modos mais sensíveis de perceber diferentes lógicas territoriais.

2.1 Considerações sobre a ideia de territórios rítmicos

Ao falar de territórios e fronteiras, eu acrescento elementos ao foco da argumentação de autores como Doreen Massey e Tim Ingold que, mesmo quando não citados, têm norteado a concepção de espacialidade explorada no decorrer da tese.

Como já abordado, ambos oferecem um contraponto a concepções espaciais mais clássicas, em que o mundo aparece definido por fronteiras pré-determinadas. Em suas obras, é valorizada a dimensão processual da vida (Ingold), do espaço (Massey) e do lugar, assim como sua força de expansão.

É parte importante da argumentação de Ingold, a necessidade de uma proposição alternativa à ideia de lugares reduzidos a circunscrições definidas. Para ele, lugares são como nós “e os fios a partir dos quais são atados linhas de peregrinação”:

Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa tanto quanto fios não estão contidos em um nó. Ao contrário, elas trilham para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, com os fios em outros nós. (...) Os lugares, em suma, são delineados pelo movimento, e não pelos limites exteriores ao movimento (Ingold, 2015, p.220).

A geógrafa Massey, trazendo uma reflexão consonante, preocupa-se em livrar o espaço da sua imobilidade (tradicionalmente contraposto ao tempo) e situá-lo como a esfera da multiplicidade e condição de possibilidade de emergência do político. A autora oferece ao lugar uma imagem semelhante à analogia do nó de Ingold. No entanto, Massey não deixa de fora a negociação (inerente ao convívio) a que a esfera da multiplicidade faz apelo: “Lugar como uma sempre mutante constelação de trajetórias coloca a questão do nosso permanecer juntos” (Massey, *op.cit*, p.215).

O acaso do espaço pode nos colocar junto ao vizinho inesperado. A multiplicidade e o acaso do espaço aqui, na constituição do lugar, nos fornecem (um elemento de) aquela inevitável contingência que é a base da instituição do social e que, num momento de antagonismo, é revelada em fraturas específicas, que colocam a questão do político (*Ibid.*).

Em sua argumentação, a autora aponta para o político, aqui em sentido amplo, como o trabalho envolvido no viver juntos. No entanto, embora sua definição de lugar faça às vezes de um modo territorial, ela não tece maiores considerações sobre a questão das fronteiras e seus domínios.

Antes desses autores, Deleuze e Guattari já chamavam a atenção para a vocação processual da esfera espacial, valorizando também o encontro como a condição de possibilidade de um futuro aberto, o devir. Esses últimos, no entanto, o fazem em torno da noção de território. Não tanto na sua forma substantiva, mas principalmente na sua forma verbal: territorializar e desterritorializar. Aqui, os usos do termo território ganham grande amplitude. Podem tratar dos estados nacionais ou do pensamento e da criação.

A amplitude reflete a noção de terra. Como na concepção de espaço de Massey⁴⁵, para Deleuze e Guattari, a terra não se confunde com uma superfície fixa, reduzida ao par sujeito-objeto: “a terra não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território”. (Deleuze e Guattari, 1992, p.113).⁴⁶

Territorializar e desterritorializar indicam o movimento a partir do qual nós encontramos e desencontramos o chão, seja ele o que pisamos, ou o chão sobre o qual se assenta o pensamento: o hominídeo “desterritorializa sua pata anterior, ele a arranca da terra para fazer dela uma mão, e a reterritorializa sobre galhos e utensílios. Um bastão, por sua vez, é um galho desterritorializado” (*Ibid.*, p.90). Em outras palavras, desconectamo-nos para nos reconectarmos a outras composições territoriais.

Nesse ponto, é importante salientar que para os autores, a desterritorialização se segue de reterritorialização, tiramos o pé do chão para recolocarmos em outro lugar. E a reterritorialização requer habilitação. Tratando do processo criativo da escrita: “é sempre sobre uma linha de fuga que se cria. Não, é claro, porque se imagina ou se sonha, mas ao contrário, porque se traça algo real, compõe-se um plano de consistência. Fugir, mas fugindo, procurar uma arma” (*Id.*, 1998, p.158).

Mas como identificar essa passagem entre o pisar e o pegar, entre um chão e outro chão? O que daria contornos a essas diferentes consistências territoriais? A noção de

⁴⁵ A concepção de espaço da autora foi mais detalhada na introdução dessa tese.

⁴⁶ Deleuze e Guattari falam de desterritorialização a partir de dois planos: “Nos Estados imperiais, a desterritorialização é de transcendência: ela tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente da terra. O território tornou-se terra deserta, mas um Estrangeiro celeste vem re-fundar o território ou reterritorializar a terra. Na cidade, ao contrário, a desterritorialização é de imanência: ela libera um autóctone, isto é, uma potência da terra que segue um componente marítimo, que passa por sob as águas para refundar o território” (*Ibid.*, p.114)

território, aqui, possibilita-nos trazer um novo elemento para pensar as relações espaciais: os modos próprios de pisar em cada situação. A transição territorial exige habilidade e domínio.

Trazendo para a sua própria reflexão elementos da filosofia deleuzo-guattariana, o geógrafo Haesbaert (2021) recupera uma definição de território dos autores:

O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guattari e Rolnik 1986: 323 *apud Ibid.*, p.121).

Nesse sentido, “muito mais que uma coisa ou objeto, o território é um ato, uma ação, uma *rel-ação*, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce controle” (*Ibid.* p. 127).

O território é de fato um ato que afeta os meios (milieus) e os ritmos, que os ‘territorializa’. O território é o produto da territorialização dos meios e dos ritmos (Deleuze *apud* Haesbaert p. 281). O território, assim, não é apenas ‘coisa’, conjunto de objetos, mas, sobretudo, ação, ritmo, movimento que se repete. [...] “Há território quando o ritmo se torna expressivo” (*Ibid.* p.281).

A ideia de ritmicidade, para sustentar a noção de território, sugere controle e delimitação a partir da rotinização das práticas, sugere modos de operar que sacodem uma compreensão mais clássica de território delimitado por áreas geográficas ou conectado em rede. Se há ritmos, eles são agenciados “moldados nos movimentos concomitantes de territorialização e desterritorialização” (*Ibid.*). Nesse sentido, eu proponho que o território assim concebido, sugere um trabalho de sincronização entre diferentes práticas articuladas.

Procurar identificar fronteiras que marcam as diferenças entre os modos territoriais não é um esforço de categorização, mas de depurar as lógicas próprias a cada terreno, as alianças e conflitos decorrentes de suas sobreposições.

2.2 Emaranhados entre o clã Daniel de Paula e o território de Afonjá

(...) muitas vezes minha mãe me levava pequeno para o Axé Opô Afonjá. E eu lembro de vários momentos no Axé Opô Afonjá: lembro da minha mãe Georgete⁴⁷. A xícara que a minha mãe Georgete guardou para eu tomar café. É uma xícara bege, o tamanco que eu usava. Naquela época a gente não tinha sandália, calçava tamanco e o

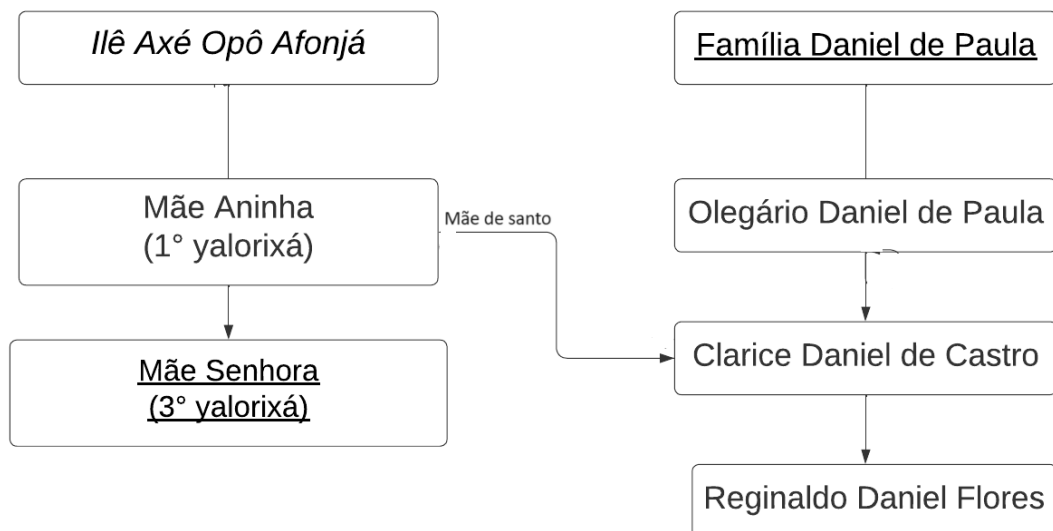
⁴⁷ Georgete Helena dos Santos. Bem mais tarde, na gestão de mãe Stella recebe o cargo de *ya kekere*. Também chamada mãe pequena em algumas casas, é um cargo de grande responsabilidade, podendo substituir inclusive a mãe de santo.

meu percurso pela casa de Oxalá. (Ògún Tóòrikpe, pai de santo do Osogunlade)

Reginaldo Daniel Flores nasceu em 1953, na ilha de Itaparica. Segundo as suas palavras, na beira da praia. Passou os primeiros anos da sua infância no Barro Branco⁴⁸, no terreiro de seu avô, Olegário Daniel de Paula, Ojé Ladê. Até os cinco anos, Reginaldo conta que morava na ilha sob os cuidados de um tio (Terencio Daniel de Paula), enquanto sua mãe trabalhava em Salvador.

Sua mãe, Clarice Daniel de Castro, Osùn Toki, foi criada desde os cinco anos por mãe Senhora, Osùn Muiwà, que se tornaria a terceira yalorixá⁴⁹ do Ilê Axé Opô Afonjá, situado no bairro de São Gonçalo do Retiro, em Salvador. A essa época, a fundadora do terreiro, mãe Aninha, Ya Obá Biyi⁵⁰, ainda estava viva. Mãe Senhora era osi dagan, responsável pela infraestrutura civil e religiosa do terreiro. Iniciada aos 11 anos, a mãe de Reginaldo foi a última yaô de mãe Aninha.

Organograma 1- O Afonjá e a família Daniel de Paula



⁴⁸ Esse terreiro foi inicialmente construído para Oyá. No entanto, sendo Olegário também Ojé, ele nunca conseguiu estabelecer o território para o orixá que regia sua cabeça. Nas festas sempre vinham Egúns. Antes do falecimento de Olegário, a Oya incorporada pediu um terreiro onde não dividisse espaço com egúns.

⁴⁹ Mãe de santo

⁵⁰ Eugênia Anna dos Santos

Nesse ponto, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre essa imbricada relação que reflete a organização de africanos e descendentes, de etnias diversas, mas que se identificaram pela condição social, econômica e política no Brasil. Identificaram-se ainda pelas práticas ancestrais que, mesmo não tendo a mesma origem, julgaram possível conjugar, tendo como principal referência, as práticas iorubás⁵¹.

O clã Daniel de Paula, ao qual pertence Reginaldo, é um dos mais tradicionais no culto de egúngún em Ponta de Areia, na ilha de Itaparica. Trata-se de um culto aos mortos (ancestrais), cercado de grandes mistérios. A situação geográfica isolada, favorece, ao mesmo tempo, guardar distância do público mais amplo, e uma cultura local que escapa dos limites dos terreiros, envolvendo a população do entorno, no convívio com egúns. Segundo relatos, deparar-se com egúns “fugidos” nas ruas não é rotineiro, mas também não é improvável. É, no entanto, pouco conveniente, pois o contato com egúns envolve riscos para os vivos. Razão pela qual se trata de um culto mais retraído e envolto de cuidados se comparado ao culto de orixás.

Prática originária de Oyó, na Nigéria (SANTOS, 1982), e mantida por clãs que moram na ilha há cerca de dois séculos, é uma tradição de forte linhagem patriarcal, embora tenha alguns cargos femininos. Um contraponto à tradição de culto a orixá que se estabelece na Casa Branca do Engenho Velho, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, de linhagem matriarcal.

As marcas dessa definição, de domínio territorial, entre famílias interligadas, mas, muitas vezes, redefinidas em suas trajetórias religiosas pelo sexo⁵² é, de certo modo, fundadora da tradição Afonjá, terreiro dissidente da Casa Branca, onde mãe Aninha havia sido iniciada. Sobre a Casa Branca, Reginaldo comenta:

(...) egún nunca saiu na Casa Branca. Até hoje não sai. Não tem egún falando na Casa Branca porque ele⁵³ tentou e as mulheres lá... porque era como vovó Senhora dizia: que o galo que canta no Afonja é Xangô e a galinha era ela. Então pode ter diálogo entre homens e mulheres? Pode! Mas a palavra final é delas no culto de orixá porque o culto de orixás é comandado pelas mulheres.⁵⁴

Em sua fala, Reginaldo se refere ao oluwo⁵⁵ Martiniano Eliseu do Bomfim, Ojé

⁵¹ Mãe Aninha, por exemplo, é de etnia Grunci (também chamada tapa). Sua primeira iniciação se deu nessa nação para Ya Grimborá, uma qualidade de Iemanjá, também conhecida como Ya Massê, mãe de Xangô. Mais tarde se iniciou no terreiro da casa branca para Xangô Ogodô na tradição iorubá.

⁵² A divisão no candomblé é sexual e independe da identidade de gênero.

⁵³ Martiniano Eliseu do Bomfim

⁵⁴ Seminário interno em homenagem a mãe Aninha realizado no Osogunlade em 2019.

⁵⁵ Pessoas iniciadas no culto de Ifá, um sistema divinatório a partir da interpretação de búzios.

Ladê⁵⁶: “Ele era uma espécie de monitor, de radar, ele frequentava todas as casas, ele detinha uma relação com todos os pais de santos, mães de santo, ogans, era um excelente ojé.” Homem bem relacionado, mas que, segundo Reginaldo, não logrou êxito em inserir na Casa Branca a tradição do culto a egúns.

A inserção do ritual dedicado aos egúns nas práticas do terreiro pode significar⁵⁷ o estabelecimento de uma relação de dependência com os ojés, únicos autorizados a lidar com os egúns. No Osogunlade, a cada mês de março, período estipulado para a homenagem aos ancestrais no terreiro sergipano, articula-se a vinda de ojés, seja do Ilê Asipá⁵⁸ em Salvador ou da ilha de Itaparica, para a realização dos rituais e para que egúns possam sair. Ou seja, vestir-se, dançar e orientar a comunidade. Quando não é possível essa organização, faz-se uma homenagem mais simplificada sem a materialização de egúns.

Assim como no terreiro da Casa Branca, o Afonjá também é matriarcal. Mãe Aninha, no entanto, promoveu algumas transformações em relação à casa matriz: “e mãe Aninha vai exatamente flexibilizar isso porque ela não aceitava essa condição de que só mulheres poderiam receber orixá”. Assim, além da iniciação de homens na feitura de santo, mãe Aninha ainda instaura o corpo de obás⁵⁹, trazendo para o terreiro, homens com poder de decisão na esfera civil.

Na esfera religiosa, mãe Aninha também soube ampliar uma rede de suporte ao terreiro através da parceria com nomes importantes no meio dessa tradição. Destacam-se Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanhá), Miguel Arcanjo (Obá Aré) e o próprio Martiniano, anteriormente citado. E notadamente, o Ilê Axé Opo Afonjá conta com a contribuição de ojés da ilha de Itaparica: “quem vai dar as referências para assentar o ibó de Oba Tossi⁶⁰ é ele [Martiniano] e Theodoro Pimentel⁶¹ que era o balé Xangô [do Afonjá]⁶², pai biológico de Ondina Valéria Pimentel que era a Ya kekere e que depois veio a ser mãe de santo, sucedendo Mãe Senhora”. (Ògún Tóòrikpe)

⁵⁶ Tanto o oluwo Martiniano Eliseu do Bomfim, detalhadamente descrito por Ruth Landes em sua obra “A cidade das mulheres” e braço direito de mãe Aninha, quanto Olegário Daniel de Paula, avô de Tóòrikpe, são por nome iorubá e cargo, Ojé Ladê.

⁵⁷ No caso do Afonjá, a relação imbrincada entre a fundação do terreiro e pessoas originadas de Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, deu ao terreiro autonomia nesse sentido. Muitos dos seus ogans são também ojés. No Osogunlade, a garantia de um território para o ancestral Ojé Lade, avô de Reginaldo, foi uma orientação de Mestre Didi. Mas entre os ogans do Osogunlade não há ojés.

⁵⁸ Terreiro de culto a egúngún fundado por mestre Didi, de quem falaremos mais adiante.

⁵⁹ Cargo de responsabilidade concedido a amigos e protetores do terreiro que se tornam responsáveis pelos assuntos civis. Inicialmente são indicados 12 obás da direita, com direito a voto e voz, e 12 obás da esquerda com direito apenas a voz. Os obás correspondem a ministros da Nigéria.

⁶⁰ Marcelina da Silva, segunda mãe de santo do terreiro da Casa Branca e quem iniciou mãe Aninha.

⁶¹ trouxe o primeiro egún para a ilha: Olóri Égún Bábá Olúkótún

⁶² Cargo mais alto na casa de Xangô

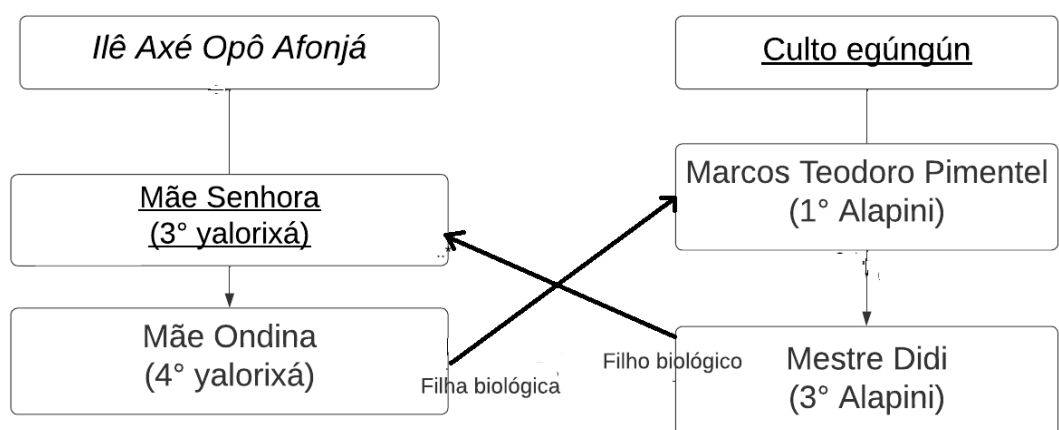
As sucessões entre os terreiros, revelam uma rede de cruzamentos orientados por laços sanguíneos e pelo sexo no fortalecimento de cada campo territorial. Cruzamentos reforçado pelo suporte dado pelos ojés, em especial na fundação do Afonjá, e suporte dado pelas mulheres, notadamente mãe Aninha, na feitura de yaôs na Ilha de Itaparica:

(...) e ela vai inclusive para Itaparica. Mãe Aninha leva uma sequência de yaôs que ela ia recolher no Afonja. Em 1921, ela vai para a casa de Theodoro para fazer minha mãe Ondina, minha vó Patu e minha tia vivi. Oxalá e Omolu. Que foram feitas na casa desse Theodoro que era balé xangô. (Ògún Tóòrikpe)

Mãe Senhora, cuja linhagem sanguínea remonta ao terreiro da Casa Branca, enquanto bisneta de Obá Tossi, também mantém estreita relação com a Ilha de Itaparica, de onde recebe suporte após o falecimento de mãe Aninha e onde recebe o cargo de Ya Egbé. Seu filho, Deóscoredes Maximiliano dos Santos, mais conhecido como mestre Didi, recebe o cargo de Alapini e de balé Xangô, sacerdote supremo no culto de egúnguns, mesmos cargos que ocupava Theodoro Pimentel, pai de mãe Ondina.⁶³

Há, nesse ponto, um cruzamento geracional: e mãe Ondina, filha do antigo Alapini do culto de egúngún e balé Xangô, torna-se yalorixá do Afonjá. Por sua vez, mestre Didi, filho de Mãe Senhora, torna-se Alapini do culto de egúngún e balé Xangô do Afonjá.

Organograma - 2 O Afonjá e o culto egúngún



⁶³Nesse ponto, é preciso no entanto, fazer uma observação. Tóórikpe pontua que mestre Didi recebeu os dois cargos na Nigéria no quadro de um projeto (frustrado) de transformar o Afonjá num pedaço de Oyó no Brasil. Em todo o caso, se confirmou como balé Xangô ao mesmo tempo que mãe Stella se confirmou como mãe de santo e foi reconhecido como Alapini do culto de egúngún no Brasil.

Essa rede se estende a campos bem mais amplos tocando naturalmente o terreiro da Casa Branca, do Gantois, e da região onde fica atualmente o Bonocô⁶⁴. Para os objetivos dessa tese, no entanto, interessa um olhar mais apurado sobre as configurações territoriais que procuram tanger e dar sentido à trajetória de Ògún Tóòrikpe (Reginaldo) e, conseqüentemente, constituem o legado e a rede de relações que instaura o Osogunlade.

2.3 Uma história de criança: o terreiro como o mundo inteiro

Na verdade eu fui alfabetizado na ilha, escrevendo o ABC na areia com minha avó Donata⁶⁵ e meus tios. E depois tabuada e começar a escrever sílabas, já foi com uma prima, autodidata que ensinava as crianças. Na companhia de vovó [Mãe Senhora]⁶⁶, eu fui matriculado nessa escola da prefeitura e fiquei até a quinta série, quando vovó morre, em 67, eu estava com quinze. Para você ver, como era deficitário né? Depois da conclusão da quinta série, eu fui para a escola Parque Anísio Teixeira, lá na caixa d'água⁶⁷. Um projeto de lei que modificou a educação, que juntava as séries. Já entrei na sexta série, e depois fui para concluir a sexta série, e fui para fazer o curso técnico de administração. Isso sem perder a referência do axé. Até aí eu morava no axé e todo mundo me apoiava: minha mãe Ondina, que foi a sucessora de vovó Senhora, minha mãe Nidinha⁶⁸. Eu ficava com minha mãe Nidinha, meu padrinho [mestre Didi] que me dava um suporte, suporte moral de dar carão, de reclamar, de orientar, de mandar fazer as coisas. E que foi a pessoa que me iniciou no terreiro, que assentou o meu orixá, que me ensinou muitas coisas. Me inseriu no contexto religioso do culto ao orixá, mesmo eu sendo nascido num terreiro de egún e vivenciado muitas... (Ògún Tóòrikpe)

Do ponto de vista da literatura afro-religiosa, as tradições que convergem em Reginaldo são bastante valorizadas. Como já vimos na introdução, valorização essa que, tendo sido mais enfática até a primeira metade do século XX, foi considerada excessiva e até mesmo nociva para a compreensão política das práticas de matriz africana e da população negra como um todo. Isso porque em vez de serem estudadas em suas especificidades, essas tradições foram ressaltadas como superiores e tomadas por modelos⁶⁹, em uma abordagem

⁶⁴ Onde se concentravam africanos, notadamente da etnia grunci. Havia nessa região o culto a um egúngún, Gunukô, Baba Igunnuko ou egunokô.

<http://dicionario.sensagent.com/Avenida%20M%C3%A1rio%20Leal%20Ferreira/pt-pt/>. Acessado em: 25 de janeiro 2023.

⁶⁵ Madrasta de Clarice Daniel de Castro e filha de santo de mãe Senhora.

⁶⁶ Já em Salvador, no bairro São Gonçalo onde fica o Afonjá.

⁶⁷ Bairro de Salvador.

⁶⁸ Nídia Maria Santos, filha de mestre Didi. Também foi criada por mãe Senhora e é como uma irmã (cerca de dez anos mais velha) de Tóòrikpe. Seus filhos o chamam de tio Regi.

⁶⁹ Uma fórmula que se convencionou chamar nagocêntrica.

que terminou por relegar a diversidade de práticas de matriz africana que se afastavam desse modelo, suas diferentes origens e transformações, à condição de degeneração.

Todavia, apesar de alguns desses terreiros, como é o caso do Afonjá, terem sido proclamados como extensão de impérios africanos no Brasil, são lugares que precisam dar conta de uma população carente do ponto de vista social e econômico.

O cuidado da população de origem africana e seus descendentes num período histórico ainda próximo ao fim oficial da escravidão é parte da preocupação do terreiro em 1910, ano da sua fundação. O terreno não abriga apenas o lugar de culto, permite a instalação de dezenas de casas que abrigam famílias negras e asseguram, a partir da organização coletiva, algum modo de estabilidade. No entorno do terreiro, também se multiplicam moradas que vão definir as características do bairro São Gonçalo.

Pode-se dizer que, no geral, a população ligada ao terreiro compartilhava condições econômicas similares. É o que mostra a atividade laboral exercida pelas primeiras mães de santo do Afonjá⁷⁰ que, apesar de prover as necessidades financeiras da família, exercem profissões ligadas à população de renda mais baixa. De modo mais dramático e menos organizado, é também o que mostra a trajetória de Reginaldo.

Vimos que Reginaldo nasceu na Ilha de Itaparica. Aos 27 anos, quando engravidou, Clarice Daniel de Castro ainda morava com mãe Senhora. A gravidez, no entanto, não foi bem vista pela mãe de santo. Clarice voltou para a ilha causando desconforto na relação entre as duas famílias, sem que houvesse, todavia, propriamente uma cisão.

Antes que Reginaldo completasse um ano, sua mãe voltou para Salvador para trabalhar. Sem condições de dar conta da criança, deixou o filho aos cuidados de um irmão até que ele completasse cinco anos e ela o levasse para morar consigo nas redondezas do bairro São Gonçalo, próximo ao Afonjá, onde ela havia constituído nova família. O tratamento que lhe dá o padrasto é marcado pela violência:

Morando com minha mãe, aos sete anos e meses, não tinha oito anos completos. O meu padrasto me mandou fazer um... fazer lá alguma coisa. Ele era motorista e o carro quebrou e ele me mandou ir limpar as peças do carro. Eu me lembro que tinha que botar gasolina, desmontou a caixa de marchas ou coisa parecida. E aí eu fiz alguma coisa errada lá. Ele se enfureceu e me encheu de porrada. E eu em vez de ir para casa reclamar com mainha, subi correndo porque eu já tinha um trânsito com vovó Senhora. Já havia esse namoro de vovó comigo.

⁷⁰ Não apenas algumas das mães de santo, mas parte considerável das mulheres ligadas ao terreiro trabalha na feira ou numa banca de frutas e quitutes.

O bairro São Gonçalo está situado entre a Estrada de Barreiras e a BR 324. Era uma antiga fazenda à época da compra do terreno que fundou o Ilê Axé Opô Afonjá. A história do bairro se confunde com a do terreiro, inclusive no testemunho do lento processo de urbanização. O primeiro transporte coletivo, por exemplo, um bonde que ligava o bairro à Barroquinha, surge entre 1920 e 1925⁷¹. Os caminhos ainda de mato, a falta de saneamento, as constantes idas à fonte para pegar água são histórias que ainda alcançam a infância de Reginaldo na transição entre os anos 50 e 60.

Se tivéssemos estatísticas mais detalhadas nos anos 1960, provavelmente identificaríamos o quanto a situação vivida por Reginaldo era típica da condição socioeconômica de meninos negros que cresceram na periferia de Salvador. Precariedade alimentar, escolar, de moradia e exposição à violência. E, por isso mesmo, sua trajetória revela a importância, do ponto de vista da sobrevivência, da organização em torno do terreiro, notadamente da responsabilidade e autoridade da mãe de santo, como atenuante dessas questões.

O relativo isolamento do bairro, pela distância e pela precariedade da condição dos moradores, contribui para o desenvolvimento de uma população que gira em torno de si mesma. Especificamente, em torno do terreiro como força centrípeta dessa comunidade. Nesse sentido, assim como na Ilha de Itaparica, o cotidiano das pessoas do bairro é povoado também de ancestrais e orixás. Tanto Xangô quanto a mãe de santo são, ao mesmo tempo, figuras familiares e de autoridade. Humanos e orixás são mães e pais, avós e avôs:

Eu cheguei no dia 28 de junho e Xangô tinha acabado de comer dois carneiros. E ela [mãe Senhora], quando me viu apanhado e chorando, ela me entregou a Xangô. E mandou meu padrinho⁷² ir na casa onde eu morava com minha mãe, na verdade uma maloca. E minha mãe não pôde nem abrir a porta porque já tava todo mundo dormindo, que dormia cedo ... e mesmo porque não tinha, não tinha nem uma cadeira, um banco para botar meu padrinho sentado enquanto ela pegava os três shortezinhos que eu tinha costurado com aqueles panos que fazia aqueles colchões de palha, [...] é aquele chitão. Foi ele que foi me buscar, foi me buscar com o mando de vovó Senhora e que ela pegasse o que eu tinha lá, porque eu não ia mais voltar, porque meu padrasto não era meu pai para me bater. E Xangô ia me criar. E eu não voltei mais para a casa da minha mãe [...] e fiquei até quando eu vim morar em Aracaju. Mesmo que morasse em Salvador, mas era aquela história de estar buscando meios de sobreviver⁷³.

⁷¹ <https://ungareia.wordpress.com/2016/06/17/bairro-sao-goncalo-e-o-axe-plantado-pelos-negros-no-cabula/>

⁷² Mestre Didi

⁷³ Morar em Salvador faz referência ao período em que, adulto, e mais autônomo, Reginaldo aluga um lugar

Não apenas Xangô, mas também Oxum, no primeiro momento junto a mãe Senhora, criariam Reginaldo de várias formas. Na garantia da sobrevivência em primeiro lugar, na possibilidade de um teto para dormir⁷⁴ e até um lugar para estudar⁷⁵: “fiz primeira comunhão na igreja da barroquinha e estudei o catecismo no quarto de Xangô”. (Reginaldo).

Apesar da instabilidade da criação de Reginaldo, podemos destacar, na preocupação contínua com a sua educação, uma orientação coletiva que contribui para a estabilização dessa existência. Mesmo sem uma rede escolar de qualidade, não se considerava a opção de manter Reginaldo analfabeto. Seu relato indica que ele foi criado por muitas mães e pais. Um coletivo que, de certa forma, procurava dar conta das precariedades individuais, sem perder de vista o cuidado com a educação da nova geração. É assim que mãe Stella, Odé Kayode, antes de se tornar a quinta mãe de santo do Afonjá e a pessoa que inicia Reginaldo na feitura, soma-se ao coletivo de mães que participam da sua subsistência e educação.

Quando vovó Senhora morre, ela [mãe Stella] se interessou em me dar algum tipo de apoio. Não só ela, como a família dela. Eu ia para lá tomar sopa às seis horas para poder entrar na escola porque eu tinha uma escola de manhã e ela arranhou outra escola de noite. Mas quando você não come bem, você não tem instrumento para sentar... eu fazia os deveres, quando eu vinha da escola de noite, na luz de candeeiro porque não tinha luz elétrica. Tomava [a sopa], ia para lá com a família dela toda: tia Amilta, tia Corinta, ela, minha irmã Gildete de Ogun e todo mundo que morava ali na ladeira. Uma ladeira lá perto de Nazaré e foi ela quem achou [a escola] porque a irmã dela era professora. E aí me botou para estudar de manhã para fechar o quinto ano e ia para essa escola também fazer o quinto ano que era uma forma de aprimorar o que eu não consegui. Aí o sagrado não me faltou em nada. Apenas me deu oportunidade de experimentar o mundo que eu estou vivendo.

Para tecer generalizações, seria necessário traçar a história de outras crianças que, ao período de Reginaldo, cresceram em torno do terreiro. Mas da sua criação, além da compreensão de ter tido como mães e pais pessoas e orixás, depreende-se uma preocupação escolar que é coletiva, desde as primeiras letras com a vó Donata nas areias da Ilha de Itaparica. Difícil não tecer relação com a famosa frase da mãe de santo fundadora do terreiro: “Quero ver meus filhos de anel no dedo, aos pés de Xangô”. E, no entanto, o percurso escolar

para morar. O terreiro, no entanto, permanece toda a vida, sua referência de lar, para onde ele pode voltar.

⁷⁴ No ciclo das festas de Oxum, mãe Senhora dormia os 16 dias no ilé Oxum.

⁷⁵ Junto à mãe Senhora, Reginaldo frequentava a missa e tinha uma educação plenamente católica: “Eu conheci Nossa Senhora Aparecida, acompanhada das lágrimas dela, com ela. [...] Eu fui em Aparecida do Norte com ela.

de Reginaldo, entre irmãos, é exceção. Se o coletivo procurou dar conta da primeira educação, a precariedade da rede escolar, e de vida, não era favorável ao ensino superior.

Sobre as condições que favoreceram que Reginaldo alçasse voo pela via escolar, trataremos mais adiante, ainda nesse capítulo. Por agora, eu gostaria de destacar o modo próprio dessa organização coletiva criar seus filhos.

Além do preparo para a educação formal, Reginaldo acompanhava o padrinho, mestre Didi, nas tarefas do terreiro, na realização de ebós e outras obrigações ligadas ao culto de orixá e de egúngún. Graças ao seu cotidiano, Reginaldo cantava, dançava, tocava atabaque, desenvolvendo no terreiro uma fina sensibilidade musical, pela qual seria reconhecido na vida adulta. Junto ao padrinho, Reginaldo aprende a confeccionar ainda instrumentos e ornamentos dos orixás, em especial os voltados para a casa de Omolu.

A precariedade de uma rede escolar não pode, nem deve, ser romantizada. A relação mais ‘frouxa’ com a escola do bairro⁷⁶, no entanto, contribuiu para que, na perspectiva da criança Reginaldo, o terreiro fosse seu mundo inteiro. Um mundo onde ler, dançar, cantar, fazer ebós, compunham sua educação de modo nada ou pouco diferenciado. Um mundo onde professores são mães pais, onde as repreensões de humanos e orixás se confundem, onde tanto vó Senhora, quanto Xangô o pegaram para criar.

Há, nesse sentido, um trabalho de nutrição territorial que, mais que os limites geográficos do terreiro, define pragmaticamente suas delimitações e o esforço de estabilização. Em outras palavras, procura controlar seus ritmos. A mãe de santo, nesse contexto, não é apenas uma líder espiritual. O terreiro não é apenas um lugar de culto. Eles, mãe de santo e terreiro, precisam dar conta da ampla existência da comunidade. Acrescenta-se às suas responsabilidades a gestão da moradia e da nutrição.

2.4 Disritmia: viver, sobreviver e subsistir.

Em condições regulares e enquanto o terreiro perdurar, a mãe ou pai de santo que assume a gestão de uma casa, jamais deixará o território. O corpo desmancha, mas fica o ancestral. A morte não retira, transforma o modo da presença. Ela amplia o coletivo a partir de outra manifestação da existência:

O maior pecado que um ser humano pode cometer é esquecer do seu ancestral. Então que isso se torne uma ordem efetiva. Que nunca a

⁷⁶ Aos 15 anos Reginaldo estava na quinta série do ensino fundamental, hoje sexta série.

gente cometa esse pecado de esquecer os nossos ancestrais. No ilé ibó⁷⁷, cada figura, cada representação que está ali é de suma importância para que a nossa espiritualidade flua (Ògún Tóòrikpe).

A fala acima foi proferida no início de um seminário interno do Osogunlade, dedicado à história de Mãe Aninha, Oba Biyi. Tratava-se de uma resposta para o egbé⁷⁸ diante do recado positivo da ancestral após a entrega de um obi⁷⁹. A data correspondia ao período de homenagem a Xangô. Naquele ano, 2019, não haveria festa. Estávamos de luto pelo falecimento de mãe Stella, Odé Kayodê, yalorixá de Tóòrikpe e nossa avó. Ainda assim, o pai de santo decidiu promover seminários de modo a mobilizar a circulação de pessoas no Osogunlade:

Se não tem ação, não tem orixá, não tem ancestral. E é o humano que faz esse movimento da ancestralidade, da espiritualidade. Então é oportuno, nessa data 29 de julho, segundo o calendário que homenageamos Xangô, trazer alguns informes históricos a respeito de quem deu voz, corpo a Xangô Afonjá, dona Eugênia Anna do Santos. (Ògún Tóòrikpe)

O culto aos ancestrais não é apenas respeito pela trajetória em vida dos líderes espirituais, gratidão por terem proporcionado a existência e continuidade do terreiro ou das práticas que reúnem o coletivo. Tampouco se reduz àquela memória coletiva que define o lugar, um grupo ou etnia. Reportar-se ao ancestral é mantê-lo atuante no presente. Sem ‘de’ não tem ‘para’, repete de tempos em tempos o pai de santo:

Tem pessoas que nasce ‘de’ e ‘para’. E tem pessoas que nasce só ‘de’. Sem ‘de’ não tem ‘para’ [gargalhadas]. Para mim, você nasceu de Oxoguian e para equede de Xangô. Eu nasci de Ogun para ser um babalorixá. Então você tem que ter um ponto de partida. De quem? De Souza! De Maria! De Paula como é o meu caso. Daniel de Paula, da minha família. Então esse de... essa conjunção aí, ela é muito propícia e olhe que a gente tem uma série de noções de língua, de linguística e, às vezes, não consegue perceber esse conhecimento linguístico, como ele está costurando as nossas ações, os nossos entendimentos. Fica numa questão livresca acadêmica.

Tomando por base suas palavras, sem ‘de’ não tem ‘para’ e sem ‘para’ não tem

⁷⁷ Casa onde ficam assentados os ancestrais.

⁷⁸ Egbé significa comunidade e se refere no candomblé ao terreiro como comunidade.

⁷⁹ Como o orobô, trata-se de uma nós de cola ofertada a exus, ancestrais ou orixás. Partidos em quatro, pode-se identificar a resposta da entidade à comunidade ou à pessoa que ofertou.

movimento. Nesse sentido, podemos deduzir, o ancestral é ‘de’ e ‘para’ pois o ancestral é uma presença atualizada, com voz, e que interfere no cotidiano do terreiro. Disso depende a estabilização do ritmo coletivo.

E, ao mesmo tempo, porque é o humano que movimenta o ancestral, a passagem desse modo de presença oficializado pelo axexê⁸⁰ costuma vir na forma de um tsunami que sacode o terreiro inteiro. Desestabiliza antigas conexões, atualiza relações antagônicas e reposiciona a continuação através de novas alianças. A morte desconcerta a repetição, embaralha o ritmo, e o egbé precisa fazer força para não cair com o descompasso.

Considerando os embaraços gerados nos momentos de crise, eu proponho pensar na trajetória de Reginaldo a partir da mudança do ritmo territorial. Partindo da força desterritorializadora provocada pela passagem de duas mães de santo do Afonjá, mãe Senhora e mãe Ondina, eu procuro chamar a atenção para aquele aspecto da existência que deseja e procura os meios de viver:

Sabemos todos que cada um de nós é o esboço de um ser melhor, mais bonito, maior, mais intenso, mais completo e que, no entanto, é ele mesmo Ser a realizar e cuja realização lhe compete. De forma que aqui a existência completa não é somente uma esperança, ela também responde a um poder. Ela exige um fazer, uma ação instauradora. Esse ser completo de quem falava há pouco, é obra a fazer (Souriau, 2009, p.196, tradução própria).

Com essa passagem, Souriau nos sugere uma reflexão sobre a existência menos previamente situada e mais interessada a pensar naquilo que a impulsiona e trabalha para que ela possa se promover. A vida implica um fazer: “realização de um ser no mundo, que seja, mas realização que não se sustenta se ela não se alimentar, por assim dizer, do esforço, do ato do agente.” (*Ibid*, p.203, tradução própria).

Sob essa tomada, a vida não resulta de um projeto, ela segue um trajeto: “Ao só considerar o projeto, suprimimos a descoberta, a exploração, e toda a relação experiencial que emerge ao longo do percurso histórico do avanço da obra. A trajetória assim descrita, não é simplesmente o impulso que nós demos. Ela é também a resultante de todos os encontros” (*Ibid.*, p. 207, tradução própria).

É preciso, portanto, seguir a experiência, as escolhas tomadas, as respostas dadas aos apelos que se impõem durante o trajeto, as hesitações e a recusa de tomar determinadas vias. O que nos tornamos não nos é dado de antemão. Em tempos de descompasso, os sentidos que

⁸⁰Ver Glossário.

orientam a existência podem ficar confusos. É preciso se equilibrar entre diferentes campos enquanto procura restabelecer um ritmo que lhe seja expressivo.

Desse modo, crescer entre terreiros e se tornar pai de santo não é uma sequência evidente. Entre a criança e o pai de santo, mil caminhos possíveis. Portanto, em vez de uma trajetória orientada para um fim, eu procuro enfatizar a vida apenas tateando modos de continuar existindo.

2.4.1 Sobreviver

Andréa: aí o senhor fala que quando mãe Senhora morreu, mudou tudo para o senhor.

Tóòrikpe: Mudou! Mudou porque eu tive que aprender rapidinho como me virar. Primeiro porque ficou eu, mãe Nidinha e dois filhos de mãe Nidinha: o falecido Zé Félix e meu pai Tonho. A gente ia se levando até meu padrinho voltar da África... porque quando vovó Senhora morreu, meu padrinho tava na África. Quando meu padrinho volta da África ele vai tomar [providências]... aí deixa mãe Nidinha numa casa, aí dessas casas que vovó Senhora criou, que é a casa que ela [mãe Nidinha] mora até hoje e que você conhece. E me deixou em uma outra casa, que eram três casas, que era a casa dele para eu tomar conta. E aí, como mãe Nidinha tava ali do lado, a gente ia se misturando. E eu fui para a escola Parque. Então eu estudava, lavava minha roupa, mas quando não tinha comida ia comer lá na roça. Também ajudava em tudo o que podia e comecei a dançar no SESC e sai da escola Parque e fui para o Teixeira de Freitas. Uma das primeiras escolas técnicas do governo naquela época, para fazer administração. Terminei e não sabia o que fazer na universidade⁸¹.

Ao recuarmos um pouco no tempo, questionando os meios que levaram à instalação do Osogunlade em São Cristóvão, podemos, entre tantas possibilidades, tomar como ponto de partida um encontro em que um jogo de búzios transmite o que parece uma sentença: “você não tem sorte no trabalho”. E uma informação: “você é de Ogun!”.

Ogun não é qualquer orixá diante do aviso desse tipo de infortúnio. Ogun é o orixá que rege o ferro, adentra ágil o barracão cortando tudo que encontra na frente. A agilidade de Ogun pode ser terrível: caso contrariado, ele corta cabeças antes do tempo esclarecer a situação⁸². Ao mesmo tempo, é a força que corta os empecilhos. Ogun anda na frente abrindo

⁸¹ Entrevista realizada em 2017.

⁸² “Quando voltou a Irê, após longa ausência, ele não reconheceu o lugar. Por infelicidade, no dia de sua chegada, celebrava-se uma cerimônia, na qual todo mundo devia guardar silêncio completo. Ogun tinha fome e sede. Ele viu as jarras de vinho de palma, mas não sabia que elas estavam vazias. O silêncio geral pareceu-lhe sinal de desprezo. Ogun, cuja paciência é curta, encolerizou-se. Quebrou as jarras com golpes de espada e cortou

o caminho com a faca. O orixá por excelência para reger a cabeça de alguém com um odu⁸³ que fala de dificuldades no trabalho.

Seu Nezinho foi o mensageiro, Reginaldo, agora adolescente, o receptor. O encontro foi ocasionado por uma fatalidade. O falecimento de Maria Bibiana do Espírito Santo, mãe Senhora, em 1967. Para o adolescente, a morte da mãe de santo, mas, sobretudo, de sua avó, a mulher que o criava e que garantia ao seu sustento, a estabilidade.

Em meio ao momento de incerteza, a informação de que não teria sorte no trabalho chega junto com outra informação que mudaria o ritmo dos seus passos no terreiro. Até então, a questão da sua espiritualidade não havia sido colocada:

Não havia nada, nem nenhuma cobrança no sentido de que eu deveria ser iniciado para as possibilidades de transe, de incorporação ou não. Até vovó Senhora morrer não tinha sido feito nenhuma leitura. Com vovó Senhora viva eu não sabia nem quem era o meu orixá de fato.

Mãe Menininha, yalorixá do Gantois⁸⁴, foi a responsável pelos ritos do axexê. E Nezinho de Muritiba, baba egbé do Gantois, fez o jogo de búzios que indica a sucessora da yalorixá falecida. Além disso, Seu Nezinho fez um jogo para todas as pessoas ligadas ao terreiro. Reginaldo, sem nenhuma obrigação⁸⁵ até então, foi o último:

Os dois axés, o Gantois e o Afonjá se reuniram para resolver essa questão da substituição. [...] então ele [seu Nezinho] ficou, por ordem dela [mãe Menininha], no axé para jogar para todos os filhos de santo da casa. Para todo mundo. Para ver o que é que cada um precisava para se reequilibrar com a perda. Eu fui o último: ‘você não tem sorte com trabalho’. Foi o que ele me disse. Não chegou dizendo você é de tal santo: ‘você não tem sorte com trabalho’. Vai tomar um banho de ebô⁸⁶ do lado da casa de Iemanjá. Que ebô maravilhoso não é? Rsr E dar uma cebola a sua cabeça. Foi o que ele me disse. Finalizando: você é de Ogun.

O jogo marca um deslocamento do coletivo ao individual. O recado de Nezinho de Muritiba individualiza a relação de Reginaldo com a espiritualidade e reivindica novos sentidos na definição dos seus passos. Até aqui, ele tinha sido criado por Xangô e Oxum, pelas mães e pais do terreiro, em suma, pelo coletivo que estava ali para ele e para muitos. A

a cabeça das pessoas.” (VERGER, 1997, p.17).

⁸³ O odu é os caminhos que rege o nascimento da pessoa.

⁸⁴ Ilé Iyá Omi Áse Iyamassê

⁸⁵ Nenhuma forma de iniciação. Nem o bori.

⁸⁶ O ebô consiste num prato de milho branco cozido. O ebô consiste no ritual de oferenda ou limpeza.

organização do coletivo ordenava a vida de Reginaldo. A partir do jogo, o adolescente toma ciência de uma história que não é coletiva, é sua. Seu odu, não ter sorte com trabalho, colocava a questão da responsabilidade para com a própria existência. Reginaldo toma ainda ciência de um orixá que também é seu. Através do jogo revela-se sua história, seu enredo e os problemas que deveria confrontar. Naquele momento, Ogun, sem assentamento⁸⁷, ainda não era Afonjá.

Em meio à confusão, o que se perde primeiro é o chão. Nezinho de Muritiba tinha certamente transmitido uma informação, mas nada estava definido. Nem o caminho espiritual, nem as condições de sobrevivência material do adolescente.

Quando mãe Senhora morreu, mestre Didi estava na África. Com o falecimento, ele deve assumir a responsabilidade pela sobrevivência da sua filha, Nídia Maria dos Santos - uma jovem de pouco mais de vinte anos e dois filhos para criar - e do seu afilhado, Reginaldo. À época, a comunicação não era simples. Os dois levam um tempo 'se virando', dormindo no quarto de Oxum e contando com a ajuda do terreiro para sobreviver. A volta de mestre Didi da África restabelece até certo ponto o equilíbrio para Reginaldo e Nídia. Mãe Senhora tinha casas construídas no terreiro. Mestre Didi distribui essas casas deixando uma para Nídia (como herança) e outra onde Reginaldo se instala por algum tempo. A situação de Reginaldo, no entanto, continua instável.

Vimos anteriormente os relatos em que Reginaldo conta que ia comer na casa de mãe Stella antes da escola e que lhe faltava uma mesa com cadeira ou luz elétrica para estudar⁸⁸. Em meio à insegurança, o coletivo ainda dava continuidade à sua criação. A nova mãe de santo, Ondina Valéria Pimentel, também participava dessa rede de apoio distribuindo comida na casa de Xangô para as pessoas do terreiro.

A condição material de Reginaldo não parecia simples. No entanto, a condição espiritual parecia se complicar ainda mais. Ogun passou a se manifestar a cada vez com mais intensidade, criando um conflito com o padrinho que era terminantemente contra sua feitura:

Depois que vovó morre, eu comecei a ter uma série de... é... impulsos espirituais que eu não dominava. (...) Quando eu comecei a sentir esses impulsos... e tinha também já essa preocupação com a história de meu padrinho, a manifestação dele antes desses impulsos... é... uma descarga elétrica que você não tem como racionalmente dizer eu quero ou eu não quero. Você pode até dizer não quero, mas ela se manifesta do jeito que... e com a autonomia que tem para ser.

⁸⁷ O assentamento oficializa a instalação no terreiro, Falaremos mais sobre o assentamento no próximo capítulo.

⁸⁸ Já essa casa, era a casa do padastro com quem passou a se relacionar de forma mais tranquila.

Se perder um ente, responsável pelo seu sustento, ainda na adolescência, é uma forma de ter os pés tirados da terra, a manifestação do orixá parece provocar isso de forma mais literal. A esse respeito Rabelo argumenta que “há pessoas que em suas primeiras visitas a uma festa de candomblé sentem coração abalar com a música, as pernas tremerem e o chão sumir sob seus pés” (Rabelo, 2014, p.141). No caso de Reginaldo, as manifestações de Ogun tiravam seus pés do chão ao mesmo tempo em que o faziam cambalear entre dois campos territoriais conflitantes: o culto de orixá e o culto de egúngún.

Ao definir território enquanto repetição e domínio rítmico, Haesbaert argumenta que o movimento por si só não implica desterritorialização. Essa pode estar associada à perda do controle:

Na verdade, como veremos, assim como a territorialização pode ser construída no movimento, um movimento sobre o qual exercemos o nosso controle e/ou com o qual nos identificamos, a desterritorialização também pode ocorrer através da “imobilização”, pelo simples “fato” de que os limites de nosso território, mesmo quando mais claramente estabelecidos, podem não ter sido definidos por nós e, mais grave ainda, estar sob o controle ou o comando de outros (Haesbaert, 2021, p. 237).

Após o falecimento de mãe Senhora, Reginaldo se vê diante da perda de controle dos passos em duas esferas: física e grupal. Mas não era só Reginaldo que se descoordenava, a reação do padrinho mostrava o desordenamento do arranjo entre dois tipos territoriais.

Até aqui, Reginaldo era uma criança que crescia entre terreiros, ligado a pessoas com cargos de responsabilidade e que, por isso, via-se como assistente em uma ou outra situação. Em meio a toda a instabilidade que marcou sua criação, seu lugar no seio dos dois terreiros era legitimado:

Meu avô⁸⁹ nunca me disse nada embora ele tivesse me iniciado a fazer coisas, a participar de matanças... a primeira matança, ou seja, o primeiro sacrifício, o primeiro ebó que eu fiz na minha vida foi com o meu avô. Ele já estava tão velho e eu menino não sei o que, precisava fazer lá uma oferenda e ele me chamou. Eu não tinha nada, não sabia nada, completamente inocente. Agora é claro que aquilo novo me chamou a atenção.

Embora ele não atinasse, pesava sobre Reginaldo ser um Daniel de Paula do sexo masculino. Mesmo que ninguém lhe desse qualquer indicação, havia um direcionamento que parecia natural:

⁸⁹ Olegário Daniel de Paula na ilha de Itaparica.

Por ser do terreiro do culto de egún, nós não somos estimulados [a fazer o santo]. Homens, na verdade. No terreiro de egún, eles são preferência para dar continuidade ao culto ancestral masculino. Não é comum homens serem iniciados para o culto de orixá. E até então, até eu ir para o Axé Opô Afonjá e mesmo depois que vovó Senhora morre, não existia nenhum indicativo de feitura de santo.

Após o falecimento de mãe Senhora e com a informação de que ele era de Ogun, seu padrinho começa a prepará-lo segundo o destino que ele, mestre Didi, considerava mais indicado à condição de Reginaldo. Ogun é assentando, mas não com vistas à feitura:

E meu padrinho, depois que ele assentou meu santo, ele mandou eu ir falar com meu avô, Ojé Ladê, Olegário Daniel de Paula, se ele, meu padrinho, poderia se responsabilizar pela minha iniciação... porque quando vovó Senhora morre, meu avô ainda tava vivo. E minha mãe também. Vovó Senhora morre em 67 e vovô morre em 70. Olha o período que meu padrinho, me alimentando, me instruindo, me preparando e etc e tal.

Reginaldo conta que mestre Didi recusava prestar-lhe cuidados extras, como ebós ou a investigação de outras necessidades espirituais. Ele sempre repetia ao menino que sendo ele do culto de egúngún não precisava dessas coisas. Via com maus olhos qualquer submissão do garoto aos cuidados litúrgicos do Afonjá. Como descendente de ojés, ele já estaria blindado. A lógica do padrinho não convence Reginaldo: “(...) essa mentalidade de que porque você pertence a um clã, você tá imunizado a tudo e a todos, Nananinanã! Cada um com seu cada qual.”.

Paralelamente, Ogun começava a impor sua presença. Mãe Ondina, sucessora de mãe Senhora, passa a cuidar da espiritualidade de Reginaldo:

(...) e onde se despertou o interesse de mãe Ondina, exatamente pelos impulsos que, na época dela, foi mais contundente. Onde ela fez algumas inferências: deu um obi com água também a minha cabeça e administrou e arrumou um cenário de que eu iria fazer santo.

Ela se vê, no entanto, inserida num conflito diplomático com mestre Didi:

E aí onde é que meu padrinho entra e jura... ele disse isso para mim [mestre Didi conta a Reginaldo o que disse a mãe Ondina]: eu quero ver você fazer o santo dele! Mãe Ondina... [Reginaldo interrompe a fala e faz um gesto indicando que mãe Ondina para tudo].

Nesse ponto, vale lembrar que as famílias Asipa⁹⁰ e Pimentel tinham uma aliança de gerações. Mãe Ondina ocupava o cargo que antes era ocupado pela mãe de mestre Didi e esse, por sua vez, ocupava o cargo antes ocupado pelo pai de mãe Ondina. Além disso, a mãe de santo e mestre Didi, segundo relatos de Reginaldo, eram cúmplices e mantinham boa relação. Ainda assim, não fazer o santo de Reginaldo colocava em questão a autoridade da mãe de santo e seu dever para com um filho da casa e com Ogun. Vale lembrar também que Reginaldo não era um estranho. Tinha crescido no terreiro e mãe Ondina, também nascida na ilha de Itaparica, conhecia a mãe de Reginaldo, Osun Toki, de longa data.

[...] tem todo um histórico imaginário dela, na ilha, com minha mãe, isso e aquilo outro, que ela viu minha mãe ser iniciada e ela foi quem finalizou a iniciação da minha mãe Osun Toki. Minha mãe não morreu yaô graças a ela, que interferiu e vai fazer e fez [a obrigação de 7 anos]. E ela foi uma pessoa que me ajudou porque quando não tem comida na casa de Nidinha⁹¹, não tem comida aqui, não tem... vai para onde? Vai para casa de Xangô. E ela era uma pessoa que o que fazia era dar comida ao povo. Mas também, na hora que chamava... então eu estava lá tocando atabaque, eu tava lá cantando, eu tava lá fazendo coisas, tava lá até ajudando a fazer ebó. Não cobrado por ela, mas pela circunstância. Estar presente nesse momento, pelo fato de eu ser neto de Olegário, filho de Osun Toki e etc e tal me deu outro posicionamento dentro do Afonjá. E isso me ajudou a me manter lá.

Apesar dos laços afetivos que pesavam e corroboraram para preparar o cenário da feitura de Reginaldo, diante da reação enérgica de mestre Didi, mãe Ondina resolve recuar.

O conflito revela uma rede imbricada de relações que não se reduzia à confusão em que se encontrava Reginaldo, ainda muito jovem, no fogo cruzado entre a vontade cada vez mais incisiva de Ogun demandando feitura, e a vontade do padrinho que apoiava sua oposição à feitura na ancestralidade do afilhado. Os *impulsos* de Reginaldo dentro do terreiro também colocavam um problema político-diplomático envolvendo vários humanos e ancestrais em dissidência, ligados a dois campos territoriais: lessé egún e lessé orixá. E em meio a tudo isso, a escolha de Reginaldo, sobre quem pesava bater o martelo e decidir que via seguir:

[...] eu era assistente dele [de mestre Didi] para o que ele mandasse fazer. E chegou um determinado sujeito e ele foi encarregado de fazer

⁹⁰ Mãe Senhora e mestre Didi eram descendente da família Asipa originária de Oyó.

⁹¹ Filha de mestre Didi e com quem ele cresceu na casa de mãe Senhora.

um ebó e mandou eu fazer esse ebó. E eu passei pela porta da casa de vovó Senhora [antiga casa de quando ainda era viva] que era lá no Barbalho⁹² e aí desci a ladeira do Funil, que é uma rua que vai dar na Sete Portas, e aí quando eu termino de descer a ladeira que eu olho, está lá [o ônibus] São Gonçalo. Quando eu desço a ladeira que eu vejo o ônibus, eu não olhei para o outro lado, pois o carro me pegou em cheio e me jogou embaixo do ônibus. Olhe que tem antecedentes. Tinha as minhas sensações, meus incômodos pessoais e que eu não me atrevia a estar falando porque também não sabia dar a dimensão da situação. Aí o carro me pegou, me jogou embaixo do ônibus, o carro que estava na frente do ônibus começou a andar, mas com o impacto, o ônibus ficou parado porque senão eu tava morto.

Apesar do pulso forte de mestre Didi, Reginaldo começava a sentir a manifestação de Ogun como uma questão de vida. Diante desse último sentimento, ele toma distância do padrinho que continuava a se mostrar cético diante das suas necessidades espirituais:

Cheguei para falar com meu pai [o padrinho]. “Ah menino, tem problema não. Você é do terreiro de egún. Essas coisas acontecem!” Aí você começa a ficar antenado: em até que ponto, por ser do terreiro de egún, você tem realmente um aporte, uma blindagem, com tantas recomendações que vieram? Foi onde eu comecei a dizer: eu não vou tolerar essa história! Comecei a me afastar da roça e não sei o que, pereretê.

Reginaldo toma a iniciativa de ir diretamente ao babá egún ancestral da sua família, assentado na Ilha de Itaparica, e pergunta para ele que via tomar:

Ainda fui no terreiro lá da minha família. Fiz um osé⁹³ para o egún patrono e o egún disse que eu não ficasse ouvindo muita coisa não que eu tinha que seguir a linhagem da família. Bàbá Agbólá⁹⁴ que me perdoe! Se eu fosse ouvir...

Apesar da resposta do ancestral, Reginaldo toma suas próprias decisões. O conflito que enfrentava não permitia mais estabilidade, obrigando-o a buscar novos pontos de equilíbrio.

A trajetória de Reginaldo revela dimensões pouco tratadas das relações que regem a vida nos terreiros, frequentemente apresentadas nos estudos sobre candomblé, como organizadas em torno de uma rígida hierarquia. Na trajetória do futuro pai de santo observa-se que as relações no terreiro não se reduzem à obediência aos mais velhos, sequer aos

⁹² Bairro de Salvador.

⁹³ Nesse caso, limpeza, oferenda e consulta do egún ancestral.

⁹⁴ Ancestral patrono do terreiro Ômô Ilé Agboula

desígnios dos orixás ou ancestrais. Na dinâmica dos terreiros, cruzam-se histórias carregadas de projetos conflitantes entre homens e mulheres, entidades entre si, e entre humanos e entidades. São histórias que definem territórios e alianças. A organização hierárquica produzida no terreiro se mostra frequentemente uma estratégia para acalmar as dissidências que, quando instadas a construir um mundo comum, veem-se impelidas a negociar.

Os laços afetivos também acrescentam voz à disputa, tornam as dissidências mais ponderadas e menos afeitas a rompimentos. Em outras palavras, contribuem para manter a coesão mesmo na crise. Apesar de ter tomado uma via diferente da aconselhada por Bábá Agbólá, Tóòrikpe reconsidera a posição do ancestral em tom de conciliação:

[...] agora é bom dizer isso! Não é que Bábá Agbólá tava errado não. O espírito tava certo: quem não ouve sossega, ouve coitado! Tanta coisa que lhe aconteceu e você ainda vem me perguntar? ... [gargalhadas]. Esse egún me ama porque se me dissesse não, vá fazer santo! Eu ia resolver dizer: ‘agora é que eu quero ser ojé!’ Esse egún me ama!⁹⁵

A opção pelo ancestral e pelo padrinho, no entanto, parecia incapaz de garantir estabilidade, tanto no que concernia o controle do corpo quanto o sustento. Ademais, para além dos nós que o embarçavam, o jovem Reginaldo tinha ambições e desejos, o apelo de uma vida diante de si. A sentença no jogo feito por Nezinho de Muritiba parece ter marcado Reginaldo: “você não tem sorte no trabalho”. Reginaldo faz então uma aliança com Ogun:

[...] Foi daí que eu tirei minhas conclusões e fiz um acordo com Ogun: se o senhor não me deixar passar fome, eu obedeco e faço o que o senhor quiser. Abandonei meu pai [mestre Didi] e as convicções dele, abandonei as convicções de Bábá Agbólá, de todo o mundo e comecei a seguir a minha cabeça. Já tinha um domínio do que é que precisava. Quando eu comecei aí desbanquei⁹⁶: apresentação aqui, ali, barará, São Paulo, isso e aquilo e aquilo outro, berêê. Como eu tinha noção do que eu precisava [para a feitura], eu fui comprando o pouco que eu conseguia unir. Pelo menos a mala eu comprei [gargalhada], pelo menos a mala eu comprei e parece que ainda tem alguma coisa lá: a roupa do nome⁹⁷. Em Brasília, num espetáculo que eu fiz no teatro municipal de Brasília, não tinha nada certo, não falei com mãe Stella, não falei com ninguém. Eu só estive conectado com o pacto que eu fiz com meu orixá. Com ele eu estou em paz. Estou em paz! (Ógún Tóòrikpe)

⁹⁵ Entrevista realizada em 2017.

⁹⁶ Aqui Reginaldo introduz sua carreira de dançarino que tornou financeiramente possível romper com seu padrinho. Esse assunto será tratado na sequência.

⁹⁷ quando o Orixá, saído do roncó, dá o nome em festa pública

Em meio ao fogo cruzado entre dois terreiros que eram todo o seu mundo, entre o orixá de cabeça e o baba egún ancestral, entre a figura do padrinho que lhe garantia alguma segurança e seu desejo de garantir a si mesmo autonomia, Reginaldo precisava de um escape.

O escape se dá na forma da dança. Vimos que houve um esforço conjunto para que ele seguisse em seus estudos. A entrada na escola Parque, na qual é matriculado pelo seu padrinho, é para Reginaldo uma espécie de trampolim que o lança para fora do terreiro e lhe permite autonomia financeira. A partir dessa escola e mais tarde, na universidade, a dança bifurca seus ritmos e estabelece fronteiras entre os movimentos dentro e fora do terreiro.

Fazendo referência a Deleuze e Guattari, Haesbaert (*op.cit*) coloca que “a linha de fuga ou de desterritorialização é considerada o elemento essencial da política, mas ela é imprevisível. ‘Política é experimentação ativa’, pois não podemos pré-delinear seu caminho” (*Ibid.*, p.116). É preciso então traçar a linha a partir do desejo e fazer a passagem ao político. O desejo, argumenta Haesbaert, não é reduzido ao par sujeito-objeto, é “uma força ativa primária que requer uma máquina” (*Ibid.*, p.118) . É nesse ponto que o desejo se torna político, porque “nesta concepção, o desejo (mais que o poder, na visão foucaultiana) cria territórios, pois ele compreende uma série de agenciamentos” (*Ibid.* p. 119).

Reginaldo foge, mas não foge sozinho, carrega consigo práticas, modos de fazer e ritmos que colocam no mundo parte dos territórios que o constituíram. Ao mesmo tempo, estende para domínios que o impulsionam a novas conexões.

2.4.2 Subsistir através do Conga

quando mãe Stella assume, diante de todo um histórico que já tinha... eu tinha acabado de fazer o vestibular na escola de dança e tinha passado. Eu fui para o axexê de mãe Ondina e coincidentemente, como eu era a última pessoa e ela [mãe Stella] é quem abria o cortejo, eu ficava na frente dela. E eu tô dançando e ela me criticando: ô dançarino, bote os pés para frente! Porque essa coisa do balé [gargalhadas]. E quando acabou o axêê e tudo, ela me chamou e disse: olhe, eu vou botar um barco de Yaô e quero que você seja meu primeiro filho de santo. (Ògún Tóòrikpe).⁹⁸

Quando pensamos em legado, referindo-nos a um terreiro, o pensamento imediato é o da continuação, por parte do ‘terreiro filho’, das práticas herdadas do terreiro matriz. A herança, no entanto, não é da ordem do ‘faça-se’, não se transplanta de um ponto a outro, “é o

⁹⁸ Entrevista realizada em 2017.

humano que movimenta o orixá”, costuma dizer Ògún Tóòrikpe. O legado depende de uma habilidade própria de perpetuar modos de fazer, exige quem faça.

Os modos de fazer coletivos se espalham em marcas individuais com tons rítmicos diversos, constituem “sotaques”. Os sotaques são a confissão da especificidade de cada trajetória, seus encontros e conexões. Nesse sentido, eu gostaria de argumentar que o Conga, o dançarino que resulta da experiência de Reginaldo fora do terreiro, constitui também legado.

Eu tinha comprado uma sete vidas para pular carnaval. A pobre da sete vidas⁹⁹ ficou toda escangalhada. E eu tinha que ir em seguida para a escola e cadê o dinheiro para comprar a tal da conga. Olhando a sete vidas, eu fiz meu Deus, como é que eu vou para a escola com isso? Tinha uma fita isolante preta porque a borda soltou pulando, tira, pisa, não sei o que. A primeira observação que fizeram em mim foi a tal da sete vidas, a minha tentativa de fazer o melhor, de me apresentar da melhor forma possível e aí começou a chateação: chega Conga, conga para lá, Conga para cá. Quando eu me encontro com King¹⁰⁰ e os meninos: professor, ele é Conga, ele é Conga. Ele gostou porque ele é King e eu seria Conga. E aí ele me leva como Conga para o Sesc e esse Conga foi tomando conta da minha vida. Quando eu venho para cá [Aracaju], o Conga [faz gesto dizendo que acaba]. Conga é uma personalidade baiana e Reginaldo Daniel Flores é universal. Entendeu? Então aqui o Conga não vingou porque eu fiz questão de não alimentar isso. Exatamente para não sofrer discriminação.¹⁰¹

O Conga conjuga dois aspectos da existência de Reginaldo, a experiência fora do terreiro e, como se o território expelisse o filho com um fio amarrado para depois puxar, o pacto com Ogun. O Conga, enquanto perspectiva de autonomia profissional, realiza-se com a condição de conjugar dois modos: o do dançarino e o do sacerdote.

Com o falecimento de mãe Ondina, a possibilidade de feitura se torna uma realidade. A rede de relações de mãe Stella não era a mesma da sua predecessora. A oposição de mestre Didi não tinha o mesmo efeito sobre a nova mãe de santo. Reginaldo, entretanto, que já era também o Conga, não estava preparado para a feitura e também não encontrou resistência no terreiro.

Eu disse a ela [mãe Stella] que eu queria muito [fazer o santo], mas eu não tinha condição porque a única oportunidade que eu tinha de

⁹⁹ Tanto a sete vidas como a conga são calçados dos anos 60/70 ainda conhecidos nos anos 80. A sete vidas hoje é mais conhecida como alpagarta. Conga era uma espécie de tênis de tecido e sola de borracha.

¹⁰⁰ Raimundo Bispo dos Santos, de quem voltaremos a falar adiante.

¹⁰¹ Entrevista para o documentário Quem te viu, quem quer te ver .

mudar a minha história era... e se eu fosse fazer santo eu ia ter que trancar e eu não tinha como trancar a universidade no primeiro semestre. Aí fui ser o filho dela do quarto ou quinto barco dela, em 82. [...] Eu tinha que terminar a universidade, já que eu tinha conseguido isso. E ela respeitou, não criou nenhum obstáculo.¹⁰²

Ele procurava agora se estabilizar fora do terreiro. Enquanto isso, dava sinais para Ogun do seu compromisso: “Como eu tinha noção do que eu precisava [para a feitura], eu fui comprando o pouco que eu conseguia unir.”

O candomblé é uma religião fundamentalmente material. Se não é possível fazer uma obrigação, é preciso garantir o compromisso com o orixá através de algum sinal, um movimento físico que indique um passo dado na direção da obrigação. O morim¹⁰³ para fazer a roupa, um lençol, um malão¹⁰⁴. O Conga, enquanto possibilidade de saída profissional para Reginaldo, cumpria a dupla função de suprir seu anseio quanto a subsistência garantida por um trabalho e era, também, parte da materialidade que garantiria a responsabilização plena não apenas da feitura, mas do sacerdócio e do compromisso com Ogun. O orixá animava o Conga e o dançarino, por sua vez, fortalecia as possibilidades para Ogun.

O Conga nasce na escola Parque e é impulsionado principalmente por Raimundo Bispo dos Santos, mais conhecido como mestre King. Coreógrafo e professor, é o primeiro homem negro a ingressar no curso de licenciatura de dança da Universidade Federal da Bahia, em 1976. É também considerado um dos precursores da dança afro-brasileira.

Eles se aproximam em uma oficina ofertada na escola, a dança folclórica. Mestre King era o professor. Reginaldo conta que rapidamente chamou a atenção tocando atabaque e pela habilidade e conhecimento que tinha sobre a dança de terreiro, à época, pouco conhecida fora da esfera religiosa:

Ensinei várias danças de orixá para ele. Samba de roda, ele já sabia. Essas coisas que fez exatamente o folclore na Bahia. O folclore baiano. Mas aprendi os reisados, a festa de reis e outras coisas que eu aprendi com ele. E de lá ele fez dança [na UFBA] e começou a trazer esse aprendizado de técnicas e dança moderna para gente. E ele foi quem pagou o vestibular para eu fazer escola de dança. A primeira vez ele pagou e eu não fiz. Na segunda vez, quando eu voltei de São Paulo, eu mesmo paguei e fiz e passei. Mas aí eu já tinha uma bagagem (Ògún Tóòrikpe)¹⁰⁵.

¹⁰² Entrevista realizada em 2017.

¹⁰³ Tipo de tecido de algodão.

¹⁰⁴ Baú onde o yaô guarda as roupas do orixá.

¹⁰⁵ Entrevista realizada por mim em 2017.

O Conga ingressa na universidade com experiência de palco, mediante um percurso que passou a fazer sentido na sua carreira. Fora do terreiro, Reginaldo experimentava novos modos de conexão regidos não mais pela herança sanguínea conjugada ao sexo, mas por herança das práticas que deram ao Conga a possibilidade de se destacar. Na universidade, nos palcos e fora dele Reginaldo experimentava ainda outro desenho territorial, outro recorte, o racial.

Em uma turnê pelo sul e sudeste com o grupo de dança Intercena em parceria com uma companhia argentina, Ação Instrumental, Reginaldo relata uma experiência desagradável: “[...] em todos os outros territórios [cidades] nós ficamos no mesmo hotel. Em Porto Alegre, nós fomos convidados a nos retirarmos do hotel porque eles não hospedavam negros.”

Além da forma mais direta de discriminação, o tipo físico de Reginaldo revelava a discriminação em seus desdobramentos, nas diferenciações que mesmo entre negros, recortavam o coletivo. A dança afro ganhava projeção internacional com o Brasil Tropical, mas Reginaldo não correspondia ao perfil de homens negros altos a serem “exportados”. King seria o coreógrafo de dançarinos negros que correspondiam ao perfil. King, ainda assim, trouxe Reginaldo para o corpo de dançarinos:

Eu dançava lá no fundo e os grandes na frente. Mas eu lá no fundo, porque ele era o meu mestre, o meu corpo conhecia os movimentos do corpo dele [...], e eu lá atrás conseguia ser maior do que todos os que estavam na frente [...]. E me botaram para a frente. Mas por quê? Não era para eu viajar. Era para que os grandes aprendessem comigo. Quando foi no dia da seleção [...]: “Conga, você dança muito bem, você é maravilhoso, mas não preenche o perfil da companhia. Para você não ficar magoado com a gente, nós conseguimos um grupo de espetáculo onde você vai para descolar uma grana, onde você vai interpretar um macaco”. Eu agradeci e disse que não precisava interpretar nenhum macaco. Eu sou dançarino, ponto. E King, só faltava quebrar o atabaque, chorava, parecia um menino. Isso não dá para esquecer.¹⁰⁶

Na universidade, o departamento de dança da UFBA, na distribuição de disciplinas e seleção pelo biotipo dos alunos, na percepção das diferentes oportunidades distribuídas entre alunos negros e brancos, acrescentou elementos à reflexão de Reginaldo, assim como de outros estudantes negros, sobre as fronteiras raciais:

Na escola de dança, especificamente, eu não posso dizer que de modo

¹⁰⁶ Quem te viu, quem quer te ver (documentário).

objetivo eu tenha sofrido qualquer tipo de discriminação. Mas é sensível, é sentido um olhar diferenciado porque somos pretos e na grande maioria, pobres. É um racismo silencioso, velado, em que nós só somos convidados e reconhecidos, quando, de fato, nós fazemos uma diferença enorme entre nós e eles. No modo como a gente dança, no modo como a gente se entrega, no modo como a gente consegue usar o corpo numa amplitude e não ficar refém das regras da técnica. A técnica ainda é o meio de ajuste do corpo naquilo que ele quer e precisa fazer. Essa liberdade de expressão de querer dançar como nós somos, nós negros, ensinamos a universidade a fazer isso¹⁰⁷

Partindo dessa percepção, em 1981, um grupo de alunos, atrelados a uma professora da UFBA, Conceição Castro, funda o Odundê: um grupo de pesquisa em dança negra baiana. Constitui um dos raros grupos de dança fundado “a partir de uma proposta de realizar uma pesquisa de caráter científico numa universidade”. (MOTTA, 2009, p.13).

O contexto da sua criação é a percepção, por parte dos alunos negros baianos, da proposta excludente das disciplinas da universidade. Mesmo nos anos 90, Motta argumenta que revendo a grade curricular da sua graduação constatou que seis das disciplinas, de caráter prático, cursadas tinham o conteúdo programático ligado às técnicas e estéticas estrangeiras. A única exceção era o curso de dança folclórica.

Reginaldo aponta que a exclusão não era apenas de conteúdo. A exclusão era de corpo:

Era uma pesquisa de uma professora da escola, que era a minha professora e que sugeriu juntar esses afrodescendentes para que a gente pudesse falar exatamente, porque existia um desconforto por parte de alguns professores da escola por conta do pé da gente, largo, grande, a bunda grande que não se encaixava nos modelitos do clássico disso, a ideia disso ou a ideia daquilo de dança.

Como na experiência das manifestações de Ogun, considerada deslocada para um homem que tinha raízes no culto de egún, Reginaldo passava agora por outro tipo de experiência de inadequação:

Então eu fiz aula de balé o tempo inteiro sem sapatilha porque não tinha nenhuma que coubesse no meu pé e levava uma porção de vassourada para poder prender a bunda... risadas... e eu faço o que com meu pé e com minha bunda se no momento que eu quero dançar, eu expresso, eu digo quem sou, eu sou o que sou? Não vou precisar violentar meu corpo por conta de um ideal x ou y. Mas conhecer e

¹⁰⁷ Quem te viu, quem quer te ver (documentário).

reconhecer esses códigos são importantíssimos para eu dizer o que estou dizendo aqui. Porque se eu não tivesse consciência desses códigos, eu iria simplesmente enfiar minha cabeça na areia e achar que eu sou o último dos homens. Não, eu tenho que olhar, entender o que eles são.¹⁰⁸

Situações como ter de dançar descalço, permite a Reginaldo, junto ao grupo Odundê, a reflexão sobre a história que o corpo revela a partir de suas formas e movimento. Suas especificidades (e a experiência de rejeição) lhes impulsionam a seguir outra via. Novamente aqui, a inadequação impele ao escape, à linha de fuga, que torna possível ao grupo se afirmar mediante uma dança que através dos corpos de pessoas negras conte outra história, negra e também baiana:

Nome dado por mim porque eu era do grupo a pessoa que tinha uma consciência e uma identidade precisa. Não era uma coisa de fazer de conta que eu sou negro, que eu sou de candomblé porque quando abria a boca para falar do movimento, da musicalidade, eu me portava a isso. Mesmo que escutasse música clássica, isso e aquilo outro, mas meu corpo e meu jeito de dançar não me reportavam a isso, não dizia isso.

A experiência fora do terreiro através da dança, mais que a aquisição de técnicas e uma habilidade diferente do movimento, permitiu ao Conga uma percepção diferente do próprio corpo, das fronteiras que o define, das marcas que revelam campos territoriais (raciais, regionais, de gênero) e das suas especificidades expressivas.

De dentro do terreiro a questão racial era menos evidente, as lógicas que os ordenavam coletivamente supunham outras divisões. O universo profissional da dança evidencia a discriminação e, ao mesmo tempo, impulsiona a outras formas de organização. A possibilidade de elaboração intelectual dos dispositivos do racismo de forma coletiva, junto ao Odundê, fornece os instrumentos para um tipo de fluência física, pela afirmação da dança afro, e cognitiva, pela possibilidade de se situar no campo racial, entre diferentes campos territoriais.

¹⁰⁸ Entrevista realizada em 2017.

Considerações

Nesse capítulo eu conjuguei a história do pai de santo do Osogunlade a uma reflexão que nos estimulasse a identificar diferentes domínios territoriais que dão sentido à sua trajetória. O objetivo foi o de fornecer aos capítulos que se seguem, elementos que suscitem uma outra percepção do tempo, da experiência e da memória. Em vez de um acúmulo de experiências gradativamente soterradas na passagem, eu procuro trazer visibilidade aos coletivos que sustentam os passos do pai de santo e, desse modo, *espacializar* a nossa percepção.

“O Afonjá é lá... e o Afonjá é aqui”, disse-me em entrevista Ògún Tóòrikpe, referindo-se ao território que permanece em São Gonçalo e para o orixá (Afonjá) que lhe segue e que mais tarde se instala no Osogunlade. Os territórios que instauram a história de Tóòrikpe, estão lá, atualizam-se e tecem seus próprios modos de continuar, e estão “aqui”, agenciados na instalação do Osogunlade, através das práticas que o pai de santo “carrega” e através das relações alimentadas por sua trajetória.

Desse modo, eu proponho uma outra perspectiva para pensar a ideia de legado. Não como uma herança que se replica no tempo e no espaço, mas enquanto práticas que sobrevivem graças à sua capacidade de incorporação de novas lógicas territoriais. Com isso, procuro nos tornar mais sensíveis para o trabalho de manutenção de diferentes domínios territoriais: enquanto Reginaldo avança na sua existência, os coletivos aos quais o pai de santo se articula também avançam. Exigem, portanto, um incessante trabalho de atualização de práticas que negociam seus lugares comuns.

CAPÍTULO 3 – PLANTAR O AXÉ OU A TRAJETÓRIA DA INSTALAÇÃO DO TERREIRO

A tese perspectiva é de que não existe primeiramente um mundo comum do qual cada um se apropria para fazer dele o ‘seu’ mundo, mas o inverso. [...] O mundo se torna comum pela comunicação entre mundos privados, singulares, que formam, em seguida, um mundo comum através de suas comunicações múltiplas. (LAPOUJADE, 2017, p.57).

30 de abril de 2017: O Ogun do pai de santo se muda do Ilê Axé Opô Afonjá para o Ilê Àse Òpó Osogunlade.

Durante a festa de Oxalá, tomei ciência de que no fim de semana seguinte uma comitiva se organizaria para ir ao Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, buscar o Ogun do pai de santo¹⁰⁹, que pediu¹¹⁰ para ficar junto aos seus filhos de santo, no Ilê Àse Òpó Osogunlade.

Na sexta-feira que precedia a festa, o babalorixá reuniu o egbé aos seus pés na cozinha da roça e reiterou a informação, já partilhada por alguns, de que seu Ogun deveria ser trazido para o terreiro sergipano. Aproveitou o ensejo para expressar sua vontade de ter o máximo de seus filhos presentes no Opô Afonjá.

Sua Yalorixá, nossa avó de santo, completaria 92 anos em pouco mais de uma semana e não tinha mais condições de ir ao povoado do Caípe Velho onde fica o terreiro. O acesso pela estrada de piçarra lhe seria um tanto penoso. Ainda assim, era um desejo de Ògún Tóòrikpe que sua mãe Odé Kayode, mais conhecida como Mãe Stella de Oxossi, pudesse conhecer o que era também seu legado. Afinal, ela era nossa avó, tutora espiritual do nosso pai de santo e líder da comunidade espiritual cuja tradição o Osogunlade buscava dar continuidade. Assim, ele encomendou a uma filha de Oxoguan, da área de comunicação, um documentário para uso restrito que permitisse a Mãe Stella conhecer um pouco do Osogunlade.

O documentário inspirou certa desconfiança entre os ebomes (mais velhos) da casa. Pelas regras do terreiro, as câmeras são proibidas em parte dos espaços. Nossa irmã foi instruída a filmar apenas os espaços civis, o início das obrigações e xirês, apenas o primeiro

¹⁰⁹ O Orixá assentado (falaremos de assentamento logo em seguida).

¹¹⁰ Os orixás podem manifestar sua vontade através do jogo ou quando estão presentes no corpo dos seus filhos. Nesse caso, Ogun manifestado em uma homenagem do Afonjá manifestou sua vontade.

momento da organização da roda, cortando a câmera quando os atabaques começassem a ressoar. Deixando alguns mais velhos apreensivos, o pai de santo também pediu que ela filmasse os quartos de santo sem adentrar o ambiente com a câmera, apenas para que mãe Stella pudesse formular uma ideia do lugar.

Dois carros iriam para Salvador buscar Ogun. Outros filhos da casa já estariam na capital baiana. Ficou acertado que eu acompanharia o pai de santo no carro, na manhã da sexta-feira do dia 28 de abril. No caminho, o pai de santo me explicou que pela vontade dele, Ogun ficaria no Afonjá enquanto sua mãe de santo estivesse viva. Ogun estava vindo para São Cristóvão por sua própria vontade.

No caminho Tóòrikpe me pediu para enviar uma mensagem para que alguém na casa de Cida pusesse a cerveja para gelar que ele estava chegando. Cida, filha de mãe Nidinha, é Osi Dagan do Afonjá. Ela, a mãe e duas das suas irmãs moram dentro do terreiro em casas contíguas, nas casas que mãe Senhora tinha construído e que Mestre Didi distribuiu após o falecimento da Yalorixá.¹¹¹

Filha de Nanã, mãe Cida, como é chamada, é mãe pequena de todos os filhos da casa de Omolu no Osogunlade. Diz-se dessa casa, que é um “candomblézinho” dentro do terreiro. Também chamada de família kerejebe, essa casa reúne entidades jejes (do Daomé). São parte dessa família: Omolu/ Obaluaye, Nanã, Oxumaré, Ewa, Iroko e Ossaim.

A família de mãe Nidinha é também fundadora do Osogunlade, com maior participação da matriarca, mãe Cida e Vó Kátia, irmã de Cida¹¹², e assim chamada por ter sido ajoyé de mãe Stella (logo, avó de Tóòrikpe).

Em 2017, ano do traslado de Ogun, o Osogunlade ainda dava os primeiros passos para a autonomia. Fazia dois anos que o terreiro tinha tido o primeiro barco sem precisar da participação de mais velhos do Afonjá. Por essa razão, além de mãe Cida, mãe Nidinha também é mãe pequena de parte dos yaôs feitos nos quinze primeiros anos do terreiro.

Assim que chegamos, dirigimo-nos diretamente para a casa de Vó Kátia. Como era de se esperar, pai providenciou logo a cerveja, mostrando intimidade com a casa. O tratamento era de familiaridade, reforçado pelo modo como as filhas de mãe Nidinha chamavam Tóòrikpe, tio Regi. Durante o almoço, falamos da festa próxima de Mãe Stella e da organização, da idade avançada da mãe de santo e de tantas outras mães do axé que, como Ode kayode, tinham tido vida longa. Conversamos um bocado sobre mãe Senhora e várias

¹¹¹ Cf. relato no segundo capítulo.

¹¹² Nídia Maria Santos, anteriormente citada e filha de mestre Didi, e duas de suas filhas: Maria Aparecida Santos e Cátia Santos. No dia que fomos buscar Ogun, também estava presente sua filha mais nova, Irailde Santos.

outras mães do terreiro.

Após o almoço e algumas cervejas, deixei-os e segui para minha casa, apesar da insistência para que eu dormisse no Afonjá. Não podia, alguns irmãos de santo tinham vindo para a transferência de Ogun e dormiriam na minha casa no Alto das Pombas, localizado na Federação, em Salvador.

No dia seguinte, mais ou menos na hora combinada, seguimos eu e mais cinco irmãos de axé para pegar Ogun e os demais orixás assentados do pai de santo. Ao chegar, outros adeptos do Osogunlade se juntaram a nós. Éramos ao todo nove, além de alguns irmãos de santo de Ògún Tóòrikpe.

Fomos todos primeiro à casa de Mãe Stella para sermos apresentados (não pela primeira vez, na maior parte dos casos) e tomarmos a benção. Fomos ao encontro da yalorixá: uma senhorinha no terraço tomando banho de sol de óculos escuros. Deu-nos a benção e alguns conselhos sobre como honrar nosso sacerdócio e a nossa tradição. Entre pessoas e orixás, dirigimo-nos ao ilé Ogun para iniciar os procedimentos de retirada dos assentamentos.

Foi um ato simples, mas bonito e simbólico para os filhos e irmãos de santo de Ògún Tóòrikpe. Um irmão de santo seu, filho de Oxalá, não segurou as lágrimas. Tóòrikpe o consolou dizendo que só estava obedecendo a vontade do seu orixá, mas que não era uma partida. Ele continuava a ser filho comprometido do Ilê Axé Opô Afonjá.

Recolhidos todos os orixás, tiramos fotos, despedimo-nos e começamos o movimento de volta à Sergipe. “Voltem logo que Oxalá não gosta de sol!” - nos disse Tóòrikpe que ficaria para o aniversário da sua yalorixá. Apenas um carro voltou para Aracaju. Voltamos todo o percurso lembrando cantigas de Orixá.

Ao chegarmos, famintos, pois só tínhamos comido biscoitos na estrada, alguns filhos nos aguardavam na porteira: Ogunheeeeeêê! Gritamos do carro e os demais responderam, saudando a chegada do pai da casa e puxando cantigas em homenagem ao senhor do ferro. Adentramos a porteira, saudamos Lonan¹¹³ e ao descermos do carro todos os filhos desceram até o Ilé Ogun, sempre cantando.

¹¹³ Exu que fica logo na entrada protegendo o território

Figura 6: Esperando Ogun



Fonte: Jaqueline Barroso

Figura 7: Recebendo Ogun.



Fonte: Jaqueline Barroso

Terminados os procedimentos de chegada, tudo muito simples, eu e os demais só pensávamos em comer. Já era hora de jantar e nos aguardava uma carne, acompanhada de inhame, calabresa, pão e ovos. Após o jantar, assistimos o documentário que tinha sido preparado e enviado a Salvador para mãe Stella. Os mais velhos da casa pareceram reconfortados com os limites que a câmera tinha se dado no jogo de mostra e esconde do conteúdo do quarto de santo. Missão cumprida, limpamos a cozinha, fechamos as portas e portões do terreiro já habituado à ausência de humanos no seu dia a dia. Já passavam das 20 horas e, por segurança, nos pusemos em caravana no caminho de volta para nossas casas em Aracaju.

&&&

No candomblé, o assentamento corresponde a um ritual que fixa a entidade no terreiro. A esse respeito, Rabelo (2011) descreve:

O orixá individual é fixado numa pedra¹¹⁴ - 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 dispostas 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). Em muitos terreiros,

¹¹⁴ Há variações, segundo a situação e a tradição da casa, no que concerne a entidade e o objeto assentado.

os assentamentos são vestidos com faixas de pano dispostas como uma saia e amarradas com um grande laço em volta do quartinho. Essa composição material complexa não é visível ou acessível aos visitantes. Aposentos de acesso restrito, os quartos de santo, abrigam os assentamentos dos orixás dos filhos de santo de um terreiro (*Ibid.*, p.23).

Quando um terreiro é fundado, as primeiras entidades assentadas estão ligadas ao enredo¹¹⁵ da mãe ou pai de santo fundador da casa. Atrelado a sua ancestralidade e caminho espiritual, a casa recebe seus primeiros Ojubô¹¹⁶, os quais indicam os modos de fazer do lugar, sua tradição. O terreiro ganha em densidade na medida em que os adeptos assentam suas entidades naquele território, ligadas pelo enredo de cada um. Como consequência, também as pessoas que chegam, caso comprometidas com o cuidado das entidades ali fixadas, notadamente as suas próprias, estabelecem uma relação de fixação com o lugar. Entrelaçam-se, assim, múltiplas trajetórias, instaurando uma história comum, uma comunidade.

Assim posto, o orixá não se assenta num lugar já dado. Ele é parte fundante do lugar que se abre a partir do movimento de instalação. Mais que a fixação de um objeto externo instalado em um lugar já estabelecido, Rabelo (2014) aponta que os assentamentos *instituem* “o lugar em que o adepto encontra e reverencia o orixá de quem é filho, em que a mãe (ou pai) de santo preside aos cuidados do orixá de seu filho e em que mãe e filho de santo se encontram pela mediação do orixá” (*Ibid.*, p.205). Mais adiante, ela complementa:

O assentamento propicia encontro; dispõe e organiza os participantes deste encontro, instituindo tanto uma arena de complementaridade e dependência quanto uma zona de tensão e conflito potencial. Mas, se visto de longe ele aparece como o lugar que faz convergir os diferentes participantes de um terreiro, visto mais de perto, o assento (ou mais precisamente, o otá, é ele mesmo uma confluência. O Otá guardado, alimentado e cuidado no terreiro é a confluência entre um filho e seu santo, que só acontece pela mediação da iyalorixá ou babálorixá (*Ibid.*, p.211).

Não se trata, portanto, apenas de enfatizar que o assentamento cria para o terreiro uma dinâmica, mas de pontuar que o lugar, em sua multiplicidade, torna-se terreiro de modo imbricado a essa ação, desse movimento ao fundamento, o otá.

¹¹⁵ Segundo Rabelo (2014), o enredo chama a atenção para os muito caminhos que se cruzam e se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. (*Ibid.*, p.93).

¹¹⁶ Retomaremos mais adiante a distribuição espacial dos Ilés orixás, casas dedicadas a cada Orixá ou agrupamento de orixás de uma mesma família ou com características afins. Cada casa contém o assento principal do(s) orixá(s) que rege(m) cada domínio. Esses assentos se chamam ojubo, na tradição do Osogunlade. São também chamados Ajobós.

Esse lugar, no entanto, não se acomoda facilmente. A potência aglutinadora desse mundo que se abre a partir do assentamento, tem também suas fragilidades. O lugar cuja existência se instaura na relação, é instável. O movimento entre o assentamento e o comprometimento, acima pontuado, não é tarefa ganha. Não começa, nem se encerra, no assentamento.

As múltiplas trajetórias que convergem nos assentamentos de um terreiro carregam, no próprio caminho, outros modos de fazer (afro-religiosos ou não), outras relações de fidelidade e vínculos afetivos que colocam em risco a estabilidade de cada assentamento e do próprio terreiro – seja em termos do sucesso da sua instalação, seja no que concerne às práticas que subsistem aos encontros, traçando, para o terreiro, direções imprevistas.

Além dos enredos ligados ao Ori¹¹⁷ e à ancestralidade de cada membro, uma rede de outras conexões precisa se formar para que o território se estabeleça através de múltiplas fixações – de humanos, de entidades, de relações de vizinhança, enfim, da natureza em sentido amplo – que se instauram *com* o lugar. A estabilização de um terreiro requer concessões, acordos, algumas batalhas e muito trabalho.

Nesse capítulo, eu me interesso pelo modo de ocupação espacial desse terreiro e pela convergência de pessoas que se unem para a sua instalação e manutenção. Para isso, num primeiro momento, eu descrevo a disposição das construções e divisão da responsabilidade das funções do terreiro. Em seguida, eu parto da narrativa e trajetória de quatro adeptos que participaram da sua fundação e da minha própria experiência ainda na primeira década do Osogunlade.

Herdeiro de um terreiro centenário, o Osogunlade, funda-se em condição muito adversa da casa matriz. Distante pela estrada, distante noventa anos entre as duas fundações, mas principalmente distante pela configuração de pessoas. Desse modo, eu procuro pensar nas motivações e desafios que se traduzem na busca de estabilização de um lugar comum.

3.1 As distâncias percorridas por Ogun

No dia em que fui buscar Ogun com o pai de santo, além da estrada que separava os dois terreiros, eram múltiplas as distâncias percorridas. Distância do modo de habitar o espaço, distância do tempo de cada casa¹¹⁸, distância qualitativa dos agrupamentos que

¹¹⁷ No próximo capítulo, eu falo mais sobre o papel do Ori (cabeça) na acomodação dos adeptos ao terreiro.

¹¹⁸ Como às vezes também é chamado o terreiro

compunham cada um dos terreiros.

Ogun também havia percorrido diferentes tipos de distância. Dezoito anos após a fundação do terreiro, ele chegava e, ao mesmo tempo, já estava no Osogunlade. Ogun já estava e sempre tinha estado lá. Sem Ogun, não teria terreiro. Ogun estava lá inseparável do corpo de Tóòrikpe e Ogun estava lá porque ele era o próprio corpo do território, da terra, a sustentação que garantia a regência de Oxum.

Ogun é o patrono da casa, mas o axé, toda a estrutura mística, principalmente no que diz respeito a minha iniciação, está sob a régia de Oxum. Eu posso trazer uma outra figura. Ogun é o dono da terra e Oxum é a mãe de santo. Eu só faço emprestar a ela a minha materialidade. Ou seja, as minhas mãos para que ela cumpra e desenvolva todos os processos iniciáticos que se fizerem necessário aqui, e com êxito. (Ògún Tóòrikpe)¹¹⁹

Ogun é o orixá que rege a cabeça de Ògún Tóòrikpe, Oxum o orixá herdado de sua mãe, por quem assume a missão espiritual de se tornar babalorixá. O translado indicava uma autonomização. O Afonjá, onde se realizou a feitura do pai de santo, tinha fornecido os meios para que Ogun ganhasse materialidade através do assentamento e do corpo do seu filho. O Osogunlade expande a materialidade de Ogun, sustentado pelo legado de Afonja:

Aí é que está o significado da palavra òpó. Precisaríamos ter òpó? Não. Mas se não tivesse, não estaríamos ligados a essa grande ancestral [mãe Aninha], a esse grande e poderoso Xangô que não importa se é Afonja, se é Ogodo, se é Aganju¹²⁰. É Xangô

No Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros de Olga Cacciatore, òpó é definido como “poste, suporte de teto em certas construções”. A esse respeito, Reginaldo comenta que mãe Aninha coloca òpó para dizer que Xangô está lá como fundamento de tudo, é o início e sustentação. Nessa concepção, quando se acrescenta òpó no nome está indicando origem e pertencimento a uma comunidade que se inicia com o axé plantado de Xangô.

A importância de Xangô para a fundação do Osogunlade se manifesta no espaço que lhe é dedicado: o Ilé Xangô e o Ilé Oxalá, onde está o assentamento da Oxum mãe de santo, são as maiores construções do Osogunlade.

A casa de Oxalá é a primeira grande construção e onde, desde a inauguração oficial do

¹¹⁹ Documentário Idunnu, 2017.

¹²⁰ Afonjá, Ogodo e Aganju são qualidades de Xangô.

terreiro, tem funcionado o barracão e onde são abrigados os filhos da casa¹²¹. Por alguns anos, era também onde se encontravam todos os orixás até então assentados no terreiro. A casa de Xangô, bem mais recente, foi concebida tanto para abrigar o orixá, quanto como espaço político e diplomático de recepção de visitantes. Um lugar voltado para reuniões concernentes tanto à esfera religiosa quanto a civil.

A escolha da casa de Xangô como o território onde as negociações deveriam acontecer não foi ao acaso. A política é a habilidade por excelência do rei, fazendo todo o sentido que esses assuntos sejam tratados no território que lhe é dedicado. Os modos dessa ocupação procuram corresponder ao Ilê Axé Opô Afonjá.

O terreno onde se instala o Osogunlade possui uma área de 1,80 héctares . Além do Ilê Oxalá e do Ilê Xangô, encontram-se espalhados no terreno o Ilê Exu, o Ilê Ogun, o Ilê Ossain, o Ilê Omolu, o Ilê Oxum, o Ilê Oxossi, o Ilê Ibó¹²², a fonte de Oxum. Além das construções dedicadas ao sagrado, o terreiro também tem construções civis: a casa do Babalagé, o Ilê Pade Iji Tobosi¹²³, o galinheiro, a casa de ferramentas e o Ilê benan (onde também se guarda ferramentas). Além disso, um barracão está em construção enquanto essa tese é escrita. No território se mantém também uma vasta área verde onde estão distribuídas as plantas necessárias ao culto, assim como as árvores que já estavam no terreno e outras que nos são sagradas. A configuração arquitetônica do terreiro tem como modelo o Ilê Axé Opô Afonjá, o que é coerente com os esforços do babalagé¹²⁴ para dar continuidade a tradição da qual é filho.

¹²¹ Atualmente, em 2023, um barracão está sendo construído.

¹²² Onde estão assentados os ancestrais

¹²³ Sede da associação e primeiro lugar a abrigar os assentamentos do terreiro. Recebeu esse nome em homenagem à irmã biológica de ògún Tóòrikpe, yaô do primeiro barco e de quem falaremos ainda nesse capítulo.

¹²⁴ Pai de santo

Figura 8: Ilé Oxalá Afonjá



Fonte : wikipedia.org¹²⁵

Figura 9: Ilé Ogun Afonjá



Fonte: wikipwdia.org¹²⁶

Figura 10: Ilé Oxossi Afonjá



Fonte: Wikimediacommons¹²⁷

Figura 11: Ilé Oxalá Osogunlade



Foto: Elis Correia

Figura 12: Ilé Ogun Osogunlade



Foto: Elis Correia

Figura 13: Ilé Oxossi Osogunlade



Foto: Frederico Pinheiro

A esse respeito, eu proponho retomar a reflexão espacial de Bastide (1961), ao tratar das tradições do modelo keto baiano, abordada na introdução desse trabalho. O autor argumenta que, dentro da lógica desses terreiros, os orixás vivem na África:

[...] é de lá que vêm atraídos pelo sangue dos sacrifícios, ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de suas filhas. Cada divindade foi sem dúvida “fixada”, como vimos, em pedras, em pedaços de ferro, na cabeça dos seus filhos, e isso por meio de ritos especiais; mas a divindade ela mesma, esta reside no país de seus antepassados (*Ibid.*, p. 79).

Sobre a distribuição arquitetônica das construções, o autor faz uma analogia, pela qual seria mais tarde criticado¹²⁸, em que considera o terreiro como uma África em miniatura (transplantada):

Os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no candomblé, onde lhes foi dado posição equivalente à posição geográfica que ocupam na África. Por exemplo,

¹²⁵ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilê_Axé_Opô_Afonjá. Acesso em: 15 de maio de 2023.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Disponível em:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ilê_Axé_Opô_Afonjá_Salvador_Bahia_Casa_Oxossi_2019-0816.jpg. Acesso em: 15 de maio de 2023.

¹²⁸ Cf. a crítica de Beatriz Góis Dantas, tratada na introdução da tese.

a casa de Oxun está situada o mais perto possível da bica ou da fonte sagrada, do mesmo modo que em Oshogbo o templo de Oxun está próximo do rio que trás o nome dessa divindade; a casa de Oxossi se esconde na parte arborizada do santuário que figura uma floresta, pois é ele o deus dos caçadores africanos (*Ibid.*, p.82).

Se o Afonjá procura reproduzir territórios nigerianos, como alega Bastide, o Osogunlade procura reproduzir sua organização espacial inspirado no modelo do Afonjá. É preciso, no entanto, ser cuidadoso quanto a lógica dessa reprodução. Em sua obra, Bastide já observava que não se tratava de simples cópia:

O microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se as cerimônias particulares nele não fixassem a força do Orixá. Daí uma segunda consagração, que se junta à primeira para lhe dar sentido completo. Não há candomblé sem axé. [...] o candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar o axé (*Ibid.*, p.84).

Trata-se antes do movimento de fortalecimento de um elo que permite ao orixá ou ancestral reconhecimento do lar, um modo próprio de ocupação espacial que procura, apesar da distância física, estabelecer continuidades, extensões territoriais que não obedecem ao plano espacial classicamente estabelecido pela geografia. Nesse sentido, tratam-se menos de construções dedicadas à memória que de estratégias de prolongamentos de espaço. A relação ancestral é coetânea.

Através do assentamento, conectam-se diferentes territórios. Conectam-se ainda os humanos envolvidos nesse empreendimento, constituindo uma rede de proteção, tanto mais forte quanto mais densamente conectada. Quando se diz que um terreiro ou um adepto tem axé, costuma-se referir à antiguidade do assentamento que acrescenta densidade a rede de conexões.

Eu gostaria de ilustrar esse ponto a partir da minha própria experiência como adepta: logo que me iniciei, assentando meu orixá, fui morar na França de onde voltei apenas quatro anos depois e para onde ainda deveria retornar. Nessa rápida visita, o pai de santo providenciou uma série de ebós e um bori. Em tom de brincadeira, os ogans me perguntavam o que eu andava aprontando para precisar de tanto ebó. O pai de santo se virou sério para mim e disse para todos ouvirem: minha filha, eu não estou fazendo tudo isso à toa. Eu estou garantindo uma parabólica para que mesmo de lá sua cabeça esteja sintonizada. Há, nesse sentido, um cuidadoso trabalho que procura instaurar no terreiro modos eficazes de

comunicação.

A concepção da arquitetura, mas também a repetição das práticas garantem um modo de sintonização, de partilha espacial, sem a qual, na lógica dessa tradição, o terreiro não teria sentido. “O Afonjá é lá e o Afonjá é aqui”¹²⁹.

Além disso, o ilé ibó desse terreiro garante ao culto de egúngún seu próprio território. O primeiro ancestral assentado é Ojé Lade, Olegário Daniel de Paula, avô de Tóòrikpe. Carrega-se no espaço do terreiro, lessé Orixá, a ancestralidade do pai de santo, lessé egúngún. Além dos egúns ancestrais, encontram-se também assentadas as mães de santo ancestrais do Afonjá.

No entanto, se a ancestralidade, concebida a partir de um modo de prolongamento territorial, é o fundamento desse terreiro, ele é, também, senhor do próprio tempo e qualidade do espaço. É ainda animado por uma configuração humana destoante em relação a casa matriz. Afirma-se, portanto, como Osogunlade e não como Afonjá.

Apesar da disposição espacial das construções e do mato, do ponto de vista do movimento e da circulação de pessoas, a distância entre os dois terreiros é abissal. O que é rapidamente percebido na narrativa sobre o traslado de Ogun. Ao chegar no Afonjá, Tóòrikpe encontra lares. No Osogunlade, apesar da recepção calorosa, nenhuma pessoa mora no lugar.

Além de lugar de culto, o Afonjá funciona como uma vila, sob a regência da mãe de santo, do corpo próprio dos cargos civis e religiosos, somado às diretrizes do regimento da associação devidamente burocratizada de modo a ordenar a vida dos que ali habitam. É, portanto, mais que terreiro, uma comunidade em sentido pleno de partilha, não apenas religiosa, mas das condições e modo de existência. Além disso, vimos no último capítulo que o terreiro foi essencial para o povoamento do bairro onde se insere, o bairro São Gonçalo do Retiro. Sua história é, portanto, coesa com a história do lugar. Torna-se lugar a partir dessa coesão¹³⁰.

O Osogunlade, por outro lado, pena em manter presença humana no seu cotidiano. Salvo o pai de santo¹³¹, ninguém mora no Osogunlade. Apenas dois adeptos moram na cidade, de um universo de cerca de cem pessoas. Os que moram mais perto percorrem pelo menos 25 km para chegar ao terreiro. Frequentar o terreiro exige gestão do tempo, mas também dos

¹²⁹ Cf. p.82 dessa tese

¹³⁰ Ao equiparar os dois lugares, eu apenas faço referência ao modo da habitação e povoamento entre os dois terreiros. No entanto, eu não trato dos desgastes próprios sofridos pela passagem do tempo no Afonjá, a passagem das gerações e a diversificação das suas práticas.

¹³¹ Que se divide entre o apartamento em Aracaju e o terreiro onde tem também casa.

custos financeiros. Após 24 anos de fundação, a despeito de alguma relação com a prefeitura e comerciantes locais, as pessoas que frequentam o terreiro são estranhas para a comunidade do entorno. Não habitado, e da perspectiva da vizinhança, isolado. Como tecer relações de vizinhança sem um cotidiano que sustente essa relação?

O contexto do lugar definiu as características desse terreiro. São os filhos de cada ilé orixá que se organizam para a realização das homenagens e manutenção física do lugar. Cada agrupamento de filhos de Oxalá, de Oxossi, de Ogun, etc, se reúne em grupos de whatsapp de onde “pilotam” a resolução das questões que emergem em cada domínio.

Além dos ilés Orixás, do ilé Ibó e Ilé Exu¹³², o terreiro, como um todo, precisa de manutenção e administração. A ya Dagan é a regente que coordena todas essas ações na esfera religiosa e civil.

Para a execução das ações na esfera civil, em 2001, ano seguinte à criação do terreiro, criou-se a associação, o Centro de Promoção de desenvolvimento sustentável Ilé Àse Òpó Osogunlade. – CPDS Osogunlade, uma instituição de caráter social, educacional, ambiental e cultural. É a instância responsável pela administração da parte física do território como um todo, e pela realização de projetos que ampliem a esfera de ação do terreiro junto a vizinhança.

São competências da associação, a coleta e administração da contribuição dos associados (adeptos) e a gestão dos gastos. Além disso, no decorrer do tempo, a associação coordenou diferentes projetos tanto voltados para a comunidade do entorno, através de oficinas, quanto de pesquisas sobre práticas de matriz africana e biodiversidade. Participou ainda do Conselho de Saúde do município e do Conselho Municipal da Criança e do Adolescente de São Cristóvão. (Conforme está descrito no Anexo-B).

A associação ainda foi contemplada com um ponto de cultura - “Ponto de Cultura da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura” - através do qual desenvolveu projetos de pesquisa em agroecologia (catalogando as plantas medicinais existentes na região, e incentivando o seu cultivo), pesquisa no campo da oralidade ancestral e pesquisa de samba de roda tradicionais.¹³³

Embora tenha em seu histórico uma diversidade de projetos realizados, a continuidade de ações locais, a presença de pessoas na sede da associação e a manutenção de vínculos com

¹³² administrado por pessoas com cargos específicos com permissão de circulação nesses lugares mais reservados

¹³³ Os Pontos de Cultura faziam parte de uma ação prioritária do Programa Mais Cultura, do Ministério da Cultura (MinC), adotado pela Secretaria de Cultura de Sergipe – período 2011 a 2015.

a vizinhança, população-alvo de parte dos projetos, não têm frutificado ao longo dos anos. É custoso para a maior parte dos adeptos manter uma presença mais constante a longo prazo. À medida que, na vida pessoal, têm filhos, assumem novos trabalhos, ou, até mesmo se tornam responsáveis por funções ligadas ao sagrado, a disponibilidade para os projetos sociais desaparece.

Apesar da circulação humana esparsa, a comunicação através das redes sociais não para. As tomadas de decisões referentes à administração do território são diárias e mobilizam os diversos grupos setorializados, do sagrado e do civil, em relativa permanência. Para as questões civis, surgem a cada momento questões como o alvará de funcionamento vencido, os cachorros doentes, a bomba de água quebrada. Para as questões religiosas, podemos citar as obrigações de barco que começam a se organizar pela comunicação mais restrita dos mais velhos envolvidos, assim como a organização das festas que mobilizam a cada ano os filhos do orixá homenageado.

A gestão do Osogunlade provavelmente não é excepcional, condiz com um cenário atual marcado pela informatização do cotidiano. A ausência de pessoas no terreiro e de vínculos locais, no entanto, requer uma atenção mais dedicada ao modo próprio desse terreiro ser habitado e conquistar sua estabilização. Notadamente, constituir vínculos que permitam ao terreiro reforçar sua vocação comunitária.

Antes de explorar aspectos através dos quais esse lugar conquista sua progressiva estabilização, eu proponho investigar a trajetória dessa instalação e as diferentes motivações para que esse terreiro pudesse vir à existência. Para isso, eu proponho agora um olhar sobre trajetórias que convergem para a fundação desse terreiro e os desafios da apropriação territorial.

3.2 Acasos, projetos e sonhos: a confluência de motivações que materializam o terreiro

[...] e quando a gente começou a discutir o axé foi nessa pegada. A gente tinha objetivo. Tinha um objetivo político. Eu nunca escondi de ninguém que tinha objetivos políticos que era da rematrização africana, da referência. E o candomblé era esse caminho. Era essa possibilidade para mim. (Carlos Alberto)¹³⁴.

¹³⁴ Entrevista realizada em 2019.

Carlos Alberto Santos de Paulo, Oba Mosey, é ebome do primeiro barco do Osogunlade e participou da concepção, compra e fundação do terreiro. Carlos é pedagogo e doutor em política social. Atualmente é professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia pelo Centro de Ciências da Saúde (CCS) e pró-reitor da pró-reitoria de Políticas de Ações Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE).

Embora tenha crescido entre o Rio de Janeiro e Aracaju, sua família tem origem em Laranjeiras-SE, região que recebeu o maior contingente de trabalhadores negros escravizados no estado e berço da cultura nagô na região. Ele, no entanto, não sabia o que era orixá. As práticas de matriz africana eram para ele um universo distante. É pela via da militância que Carlos Alberto vem a se interessar pela questão. Conta que, até a adolescência, não atentava para a questão racial:

Eu nunca liguei para a questão racial, até uns 17 anos, mas depois que eu entro na escola técnica eu começo a perceber e tal. E tanto a escola técnica quanto a escola normal eram escolas para negros porque era a escola de artífice antes e no limite o negro chegava à professora normalista ou artífice para a indústria. E eu fui para a escola técnica. E nesse paralelo eu comecei a frequentar o grupo de jovens [...] num bairro burguês. E nessa experiência eu comecei a sentir que era discriminado. Primeiro porque eu namorava com uma menina negra, mas negra como Verônica¹³⁵. [...] e aí os pais dela frequentavam a igreja e quando ele soube que eu namorava com ela, eu praticamente fui expulso da igreja. E nesse momento eu já estava começando a conhecer a teologia da libertação.

Primo de Severo d’Acelino¹³⁶, quase uma entidade em Sergipe graças ao seu pioneirismo na articulação de pessoas negras na esfera política e artística, Carlos Alberto fala de um momento particular do movimento negro em Aracaju, quando a cidade sedia o VI encontro de negros do nordeste, em 1986:

Foi aí que a gente entrou de cabeça no movimento negro. [...] porque os encontros de negros... e é uma particularidade. Eram encontro de negros. E o que eu chamo a atenção, inclusive na minha dissertação, é que esse encontro de negros era encontro de negros. A gente se encontrava pela primeira vez. Negros e negras. Então tinha muitas relações afetivas, sexuais, enfim, políticas, culturais. Era uma surpresa conhecer, por exemplo, a cultura do norte do país. O Maranhão. Sempre que chegava o pessoal do Maranhão com aquele tambor de crioula era um negócio de enlouquecer, com aquelas tamancas né? Porque a gente não conhecia essa negritude tão pulsante

¹³⁵ Verônica Maria da Silva Gomes. Primeira ajoyé do Osogunlade e esposa de Carlos Alberto. A comparação de Carlos Alberto se refere ao seu fenótipo de mulher negra com a pele clara.

¹³⁶ Sobre Severo d’Acelino, Cf. <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/60387/34172> Acesso em 06 de março de 2023.

de outros estados. Nove estados do Nordeste. Então a gente se deslumbrava com tudo isso.

A partir da articulação junto ao movimento negro, Carlos Alberto se torna o primeiro coordenador de assuntos afro-indigenistas da prefeitura de Aracaju. Nessa época, ele procura se inteirar sobre as pessoas que compunham a secretaria. Dentre os nomes, aparece o de Reginaldo Daniel Flores, que era professor de dança no auditório Lourival Batista. A primeira aproximação se dá, no entanto, devido a uma situação de racismo:

Na coordenação de audiovisual tinha uma artista que não lembro o nome [...]. Ela escreveu o jornal Pipiri. E numa dessas edições do jornal Pipiri, no 13 de maio, ela pega uma foto de uns meninos subindo numa árvore, que é um rito de passagem africano. Quem chegasse ao topo era o que ia chegar na fase adulta. Ela coloca assim: isso aqui é um rito de passagem ou são os macaquinhos de Conga¹³⁷ se exercitando para dançar? Porra! Ela era do mesmo setor que eu. Eu era do setor racial e ela do audiovisual. Porra, que mulher é essa?

Carlos Alberto vai até o setor tirar satisfação e pede que a matéria seja retirada ou que, ao menos, ele tenha direito de resposta. Após várias tentativas inférteis, procura Reginaldo, o Conga, para que reivindicasse junto com ele a retratação da matéria. Conga, no entanto, não aceita a proposta alegando não querer se meter em conflito, posição que não é bem aceita por Carlos Alberto. Apesar da primeira aproximação em situação de tensão, os dois acabam por se aproximar através de um bar que Carlos Alberto abre após sair da secretaria. Reginaldo passa a frequentá-lo assiduamente.

Os dois homens se aproximam, primeiro, como amigos. Reginaldo era interessante do ponto de vista da afirmação de uma negritude política, mesmo que ele não fosse ligado aos movimentos sociais. Ele carregava a potência dessa afirmação através de suas práticas e das relações tecidas pela sua trajetória. A força política de Reginaldo era expressa de modo encarnado, como descreve Carlos Alberto:

Ele (O Conga), quando dava aula de dança, ele dava dança afro e ele sempre deu aula de dança tomando por referência a matriz africana. Por exemplo, eu tinha uma namorada que tinha aula de dança e ela me falava de um jeito estranho de dar aula de dança, que batia com os pauzinhos, batia com os pés. E eu:
– Como assim? Quem é?
– Conga

¹³⁷ Cf. sobre o Conga no segundo capítulo, nome artístico de Reginaldo.

– Como é isso?

– Ele ensina a gente a bater pauzinho, que era a marcação, depois se movimentando fazendo isso.

Eu falei: Porra, que negócio diferente! E eu fui com Trindade assistir. Trindade que era do movimento negro fazia: - Cara, que foda velho! O cara internaliza no corpo a marca africana, que o orixá dança com o pé no chão.

Só que Conga nunca foi militante do movimento negro, isso nunca passou pelo horizonte dele né? Mas ele tinha essa coisa...

Através de Reginaldo, Carlos Alberto começava a descobrir o universo dos terreiros. Dentro do quadro da amizade Reginaldo também jogava e fazia ebós para ele. Além disso, Carlos Alberto começou a acompanhar Reginaldo a Salvador, notadamente frequentando a ilha de Itaparica, no terreiro de Oyá¹³⁸ da família de Reginaldo.

Embora eu destaque a trajetória de Carlos Alberto, essa fase correspondia a formação de um grupo que se ampliou no tempo. Eram pessoas que moravam em Aracaju e Salvador¹³⁹, que tinham conhecido Reginaldo através do Afonjá, da dança ou do seu percurso acadêmico universitário. Esse grupo, de amigos, reunia-se no apartamento de Reginaldo que pouco a pouco virou um pequeno candomblé. Essa fase embrionária é citada pelos mais velhos, e como consequência pelos demais, como “a época do apartamento”:

Tava ficando inflacionado o espaço da casa de Tóòrikpe para os ebós. Era um apartamento pequeno. A cozinha tinha um armário de canto que ali tava o assentamento dos orixás, Exu e tudo. E fazia as coisas ali. Aí começamos a conversar que era preciso pensar num lugar que fosse legal. Ele foi se convencendo disso. E aí quando realmente ele estava convencido disso, aí começamos a procurar terreno. Aí eu lembro que eu disse para ele que meu avô tinha um terreno lá em Socorro e que ele tava vendendo. Aí, ah vamos ver. Ele foi ver, mas aí eu fiquei preocupado para não parecer um oportunismo. Meu avô já tava velhinho e tava vendendo barato pra caramba e aí a família ia dizer que eu fui oportuno pegando o velhinho na senilidade. E aí eu disse não, vamos ver outra coisa. E aí ele começou a procurar com Manoel¹⁴⁰ e ele encontrou o sítio e encontrou o sítio de São Cristóvão.

¹³⁸ No último capítulo, comentei que Reginaldo nasce na beira da praia em um lugar conhecido como barro Branco. Nesse sítio, situado em Ponta de Areia, tinha um barracão onde se misturavam o culto a Oya (do avô de Reginaldo Olegário de Paula) e o culto a egúngún, uma vez que seu avô era também ojé. Antes de Olegário falecer, sua Oyá incorporada disse que queria um barracão onde o culto fosse exclusivo de orixás, o terreiro de Oyá. Reginaldo foi o principal agente da construção desse terreiro que seria dirigido mais tarde por sua tia, filha de Olegário.

¹³⁹ Carlos Alberto, nesse entremeio, foi morar em Brasília.

¹⁴⁰ Manoel Carlos Cavalcanti de Mendonça Filho. Ogan do Afonjá e professor do departamento de psicologia da UFS contribuiu com a metade do valor do terreno. A outra metade foi parcelada e dividida entre Reginaldo, Osvaldo (de quem falaremos adiante), Carlos Alberto e outros. Carlos Alberto e Manoel são, provavelmente, o ponto de difusão dos dois grupos que dão corpo ao terreiro em seus primeiros anos. Optei por me dedicar mais ao primeiro devido à importância desse grupo de amigos que frequentavam o

E aí falou que tinha encontrado o sítio e que era um sítio que era exatamente aquilo que se esperava e tal e aí a gente se organizou financeiramente para apoiar (Carlos Alberto).

Ògún Tóòrikpe costuma dizer que o que tem de ser traz força. É assim que é contada a história desse terreiro que não convence facilmente Reginaldo da necessidade da sua existência. Enquanto projeto, o terreiro foi nascendo um pouco ao acaso: entre as reuniões de amigos, entre os sonhos de uma formação coletiva de resistência política e ação social, pautada em práticas de matriz africana; e principalmente, pressionado pela demanda espiritual de Reginaldo que vem bater à porta:

No meu projeto de vida, quando eu assumi vir para aqui¹⁴¹, foi trabalhar, me aposentar e voltar para Salvador. Por que quem tem duas casas de candomblé ia precisar de uma terceira? Nunca me imaginei líder e orientador de uma comunidade. Me favoreceria ser neto de Olegário Daniel de Paula e estar lá servindo Oyá com a independência [financeira] que eu tenho hoje. Me favoreceria estar no Axé Opô Afonjá com a independência que eu tenho hoje. (Ògún Tóòrikpe).

Como no relato de outros pais de santo, é um caminho que se impõe:

Respeitando as representações simbólicas na minha iniciação que dizia: se alguém bater na sua porta, atenda. Isso é uma obrigação de todo sacerdote. Mas atender de acordo com as competências que ele tenha. E as pessoas que começaram a bater na minha porta, eu procurei, com a fé nos orixás, isso e aquilo outro, fazer alguma coisa momentaneamente porque era uma coisa de você ajudar. Mas não houve nenhum trampolim. O Osogunlade vai nascer mediante a todo um investimento e noites perdidas para ajudar quem batia na minha porta, que chegaram a um ponto, algumas pessoas, de me dar uma escritura e dizer: isso aqui é de Ogun. E eu ia dizer o que? E eu com um projeto, escrevendo um projeto de doutorado. (Ògún Tóòrikpe)¹⁴²

O terreiro se torna realidade graças à conjunção de um projeto coletivo com forte apelo político e a demanda espiritual de Reginaldo que batia à sua porta. Surgia de uma aliança de registros diversos, que carregava, por si só, trajetórias muito diferentes.

Carlos Alberto: e aí foi que a gente começou. E as primeiras investidas no Osogunlade foram no sentido de dar um rumo que fosse político, que fosse de resistência ancestral. Tinha toda uma

apartamento para que o axé do terreiro fosse plantado.

¹⁴¹ Para Aracaju se tornar professor de dança

¹⁴² Entrevista realizada em 2017.

idealização.

Andréa: e isso era expresse? Com o pai de santo concordando?

Carlos Alberto: não com o pai de santo falando, anuindo. Quem falava disso era Petrovich¹⁴³, Olorun Kosi pure¹⁴⁴, que era marido de Vanda Machado. Era um artista sonhador. Ele era assobaró do Afonjá, de Ogun [...] Ele deitava ali [no sofá] e ficava sonhando. Era um sonhador: o Osogunlade vai ser um império, o Afonjá tem muitos problemas. Mas com esse pai de santo, com vocês, com essa disposição, o orixá, isso aqui vai ser um grande império e tal (Carlos Alberto).

Através de Carlos Alberto, várias pessoas se iniciam nessa tradição e participam da fase inicial do terreiro. Em maior parte, eram pessoas ligadas ao movimento negro sergipano, ou pessoas negras e brancas que através de Carlos Alberto também ingressavam na esfera política do debate racial. Um núcleo importante, originado dessa articulação, e que vai “fornecer” vários adeptos ao Osogunlade é o grupo de capoeira Grupo Abaô de Capoeira Angola, também Associação de Arte-Educação e Cultura Negra. Para além das aulas de capoeira, constitui um grupo de educação politicamente engajado. Além disso, o Abaô, enquanto organização, já fez ebós na casa, mostrando o vínculo do lugar com o terreiro, especialmente nos seus momentos iniciais.

Embora não tenham participado da fundação, ainda na primeira década da casa, ingressa nova leva de adeptos através de Manoel, ogan de Ogun do Afonjá e professor de psicologia da UFS, anteriormente citado. Eram estudantes e professores, na maior parte do departamento de psicologia. A maioria também tinha feito parte do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Exclusão, Cidadania e Direitos Humanos - GEPEC. Dentre os estudantes, todos tinham feito parte do diretório acadêmico da psicologia¹⁴⁵.

A primeira década (e alguns anos depois) definiram para o terreiro um perfil militante e acadêmico com debates originados de diferentes espaços. O grupo ligado ao GEPEC, de maioria branca, tinha pouca ou nenhuma discussão originada dos movimentos negros, embora tangenciasse a reflexão sobre a discriminação racial a partir das reflexões sobre violência de Estado. Ainda assim, a composição dos grupos na primeira etapa da formação do território, certamente deram fôlego à articulação do ponto de cultura e aos projetos sociais

¹⁴³ Carlos Petrovich era diretor de teatro, pesquisador, professor e escritor. Vanda Machado é historiadora, pesquisadora, professora e escritora.

¹⁴⁴ Pronuncia-se essa frase quando se fala dos mortos para que eles se mantenham no Orun, o outro plano da existência.

¹⁴⁵ Eu faço parte dessa leva. Em 2007, quando dei meu primeiro bori, eu era psicóloga recém-formada e ainda estava ligada ao GEPEC. Também tinha coordenado o diretório acadêmico de psicologia quando estudante.

desenvolvidos pelo terreiro. A partir de diferentes motivações, sempre esteve no horizonte do terreiro, uma participação mais ativa no povoado do Caípe Velho, onde está situado.

Por outro lado, o corpo do coletivo, como um todo, que fornece a primeira base do terreiro, não tinha histórico de práticas afro-religiosas em sua educação. Tanto as pessoas negras quanto as brancas que ingressam são rotuladas pelo pai de santo como “os caídos de paraquedas”, o que constitui um recorte radical com o terreiro baiano que lhe serve de modelo.

Eu procurei destacar o percurso que leva à compra do terreno e a estabilização de Reginaldo enquanto pai de santo. Através da trajetória de Carlos Alberto, procurei chamar a atenção para a diversidade de motivações que dão sustentação a essa empreitada. Os diferentes registros que convergem na fundação do terreiro contribuem para a complexidade do lugar, ao mesmo tempo trazem força para que se torne possível.

Eu proponho agora explorar a escolha do lugar e instalação desse terreiro. Se o corpo de adeptos cai de paraquedas em relação às práticas afro-religiosas, como diz o pai de santo, o terreiro, como um todo, também cai de paraquedas na cidade. Como vimos, desde os primeiros anos da sua existência, vários projetos foram implementados, sem, no entanto, lograr a continuação e estabilização necessárias para se tornarem referências no lugar. Os desafios de uma atuação no entorno correspondem aos desafios de habitar o lugar.

3.2.1 Sondando a cidade e instalando o lugar

Jozimar da Silva Santos, mais conhecido como Camafeu, filho de Xangô e ogan supenso pelo Xangô de Oba Mosey (Carlos Alberto), é baterista e percussionista profissional. Entre os frequentadores do terreiro, nos primeiros anos da instalação, é o único a morar em São Cristóvão. Ele conta, no entanto, não ter feito parte do processo de fundação. Apesar disso, Camafeu conheceu Tóòrikpe cerca de cinco anos antes da fundação do terreiro, quando o pai de santo era principalmente o Conga e professor:

Foi através da música que eu cheguei no Osogunlade. Na época eu já estava tocando, já estava com um bom conhecimento do meio artístico em Sergipe e surgiu uma vaga para o balé folclórico. Não, surgiu uma vaga não. Eu fiquei sabendo que o balé folclórico tava precisando de percussionista. [...] E eu comecei a acompanhar e fui saber se tinha essa vaga e foi quando eu conheci o coreógrafo que era

Reginaldo. Na época, ele tinha o apelido de Conga que ele traz desde a Bahia, só que o balé me chamou a atenção porque eu achei bacana, achei uma coisa diferente. E mesmo independente da vaga ou não, eu já estava apaixonado pelo projeto. E foi como eu me aproximei de Reginaldo. [...] Nos tornamos amigos, saíamos várias vezes na noite para bater papo, conversar, ir pros sambas e várias coisas. E infelizmente o balé teve um período muito curto. Acho que Reginaldo não teve condições de colocar todas as suas ideias no projeto. Foi muito curto, né? Não sei os motivos. [...] Nos tornamos amigos aquela coisa toda, em um tempo nos afastamos, eu fui cuidar da minha vida e ele foi cuidar da dele, fazendo as coisas e nos reencontramos. Pouco tempo também, não foi muito tempo, pouco tempo depois, e ele sabendo que eu sou morador de São Cristóvão, me pediu para fazer umas visitas, queria fazer uma visita para conhecer... isso que eu fiz mais ou menos com você¹⁴⁶, o território de São Cristóvão né? (Camafeu).¹⁴⁷

As visitas a São Cristóvão, por parte de Tóòrikpe, eram parte das primeiras sondagens para compra do terreno onde se instalaria o terreiro. Camafeu, no entanto, não sabia a razão da busca do terreno. Nascido e criado no município, Camafeu conhece bem todos os povoados, servindo de guia a Tóòrikpe:

E várias vezes, ficamos fazendo visitas na Pedreira, Caípe Novo, Caípe Velho, Rita Cacete, Coqueiro e sobe aí. Então rodamos bastante. Mas eu não sabia o que era. E uma vez eu encontrei um senhor chamado Seu Jorge e que conhece muita gente de sítio aqui e disse: Jorge, se um dia o senhor souber de alguém que tem um sítio, me avise que é para fazer uma visita. E Jorge parece que encontrou um terreno e aí eu avisei a Reginaldo para ele vir, mas parece que não foi dessa vez, entendeu? Não acertou. E quando foi um belo dia eu encontrei com Reginaldo, eu não lembro se foi aqui em São Cristóvão e ele: olhe, já compramos o nosso terreno e aquela coisa toda, vá lá fazer uma visita. E eu pensei que era um terreno para ele e a primeira vez que eu tive lá, aí foi quando ele me disse: não, aqui vai ser um processo e tal, um terreiro, entendeu? [...] E ele fez, compramos o terreno e tal e me fez o convite e eu fui conhecer. Quando eu cheguei lá, eu me deparei com um amigo meu que andava junto com a gente e que nunca mais eu tinha visto, que era Carlos Alberto, entendeu? Na época que a gente andava no samba, Carlos Alberto já andava com a gente, mas ele tinha a vida dele fora e quando eu cheguei lá na roça, eu vi Carlos Alberto e aí conversei com Carlos Alberto e eu: ô rapaz, há quanto tempo e aquela coisa toda. E aí ele me disse que era um projeto da fundação de um centro de candomblé e aquela coisa toda. [...] fui vendo o processo todo de construção, mas aí me afastei. Fui

¹⁴⁶ Graças a Camafeu, eu pude acessar alguns terreiros de São Cristóvão.

¹⁴⁷ Entrevista realizada em 2017.

cuidar da minha vida, tocar. Reencontrei Reginaldo de novo, ele me fez um convite para assistir um evento, festa de Orixá e tal. E aí estive lá e gostei muito, muito mesmo. E aí fui começando a andar mais um pouco, me afastava, andava mais um pouco, me afastava, entendeu?

Os relatos dessa época retratam um período mais descontraído. Os finais de semana misturavam atividades ligadas à demanda do terreiro e lazer. Ainda sem o ciclo incessante de obrigações, impostas pelo calendário litúrgico, o espaço servia para reunir um grupo de pessoas do Afonjá, da família e do círculo de Reginaldo em Salvador, assim como a rede estabelecida em Aracaju. As pessoas se reuniam para construir o terreiro, plantar o axé, fazer samba e churrasco regados a debates e cerveja.

Todavia, a fala de Camafeu revela um pouco o modo dessa presença, de pessoas completamente alheias à dinâmica da cidade, inclusive com dificuldade em estabelecer contato com os comércios e requisitarem serviços. Camafeu se aproxima do terreiro na dupla posição de amigo e pessoa a quem passam a recorrer para indicação de comerciantes e serviços locais. Especialmente os ligados à construção, o que constitui o primeiro grande movimento para a ocupação do território.

Quando foi comprado, o terreno contava com duas construções. A casa que abrigaria um caseiro e a casa que inicialmente serviu para alojar os primeiros assentamentos e onde foram realizadas as primeiras obrigações, sem que houvesse feitura.

A primeira grande construção realizada após a compra do terreno é a casa de Oxalá. Carlos Alberto conta que na época contaram com recursos viabilizados por Virgínia Lúcia da Fonseca Menezes¹⁴⁸ e por ele mesmo:

Carlos Alberto: uma vez instalado aquele espaço, agora vamos pensar em como construir. Eu tava em Brasília na Fundação Cultural Palmares. Tem uma diretora de projetos que é Maria de Lurdes Ciqueira, do Aganju.

Verônica: uma das primeiras antropólogas negras do Brasil. Foi fazer doutorado na França.

Carlos Alberto: A gente conseguiu com ela garantir um financiamento, um recurso a partir do projeto para garantir a construção da casa de Oxalá e aí foi o primeiro recurso que a gente conseguiu. Na verdade, foram dois projetos que deram aquela concretude.¹⁴⁹

A primeira parte da construção da casa de Oxalá foi administrado por Virgínia e a

¹⁴⁸ Atriz, escritora e professora de artes na rede básica de educação em Aracaju.

¹⁴⁹ Entrevista realizada em 2019.

segunda por Manoel. Até os dias atuais é nessa casa que se concentram a maior parte das atividades do terreiro. A construção comporta uma grande sala, que funciona como o barracão.¹⁵⁰ Além disso, no mesmo salão do barracão dormem os abians e yaôs em esteiras. A construção possui 10 quartos: o quarto de Oxalá, o quarto da Oxum mãe de santo da casa¹⁵¹ (que divide espaço com Xangô Ayra e Afonja), dois roncós e quatro quartos com camas reservados aos mais velhos.

A casa de Oxalá tornou possível o funcionamento pleno do terreiro. É quando é realizada a primeira festa pública e se organiza o primeiro barco de yaô. Garante ainda a acomodação dos orixás assentados e dos adeptos. Nos quase 24 anos da casa, essa construção passou por várias fases, “liberando” os orixás para outros lugares, na medida em que novas casas foram sendo construídas (graças a projetos operacionalizados por diferentes gerações e doações de pessoas pessoalmente ligada à Tóòrikpe – em especial do universo artístico).

3.2.2 A fixação de pessoas, orixás e das práticas

A primeira festa que acontece aqui, antes do xirê, tem um incêndio. Todo mundo para o que tá fazendo e vamos tentar apagar o fogo. Não foi para dentro, foi para fora. Talvez Xangô quisesse bradar para fora que aqui estava se fundando uma perspectiva muito forte que era o seu legado ancestral. (Carlos Alberto¹⁵²)

A primeira homenagem pública do Osogunlade foi um xirê de Xangô que marcou a inauguração do terreiro com um incêndio. O primeiro filho assentado na casa também é filho desse orixá.¹⁵³ Eu fui suspensa no barracão pelo primeiro filho da casa.

Oswaldo Rosa Junior mora em Salvador, onde exerce a profissão de diretor de teatro, dança e percussão. É também coordenador de projetos em artes cênicas nas escolas. Conhece Reginaldo a partir do mundo artístico que os dois partilhavam. É ainda em Salvador que começa o seu percurso espiritual, mais especificamente na Ilha de Itaparica onde não formaliza seu vínculo, mas se beneficia dos cuidados espirituais:

Xangô sempre manifestou energia em minha vida, desde a Ilha de

¹⁵⁰ considerado provisório desde o começo, mas que tem servido a essa função nos primeiros 23 anos do Osogunlade

¹⁵¹ Como já mencionado, segundo Tóòrikpe, Ògún é o dono do território, mas Oxum, herança da sua mãe, é a mãe de santo. É a ela que o pai de santo atribui sentido à existência do Osogunlade.

¹⁵² Fala proferida em junho de 2019, durante o seminário interno em homenagem a mãe Aninha.

¹⁵³ Os três primeiros assentamentos de adeptos se realizaram entre dezembro de 2000 e janeiro de 2001. Dois orixás Xangôs e um Oxalá.

Itaparica, no Barro Branco, que essa família Daniel¹⁵⁴ me amparava. Então eu podia confiar. Era uma gente humilde de um mundão de coração. Deles eu tive colo e amor.

A relação que Osvaldo tece com o terreiro é ligada principalmente a Reginaldo por quem nutre um forte vínculo afetivo. Dentre os filhos da casa, é o que dispõe da casa do pai de santo mais livremente, onde costuma dormir. Seu relato sobre esse momento embrionário é sempre muito emocionado, destacando, antes de tudo, seu sentimento de gratidão:

Se hoje sou uma pessoa melhor, se consigo escrever uma história pessoal e se tenho uma estabilidade emocional e estrutural, minha base nasceu no candomblé, no Ilé Àse Òpó Osogunlade, sob os cuidados de muita gente espiritualizada e principalmente sob a orientação e cuidados daquele que escolhi para ser meu pai, Ògún Tóòrikpe.

Sobre o terreiro que ainda se firmava, ele descreve:

Não sou bom de datas, mas naquela época só tinha a casa do caseiro e outra onde vivia Bia¹⁵⁵, com sua filha Clarice. Havíamos comprado aquela propriedade há pouco tempo por um preço muito generoso, mas era um chão maltratado. Tinha alguns coqueiros, algumas mangueiras, acho que acerola, pitanga, caju e seriguela. Mas eram poucos e fracos. A terra não prometia muito, mas nós acreditávamos que aquele território faria história porque quem o desbravava era alguém de fé e determinação.

A organização do seu assentamento correspondia a esse território em estado embrionário que também parecia deixar margem para um planejamento mais informal:

Num dia 20 de dezembro (2000), logo depois que as escolas me liberaram e me brindaram com um espumante e um peru para assar, fiz as malas com as poucas roupas de ração que tinha e viajei de Salvador para Aracaju de surpresa. Pedi a meu pai [de santo] que fizesse meu assentamento porque eu estava pronto para tal. Ele ainda trabalhava nas escolas, mas se empenhou, sacrificou-se para me oferecer o melhor tratamento, o que eu precisava, contando com a ajuda de da minha querida irmã Bia. Só tínhamos nós quatro¹⁵⁶, ninguém mais para ajudar no que fosse necessário. [...] Ali dentro da casa não tinha dificuldade para colocar os pés no chão, acordava para o banho e voltava pro quarto onde tinha as poucas ferramentas básicas para um terreiro que começava a se construir. [...] Eu lembro que

¹⁵⁴ Família Daniel de Paula.

¹⁵⁵ Irmã biológica de Reginaldo e de quem falaremos adiante.

¹⁵⁶ Reginaldo, Osvaldo, Bia e sua filha ainda criança, Clarice.

escolhi uma pedrinha muito parecida com o orobô, constatando assim que eu era muito pequeno para o tamanho desse investimento.

A Bia, citada por Osvaldo, é irmã biológica de Tòòrikpe e faleceu em 2012. Voltaremos a tratar da sua importância mais adiante. Por hora, importa destacar um terreiro habitado por uma mulher e uma criança (filha de Bia). O pai de santo era professor em Aracaju e trabalhava tanto para o Estado quanto para a escola técnica. Nessa época ele ainda não tinha carro, o que tornava mais complicada a sua frequência durante a semana.

Nos fins de semana, no entanto, a circulação do terreiro ganhava nova configuração. Além do ambiente descontraído que reunia amigos, vinham, com bastante frequência, pessoas de Salvador. Em especial as mais velhas do Afonjá:

E aí vinha mãe Nidinha, mãe Ditinha, Oba Tere, essas velhas todas vinham. Cida, yoyo que é uma outra figura interessante. Pel, Mazinho. Vinha muita gente de Salvador e aí dava esse molho. Foi o que levantou muito a gente e deu essa dinâmica cultural de um axé com as características marcadamente baianas. (Carlos Alberto).

A presença dessas mães é narrada por Verônica Maria da Silva Gomes, doutora em educação¹⁵⁷. Após se aposentar, Verônica passou a trabalhar como facilitadora em cuidados com a saúde como terapeuta integrativa por meio da aromaterapia, cristaloterapia, reflexologia podal e Reiki. Verônica é a primeira ajoyé da casa. Através da sua experiência, conta como a casa foi se ajustando através da orientação das mães do Afonjá:

Na minha época de abian também tinha essa questão do banho de folha, de andar descalça, tinha menos exigência em relação a roupa porque não tinha muita gente que fizesse. Não tinha ninguém. Eu lembro muitas vezes de usar saia com camiseta, t-shirt de manga. Eu lembro que tinha uma camisa rosa que eu sempre levava, rosa choque, que eu botava em cima. Depois ... porque eu também era abian das abians, então... é tipo como quem chega hoje no terreiro, que não vai ficar, que tá indo pra ir fazer um ebó, que tá... então você não exige... eu me lembro muitas vezes de eu estar assim. Depois que eu fiz o bori, o primeiro bori com mãe Nidinha, foi que mãe Oba Tere começou a orientar. Olha, minha filha, precisa fazer um camisu... e era mãe Oba Tere quem fazia. Então meu primeiro camisu foi mãe Oba Tere quem fez. Minha primeira roupa de abian foi ela quem fez. E meu primeiro vestido bubu que eu usei, a kafta¹⁵⁸ foi ela que fez

¹⁵⁷ Sua tese de doutorado foi sobre as práticas ecológica no Osogunlade. “KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ” (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ): Vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade

¹⁵⁸ Roupas usadas após a confirmação como ajoyé.

também.

Verônica conta que aos poucos, algo entre 2003 e 2004, algumas adeptas começam a costurar para o terreiro. As roupas de ração¹⁵⁹ utilizadas no Osogunlade não são compradas no mercado. Elas seguem um padrão. Precisa, portanto, de costureiras da casa, mesmo que a contratação de costureiras externas seja também um recurso. O incentivo a formação de costureiras do próprio terreiro, além de uma possibilidade de renda para algumas adeptas¹⁶⁰, acaba sendo um modo de controle no que concerne a adequação das roupas. Notadamente com respeito ao tempo no terreiro e tipo de iniciação.

Nessa parte, procurei trazer alguns relatos desse terreiro ainda em processo em construção. Era um terreiro povoado por pessoas que não eram da cidade e parte delas não era do estado. A presença dos mais velhos de Salvador tornava esse terreiro ainda mais estrangeiro em relação ao entorno. É nessa época que o Osogunlade passa a ser chamado de “o sítio do baiano”.

Ao mesmo tempo, o coletivo que se formava, ainda tateava uma logística para funcionar. Não eram só as roupas que precisavam da formação de costureiras do novo terreiro. Nem o mercado de Aracaju, ainda menos o de São Cristóvão, dispunham dos artigos necessários para o culto. Os obis vendidos em conserva no mercado de Aracaju, não serviam. Os orobôs brasileiros, o pai de santo chamava (e chama) caroço de jaca. As quartinhas e talhas não correspondiam ao padrão. A dificuldade passava até pela comida a ser ofertada ao orixá. Em Salvador camarões secos são vendidos em qualquer supermercado de bairro, indicando ser comum na culinária baiana, Em Sergipe, encontram-se em um único ponto do mercado de Aracaju que vende para as baianas de acarajé. Quando possível, mesmo nos dias atuais, os camarões são trazidos de Salvador.

Antes de concluirmos esse capítulo, eu gostaria de refletir sobre o movimento através do qual o coletivo se ajusta ao ritmo do lugar que se instaura. A partir da narrativa de Solange e da minha própria experiência de chegada, eu proponho pensar na fixação pelo lento processo de apropriação do território.

¹⁵⁹ Conjunto de saia, camisu (camisa que vai até o joelho) e ojá. Todas as peças são feitas em tecido de algodão, mais tradicionalmente o morim.

¹⁶⁰ Até aqui são sempre mulheres que costuram

3.3 O percurso da apropriação

“(...) Também a gente vai ficando mais velha, a gente começa a pensar nas histórias direitinho. Começa a fazer as coisas pensando não só no que você é mas naquilo que você carrega como sua história. Eu acho que é muito diferente. Não é como... eu tava até pensando outro dia. Esse menino... vamos, vamos fazer o santo, vamos fazer o santo... mas talvez ainda não tenham a consciência real mesmo do que é porque na época eu também não tinha. Depois é que eu fui, né? Me... me o que? Não sei se foi me assentar numa base... pronto, vamos fazer uma comparação: quando a gente faz o santo, a gente não pega o signo do nosso orixá e não assenta lá? Não tá lá assentado? Então mesma coisa é como eu me sinto hoje. É como se realmente eu tivesse me assentado. Tomado posse do que é ser uma filha de santo né? A ideia que às vezes me passa na cabeça é essa. Um dia desses tive um sonho e contei a Tóòrikpe: que eu tava numa sala¹⁶¹ e que eu tava com uma saia enorme e essa saia cobria toda a sala e a sensação que eu tinha é que eu realmente estava assentada ali naquela sala. Eu era eu mesma, tinha minha pessoa, no sonho isso. E uma saia enorme que cobria todo aquele barracão. Então é como se eu hoje soubesse realmente o que é ser essa Tominare, essa pessoa, me assentar naquele espaço que é o Osogunlade.

Assim como Carlos Alberto e Osvaldo, Solange Elias da Silva, bancária aposentada, também é do primeiro barco¹⁶². Após completar os sete anos recebeu o posto de Ya Dagan que, como dito anteriormente, a torna responsável por toda a manutenção logística do terreiro, tanto do sagrado quanto do civil. Por essa razão, ela é uma das pessoas mais presentes no cotidiano do terreiro, a quem consultamos para a execução das mais variadas tarefas. Nesse sentido, o sonho de Solange poderia ser um quadro de tão bem que expressa a sua presença.

Ela chegou a frequentar o apartamento a convite de Carlos Alberto¹⁶³. Sua inserção no candomblé, no entanto, dá-se devido a um problema de saúde neurológica. Na falta de respostas de medicina, ela recorre aos ebós e a orientação de Ògún Tóòrikpe. Sua experiência no terreiro é similar ao relato de Verônica. Na posição de abian e, logo depois de yaô, ela circulava no terreiro sob os olhares das mães de Salvador. Ela, no entanto, mora em Aracaju, o que fez com que estabelecesse com Bia, uma relação de parceria. Além de irmã de barco de Bia, Solange seria ainda madrinha de Jorginho, o segundo filho da irmã do pai de santo.

¹⁶¹ O barracão de Oxalá

¹⁶² Osvaldo e Carlos Alberto assentaram santo antes da feitura. O primeiro barco da casa acontece em 2006. Por orixá: 1 Ogun, 2 Xangôs, 1 Yemanjá, 1 Omolu, 1 Longun edé.

¹⁶³ Carlos Alberto é pai da sua filha, embora eles não estivessem mais juntos por essa época.

Dinalva Daniel da Conceição, chamada por todos de Bia, também fez o santo no primeiro barco, onde viria a se tornar Iji Tóbosi¹⁶⁴. Ela era irmã biológica de Reginaldo e logo que o terreiro foi implantado ela foi morar lá junto com sua filha ainda pequena. Faleceu após doze anos de fundação do terreiro marcando todo o egbe. O primeiro axexe da casa deu-se por ocasião de sua morte.

Quando eu fiz santo, tinha Tóbosi na época, minha irmã Bia, eu aprendi muita coisa com ela. Porque ela já veio da ilha (de Itaparica). Eu acho que ela nasceu nessa história de candomblé com o pessoal da ilha, o pessoal da família dela junto com todo mundo lá. Então quando ela chegou aqui, a gente estava menos da metade do processo de construção do espaço físico, né? E foi com ela que eu comecei as primeiras ideias do que realmente é estar em um terreiro de candomblé. Né? Porque eu passei a ir para lá nos fins de semana. Na época eu trabalhava bastante porque eu era bancária e professora. E todo final de semana eu ia para lá. Jorginho era pequenininho, Clarice pequenininha e eu ia muito para lá. Jorginho pequenininho não. Jorginho não tinha nem nascido na época em que eu a conheci. Eu lembro que Jorginho é daqui. E aí foi ela quem me ensinou bastante, muitas coisas em relação a candomblé. A gente é comadre, né? Depois ela me chamou para ser a madrinha de Jorge quando ela engravidou e tem muitas histórias, muuuuitas histórias. Passava uns dez anos aqui te falando das coisas. Um tempo tão curto do Osogun, mas muitas histórias. Muitas mesmo.

O falecimento de Tóbosi é um divisor de águas nos modos de ocupação do terreiro. Solange fala sobre as mudanças provocadas pelo seu falecimento:

depois daquilo ali a gente ficou com as crianças e teve toda aquela história de Jorge e de Clarice e aquilo ali mexeu com todos os filhos que na época faziam parte já do Osogunlade. A gente se movimentou, tava todo mundo se movimentando para ver o que fazer com aquelas duas crianças que estavam ali agora. E na época foi muito complicado porque como é que eu ia ficar com Jorge, como é que eu ia ficar com uma criança? Não podia. Eu não moro numa casa minha. Isso aqui é do meu pai. E aí também resolveram ir lá para ilha e é o que se vê hoje né? Depois Clarice ficou lá, Jorginho voltou e estamos aqui com Jorge Henrique... e eu agoniada com aquele menino. Querendo que ele tome gosto no estudo, mas é uma figurinha difícil.

O falecimento de Bia trouxe à tona a questão do terreiro enquanto coletivo. Seus filhos

¹⁶⁴ A associação ocupa hoje a casa em Bia morou, também lugar onde ficavam os assentamentos antes da casa de Oxalá ser construída. Em sua homenagem, a casa recebeu o nome de Ilé Padé Iji Tobosi.

tinham ficado órfãos e era preciso garantir a criação dos meninos. Apesar de algumas tentativas, Clarice, agora adolescente, foi morar com a família Daniel de Paula na ilha de Itaparica. Jorginho, com 9 ou 10 anos, ainda ficou com o padrinho, Manoel, mas não se adaptou a vida no apartamento, queria voltar para o terreiro. Como essa não era uma opção, seguiu com a irmã para Ilha de Itaparica, voltando pouco depois para morar com o pai biológico, habitante de São Cristóvão.

Através do relato de cinco adeptos que vivenciaram os primeiros anos do terreiro, eu procurei chamar a atenção para as características próprias desse terreiro que se forma a partir de pessoas que não tinham histórico afro-religioso e que também não conheciam o município onde o Osogunlade se instala. Geograficamente distante do Afonjá, o terreiro, todavia, estabelece seus ritmos a partir da presença dos mais velhos do primeiro. A presença da irmã biológica do pai de santo, oferece uma precária manutenção desse lugar.

Antes de encerrar esse capítulo, eu gostaria de sustentar que o falecimento de Bia provoca uma mudança radical na história desse terreiro. Através da minha própria experiência durante esse período, eu procuro chamar a atenção para o movimento que impulsiona à apropriação coletiva do território. A fatalidade não apenas testou a capacidade da comunidade de cuidar das duas crianças que tinham ficado órfãs, mas, é o que eu proponho explorar a seguir, forçou a uma reflexão sobre a sustentabilidade e manutenção do lugar, vivido com despreocupação por boa parte dos que frequentavam. Trata-se de uma reflexão sobre o movimento para a responsabilização do lugar comum, essencial para a estabilização territorial.

3.3.1 A fixação do sentido de coletividade

Quando cheguei pela primeira vez para fazer um jogo em 2006, o axé parecia um sítio familiar. A maior parte das casas dos orixás, hoje existentes, não tinha sido construída. Tínhamos o casarão de Oxalá, onde estavam quase todos os orixás da casa e eram realizadas praticamente todas as obrigações. Além dele, tínhamos a casa de Exu Alaketu, a casa de Omolu e a casa de Ossaim. Eram casas mais reservadas e de culto diferenciado. Havia ainda duas construções: uma casa de caseiro mais próximo ao portão de entrada e a casa onde ocorreram as primeiras obrigações e onde, depois, Tóboosi foi morar.

Em 2006, Tóboosi morava no axé com seus dois filhos, Clarice e Jorginho, 8 e 4 anos.

Ela dormia em um dos quartos do barracão, hoje quarto das mulheres. Dormiam em esteiras, como dormem até hoje os yaôs. Também o babalorixá tinha seu quarto na casa de Oxalá, vizinho ao quarto onde fica Oxalá. O jogo se fazia no quarto que ficava a esquerda do quarto de Oxalá, onde também ficava Ogun. A cozinha não era apenas a cozinha do axé, mas de certa forma parte de uma casa familiar. As pessoas que iam jogar, partilhavam muitas vezes da comida da família e no mesmo fogão se preparava a comida dos orixás. Misturavam-se o cotidiano de uma família em sua intimidade, os adeptos do terreiro e os visitantes que iam jogar.

O que me chamou a atenção no meu primeiro dia no terreiro¹⁶⁵ foi que eu deveria me desapegar das imposições do tempo. Não porque houvesse uma fila de pessoas jogando, mas porque a hora marcada era só um indicativo da hora de chegar. Como os portões do sítio costumavam, por essa época, ficar abertos, chegávamos um tanto timidamente diretamente na cozinha do axé. As consultas eram marcadas pela manhã e costumava-se oferecer aos visitantes uma xícara de café e perguntar-lhes se queriam comer¹⁶⁶.

Eu participei um pouco mais do cotidiano do axé em 2007, quando em setembro me decidi a dar meu primeiro bori. Além de Bia e de seus filhos, moravam também no axé Stella, a única filha do pai de santo, então com 17 anos, seu primo Neném, também adolescente e com quem Stella tinha tido uma filha ainda bebê. A criança era Vitória, que aos oito anos viria a ser feita yaô: Osun Funké. Além deles, morava ainda uma outra sobrinha do pai de santo, Dahiane, de 19 anos na época, filha de Ogun e yaô do primeiro barco da casa. Ela era a dofona da casa viria mais tarde a receber o posto de ya kekere antes de deixar o axé e voltar para a casa da família na ilha de Itaparica.

Nessa época, era a família de Ògún Tóòrikpe que encontrávamos na cozinha. A comida era simples. Em geral pão e margarina, mas sempre suficiente para quem chegava se servir. Após o café podíamos ficar na cozinha ou íamos para uma mesa do lado de fora de onde podíamos admirar a paisagem montanhosa e verde do lugar. Podia-se passar a manhã inteira e mesmo já partir depois do meio dia esperando ser chamada para o jogo. Nos dias atuais, a gestão do tempo no terreiro sofreu pouca alteração. A casa, no entanto, encheu-se de filhos de santo, os cafés da manhã ficaram mais fartos e a família de Ògún Tóòrikpe não está mais lá¹⁶⁷.

O terreiro tinha então seis anos de fundação e embora seus filhos de santo não fossem

¹⁶⁵ O primeiro dia fora da situação de festas

¹⁶⁶ Ainda é assim

¹⁶⁷ Com exceção da neta, Osun Toki, que nasceu em 2017. Hoje é ebome e mora com o avô. Jorginho não mora no terreiro, mas mora em São Cristóvão e é Ogan da casa.

numerosos, a coexistência com a família suscitava alguns conflitos. A irmã de Tóòrikpe, mulher de poucas palavras, tinha seus próprios hábitos, nem sempre condizentes com os hábitos dos filhos que chegavam progressivamente a casa. De um lado, ela não gozava da intimidade de um lar e dividia a criação dos seus filhos com todo o axé. De outro, também os filhos da casa não tinham autonomia para reorganização logística das questões domésticas do lugar. No entanto, com ou sem reclamações, satisfeitos ou não, era Bia quem mantinha o axé habitável para quando desembarcávamos para as festas e obrigações.

Na virada do ano de 2008, assentei meu Oxoguian. Lembro do meu assentamento e de uma reunião no barracão entre os mais velhos da casa, ainda abians e yaôs, e o pai de santo. Do roncó era possível ouvir o que era discutido. Era uma tentativa de sistematizar o funcionamento e manutenção do terreiro através de uma contribuição mensal.

A propósito dessa mensalidade, o pai de santo sugerira um salário a Bia que afinal limpava toda a sujeira deixada pelos filhos quando partiam no domingo. Era ela quem cuidava das roupas e toalhas esquecidas e estava sempre com um café pronto a nossa chegada. Até onde eu saiba, Bia não tinha renda. E era isso que o pai de santo tentara resolver ao propor algum dinheiro das contribuições para sua irmã.

A associação levaria ainda muitos anos até conseguir uma arrecadação mais regular e Bia nunca chegou a receber nenhuma mensalidade do axé. A não ser por alguns serviços de lavagem das roupas de candomblé. Eram, no entanto, pagamentos pontuais. Eu mesma pagava Bia para lavar e passar minha roupa. Paralelo a isso, eram constantes as reclamações contra aqueles que deixavam suas roupas largadas no terreiro. Bia recolhia e lavava sem que lhe pedissem e frequentemente não recebia dinheiro algum em troca do seu trabalho.

Em 2012, recebi a notícia do falecimento de Bia. Foi com surpresa que recebemos a notícia. Ela estava doente, é verdade. Tinha contraído uma infecção e algumas das pessoas que frequentavam a casa ralhavam com ela porque ela não seguia o que o médico havia prescrito. Mas ninguém suspeitava que a infecção fosse se generalizar ao ponto de levá-la a óbito. A notícia abateu a todos. Segundo relatos, sua filha Clarice, então adolescente, chorava agarrada ao irmão se questionando sobre seu próprio destino e o dele.

Esse evento traça um corte na maneira de se relacionar com o território. O axé se esvaziou e não tinha mais moradores. De sítio familiar, o território passou a ser exclusivamente um terreiro de candomblé. Funcionava para a liturgia. O evento exigiu organização dos filhos que tinham frequentes dificuldades para frequentar o terreiro para além dos fins de semana das obrigações. O sítio estava abandonado, o mato crescia, as coisas

se deterioravam e aos domingos após a festa e obrigações, todos partiam e deixavam a louça por lavar. As roupas nos quartos de abians e yaôs se amontoavam esquecidas e era difícil identificar a quem pertencia cada peça. “Orixá não gosta de sujeira!”, ralhavam os mais velhos. O processo de transição e de conscientização de que o território precisava da atenção e do cuidado de todos foi e é um trabalho árduo, de chateações, broncas, reuniões para explicar que o território não é autolimpável.

Essa passagem, marca a relação com o território por parte dos adeptos e levanta o problema da gestão de muitos, que chegam, dormem, comem, dispõem do ambiente. Marca ainda os desafios para a estabilização de terreiro recente e composto de pessoas estrangeiras em relação à vizinhança e às práticas afro-religiosas. O terreiro faz caminho, assume seus próprios ritmos; o desafio, no entanto, é que enquanto não ajusta os passos, as chegadas desordenam o que começa a se organizar.

No próximo capítulo, eu me proponho a traçar uma trajetória do corpo que se instala no terreiro. Eu sugiro que há uma tecnologia de terreiro que procura acomodar a diversidade de trajetórias que chegam pela sintonização aos ritmos do lugar.

CAPÍTULO 4 – A ARTICULAÇÃO DO CORPO AO ESPAÇO DO TERREIRO

A informação que se imprimiu em mim com mais força e que guiou minha trajetória espiritual desde meu primeiro bori, em 2007, é a de que sem a autorização do ori, a cabeça, nada se realiza. A fala do pai de santo no dia seguinte ao bori, quando eu ainda descobria o que era um terreiro de candomblé, foi como um assento que fundamentou toda a relação que eu aprenderia a tecer com os orixás.

A minha primeira reflexão, no entanto, partia da comparação entre o pensamento protestante, que tinha feito parte da minha criação, e a lógica própria daquela religião que eu começava a conhecer. Mudava para mim a direção da relação espiritual. Saía da lógica de um Deus onipotente, para uma ação que, de alguma forma, partia da minha cabeça, era autorizada por ela. Embora a frase tivesse me dado o que pensar, eu não entendia direito o que era essa cabeça.

Segundo SANTOS (2018), na cultura iorubá, o corpo é constituído de duas partes: o ori, a cabeça e seu suporte, o àpéré. Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que possui dupla existência:

[...] enquanto uma parte reside no òrun, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares do seu corpo, ou em estreito contato com ele. O doble do indivíduo que reside no òrun pode ser invocado ou representado. (...) Durante as cerimônias de Bori (= bo + ori = adorar a cabeça) ele é invocado e os sacrifícios são oferecidos ao Orí-inú, sobre a cabeça da pessoa, e a Igbá-ori, cabeça simbólica que representa sua contraparte no òrun (*Ibid.*, p. 234-235).

Embora não seja comum um filho de santo receber a informação assim sistematizada, percebemos ainda muito cedo uma diferenciação onde a cabeça parece se estender a algo mais para além do corpo que a suporta: “escute a sua cabeça”, “pergunte a sua cabeça”, são frases correntes que circulam no terreiro.

Há muitos anos, lembro-me de estar junto a outros abians e perguntarmos a um mais velho sobre essa história de cabeça. Éramos todos borizados, alguns de nós já tínhamos santo assentado¹⁶⁸. Sabíamos da importância do ori no processo de iniciação, mas nenhum de nós sabia escutar a cabeça. A partir da nossa percepção, a cabeça não dizia nada. Ou melhor,

¹⁶⁸ Podemos ter o orixá assentado no terreiro sem passar pela feitura. Mesmo ainda permanecendo na condição de abian, ter um orixá assentado, indica um vínculo mais forte com o lugar.

perguntar à cabeça não era perguntar a nós mesmos? O que era essa cabeça que compreendíamos como nós e, ao mesmo tempo, parecia se distinguir um pouquinho de nós?

Descrevendo o bori na casa onde é equede, Rabelo (2014) relata que:

No bori, a comida é recolhida na cabeça do noviço e na bacia (ibá-ori ou cabaça do ori) que este segura com as mãos. Assim como o ibá-ori, a cabaça é também recipiente, e uma equivalência é estabelecida entre duas. Ao mesmo tempo em que destacam e individualizam uma parte do corpo – a cabeça -, os procedimentos do rito projetam-na para fora – a bacia. O corpo é dividido e expandido num movimento que expõe a natureza múltipla e composta da pessoa (*Ibid.*, p.249).

Através do bori, chama-se assim a atenção para a existência de uma cabeça que é física, mas também não é. Mesmo para os mais distraídos, revela-se na liturgia, um modo distinto da percepção do próprio corpo. É um princípio de diferenciação.

Quando perguntávamos a um mais velho, por vezes recebíamos a resposta mais clássica entre os terreiros: candomblé não se pergunta, vivencia-se. Não é de bom tom perguntar as coisas no terreiro. Por vezes, no entanto, recebíamos algum tipo de explicação e sempre expressávamos nossa incompreensão. Quando um “descompreendido”¹⁶⁹ leva perguntas desse gênero ao pai de santo, a resposta mais provável é de deixarmos nosso cartesianismo da porteira para fora e colocarmos os pés no chão.

Qualquer explicação como a descrição supracitada sobre o que é o ori, pode confortar nossa racionalidade, tornar a nossa linguagem mais articulada, mas não necessariamente favorecer a uma relação mais expressiva, mais sensível, para com o mundo ampliado (que conjuga o aye e o orun) que se alimenta num terreiro de candomblé. Paradoxalmente, para uma cabeça sensível e articulada, é preciso começar pelo chão.

Rabelo chama a atenção para a importância do chão no terreiro: “No barracão, o aiê, mundo dos humanos, se conecta ao orum, mundo dos orixás.” (*Ibid.*, p.261). Desse modo, é preciso uma reordenação do corpo que deve aprender a se orientar para o chão:

Quando inicia a vida de iaô, o adepto é também tensionado para o chão. É o chão que oferece a perspectiva pela qual se orienta no espaço e se dirige aos outros: acorçado ou sentado no chão, com o olhar baixo, olha sempre de baixo para cima os mais velhos da casa; nas festas, cai aos pés destes, corpo estirado ao chão, para tomar-lhes a benção (*Ibid.*, p.259).

Quando nos convida a pôr os pés no chão, Tóòrikpe nos orienta a pisarmos no mundo,

¹⁶⁹ Adjetivo atribuído às pessoas que, por não compreenderem as regras do terreiro, são inconvenientes.

notadamente no terreiro, de outro modo, diferente do mundo em que estamos habituados a pisar calçados. Através da orientação do corpo, procura-se fornecer condições de possibilidade para que ele expanda seu campo de sensibilidade, que ele se torne interessante e interessado pelo mundo que se amplia pelo chão.

Em “Como falar do corpo?” Latour (2007) chama a atenção para o papel da sensibilidade, não como meio de perceber o mundo enquanto dado, mas de articular mundos que se abrem à medida que o corpo aprende a ser afetado. Essa aprendizagem se dá por contraste. Seu argumento parte da descrição do treino de narizes para a indústria de perfumes:

O kit de odores é constituído por uma série de fragrâncias puras nitidamente distintas, dispostas de forma a poder passar-se do contraste mais abrupto ao mais suave. Para conseguir registrar esses contrastes é necessário cumprir uma semana de treino. A partir de um nariz mudo, que pouco mais consegue identificar odores ‘doces’ ou ‘fétidos’, rapidamente se obtém um ‘nariz’(un nez), ou seja, alguém capaz de discriminar um número crescente de diferenças subtis, e de as distinguir entre si, mesmo quando estão disfarçadas ou misturadas com outras. Não é por acaso que se chama ‘nariz’ a esta pessoa. Tudo se passa como se pela prática ela tivesse adquirido um órgão que define sua capacidade de detectar diferenças químicas ou outras: pelo treino, aprendeu a ter um nariz que lhe permite habitar num mundo odorífero amplamente diferenciado. [...] Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial, um mundo sensível (*Ibid.*, p.241).

Latour argumenta que à medida que aprendemos a ser afetados, adquirimos um órgão, um corpo articulado ao mundo para o qual ele adquire sensibilidade. Seguindo seu argumento, podemos dizer que se tornar filho de santo implica articulação, ser afetado pelo território, é ganhar um corpo de terreiro.

Quando insiste na palavra articulação, Latour procura se distanciar de um referente, um modelo de correspondência. Do mesmo modo, ganhar um corpo de terreiro não responde a um modelo, mas implica se tornar um corpo que se enriquece na medida em que distingue as variações proporcionadas pelo seu ambiente, interage com ele, torna-se expressivo para o mundo que passa a perceber de modo ampliado: “um sujeito só se torna interessante, profundo ou válido quando ressoa com os outros, quando é efetuado, influenciado, posto em movimento por novas entidades cujas diferenças são registradas de forma nova e inesperada” (*Ibid.*, p.43).

Há um caminho através do qual aprendemos a ser afetados pelo terreiro e ganhamos um corpo sensível a modos específicos de perceber o espaço e suas diferentes esferas de

convívio. Um caminho que indica que entramos num terreiro e não num terreno qualquer. Ao mesmo tempo, um caminho que é individual, traçado por cada um, oferecendo modos específicos de articulação.

Esse capítulo é o esforço de retrazar o percurso através do qual nos tornamos mais sensíveis, o caminho pelo qual se produz um corpo mais articulado ao coletivo do terreiro acrescentando, por sua vez, densidade ao território. Para isso eu proponho uma reflexão sobre dois momentos no percurso daquele que se vincula ao terreiro. Primeiro eu proponho uma reflexão sobre o percurso do abian. Eu procuro argumentar que a novidade da chegada traz à tona o conflito entre as práticas do terreiro e o campo de referências produzido sobre ou a partir de lógicas externas ao terreiro. Num momento posterior, através da experiência de feitura de Ògún Tóòrikpe e a minha própria experiência, como ajoyé, em diferentes barcos do Osogunlade, eu proponho pensar no trabalho de articulação e sincronização entre a pessoa, o orixá e o coletivo.

4.1 Silenciar a mente para deixar o corpo falar

Quando eu fui para o candomblé, eu já tenho sessenta anos, menos vinte, quarenta, não é isso? Quarenta anos eu cheguei no candomblé. De trinta e cinco em diante é que comecei com essas histórias. E hoje não, suas irmãs tem o quê? Tem dezoito, tem quinze, né? Tem vinte e um, vinte e cinco. Então são pessoas bem novas e que vão também já, Biokan¹⁷⁰, com a cabeça cheeeia de informações sobre candomblé, né? Aí tem toda uma leitura hoje na internet que tá aí, livros e mais livros. E na época em que eu entrei, eu não sabia nem o que é ser de candomblé. Eu nunca tinha lido nada mesmo. Claro, lógico que já tinha livro e tal. Eu não tinha acesso à internet na época, então eu nunca tive mesmo esse interesse de estar lendo, mas a maioria das pessoas que hoje chega lá, a gente já vê, passa lá com musiquinha no celular, não sei o que. Então é diferente, entendeu? Às vezes até elas estranham porque o que elas sabem não bate com o que elas passam lá dentro, com a experiência lá dentro no candomblé. Mas a minha experiência no candomblé foi até a experiência que, Tóòrikpe até tava rindo outro dia, foi uma experiência vivida, em loco. Eu não cheguei lá com a ideia do que é Iemanjá, do que é Ogun, do que é Xangô. E Ogun veste assim, Xangô veste assim. Eu não sabia nada disso. Eu não tinha essas informações. E hoje não. Hoje quando você chega lá no candomblé você já sabe tudo. Mais que eu que estou lá há vinte anos. Mas sabe do jeito que está lá nos livros, nas estantes. Mas a

¹⁷⁰ Meu orunkó. Nome que recebi após assentar Oxoguiã.

vivência, a gente tem que ter. (Solange, ya Dagan)¹⁷¹

É comum nos terreiros, mas também nas famílias, entre professores e nos mais diversos espaços de convívio entre gerações, ouvir a velha expressão: “no meu tempo...”. Indica, através da fórmula, uma época em que certas transgressões não eram toleradas. Expressão que no Afonjá, inclusive, gerou um livro: “Meu tempo é agora”, em resposta a resistência às transformações feitas por mãe Stella quando assumiu. Mais recentemente, no entanto, a geração mais velha, dos terreiros e fora deles, responsável pela formação dos que chegam, precisa lidar com transformações mais radicais no que concerne à aquisição de conhecimento: a informatização do cotidiano.

A facilidade e descontrole da informação que circula nas redes se associa à intensificação de um modo específico de utilização do corpo, menos interativo e de movimentos mais comedidos. Mesmo antes da propagação das redes sociais, a sedentarização do cotidiano já era vista com preocupação, como explica Tóòrikpe:

E hoje eu tô falando lá dentro do terreiro da Yansã walita, da Oxum batedeira não sei das quantas porque no momento em que você deixa de fazer determinados serviços cotidianamente que condiciona seu corpo para isso ou para aquilo, há uma mudança de valores, há uma mudança na expressão. Então o bater do acarajé, o lavar roupa, o pilar são exercícios que possibilitam uma expressão própria do corpo daquele que vive esse contexto. São mulheres largas de ancas largas, homens fortes... até para dar conta desse fazer. Hoje em dia as meninas estão no computador e estão fazendo musculação.

Tóòrikpe, a partir do olhar analítico do professor de dança, identifica nos novos corpos a desarticulação provocada pelas facilidades do cotidiano, como o deslocamento motorizado e a inserção tecnológica nas atividades domésticas.

Vimos no segundo capítulo que as discussões produzidas pelo grupo de dança e pesquisa Odundê possibilitaram àquela geração identificar, a partir do movimento, a história do corpo negro baiano. Num contexto em que os recortes socioeconômicos e raciais estabeleciam as fronteiras dos que faziam o trabalho físico, podia-se, grosso modo, identificar um corpo de branco e um corpo de preto pela modelagem e pelos modos como comunicava. A distinção era um recurso do grupo para apontar a presença da discriminação racial no departamento de dança da UFBA. Se tomarmos por princípio essa reflexão, podemos deduzir

¹⁷¹ Entrevista realizada em maio de 2019.

que os corpos crescidos nos terreiros de candomblé também revelavam a sua localidade, o corpo com sotaque de terreiro que se expressava de modo articulado sem precisar do recurso à linguagem verbal para revelar sua identidade.

As fronteiras, de recorte geracional, sobrepõem-se, assim, às fronteiras que, pelos ritmos do corpo, estabelecem recortes racial, regional e socioeconômico. Desse modo, as transformações das últimas décadas apontam para duas formas de posicionamento do corpo: sua progressiva sedentarização, decorrente da massificação de eletrodomésticos, da ampliação da rede de transportes, em suma, da motorização do cotidiano. E, com o advento da internet, a intensificação da aprendizagem autônoma e despersonalizada, agudizando a perda da figura do mais velho como fonte de conhecimento (seja a figura familiar dos pais e avós ou, mais institucional, dos professores). Nos dois casos, transformam-se as redes de interdependência e a qualidade dos vínculos antes exclusivamente presenciais.

Um lugar como o Osogunlade, composto por uma maioria sem tradição de candomblé é um desafio em qualquer período da sua história, antes ou depois da difusão das redes sociais. Um coletivo instalado, à medida que recebe novos integrantes e precisa garantir sua estabilização, tem como prerrogativa sustentar a sua vocação comunitária. As transformações geracionais apenas tornam mais complexas o desafio de trazer para o corpo habilidades que favoreçam uma sensibilidade coletiva, articulado ao mundo físico e ancestral.

Posto isso, eu gostaria de marcar uma nuance na relação entre o indivíduo e o coletivo no terreiro: ouvir a própria cabeça chama a atenção para o percurso individual, certo, mas a individualidade valorizada se fortalece e articula, através do axé do terreiro. É, portanto, a partir do coletivo que se torna mais sensível a esse mundo que conjuga o material e o espiritual, o aye e o orun.

Nesse sentido, eu procuro argumentar que o percurso de inserção no terreiro consiste num esforço em acomodar as diferenças através do progressivo silenciamento do pensamento. A formulação pode ser chocante quando lidamos com um mundo cuja palavra de ordem é a liberdade de pensar. No entanto, o silenciamento do pensamento não significa repressão das diferenças que procuram se ajustar ao coletivo. Indica apenas o silenciamento necessário para que o chão e o ori possam comunicar. Articular um corpo de terreiro (e eu não estou falando especificamente de incorporação) exige que primeiro a mente desligue, desapegue do seu campo de referências, entregue-se ao coletivo, para que a cabeça, o ori, possa falar.

Vimos no segundo capítulo que o pai de santo do Osogunlade cresceu entre terreiros.

Ainda criança aprendeu a reconhecer o toque dos atabaques, a dançar. Mais tarde, acompanhado do seu padrinho aprendeu a jogar, entregar ebós, tornando-se versátil nas funções do axé. No entanto, apesar de morar com a mãe de santo, ele mesmo não sabia quem era seu orixá. Neto de Olegário de Paula, que liderava outro terreiro, ainda acompanha o avô em alguns ebós, mas não recebe muita explicação:

Meu avô nunca me disse nada embora ele tivesse me iniciado a fazer coisas, a participar de matanças... a primeira matança, ou seja, o primeiro sacrifício, o primeiro ebó que eu fiz na minha vida foi com o meu avô. Ele já estava tão velho e eu menino não sei o que, precisava fazer lá uma oferenda e ele me chamou. Eu não tinha nada, não sabia nada, completamente inocente. Agora é claro que aquilo novo me chamou a atenção.

Reprimir ou ignorar as perguntas é próprio da pedagogia do candomblé. Para o abian que chega, é preciso um período de adequação. A ausência de resposta, os anos de espera até a compreensão (não garantida) são fonte de frustração para aqueles que ainda não se adaptaram à lógica do lugar.

E eu era muito perguntadeira. E todo mundo dava pito em mim porque candomblé não se pergunta, candomblé se vivencia e isso me dava um... e isso me dava um... sabe? Depois eu parei mais, sabe? E eu continuava, perguntava, principalmente ao pai de santo. Depois eu parei mais de perguntar porque eu me lembro que eu perguntei não sei o que à minha mãe¹⁷² e o pai de santo tava perto e fez: “Ó minha mãe, ela é perguntadeira. Ela fica perguntando as coisas. Tem coisa que ela tem que perguntar, tem coisa que não pode responder, mas é isso aí mesmo”. E aí eu, rapaz, sabe de uma coisa, eu vou ficar mais resguardada. Eu não vou ficar mais perguntando porque tudo o que eu perguntava, não tinha reposta. Deixa o tempo, deixa o tempo. E tem coisas que vem com o tempo e tem coisas que não chegava. Então é um tempo espaço diferenciado mesmo o terreiro, o candomblé. E realmente, viver é essencial. Tem as coisas que são possíveis de serem comunicadas civilmente e tem outras que não dá pra você ficar mandando mensagem, dizer que aconteceu, tererê e acho que foi um percurso outra vez fora do padrão porque eu era uma equede que não morava no terreiro. Então acho que isso dificultou um pouco esse percurso em termos de aquisição de alguns conhecimentos. (Verônica, primeira ajoyé do Osogunlade).¹⁷³

Retomando o argumento segundo o qual ganhamos um corpo à medida que ele se torna articulado, é importante enfatizar que, no terreiro, essa articulação não é tanto verbal quanto é corporal. Sustenta-se, principalmente, de hábitos, de ritmos e de gestos.

¹⁷² Mãe pequena que cuidou da sua iniciação.

¹⁷³ Entrevista realizada em junho de 2019.

Há uma orientação para o silêncio que passa pelo constrangimento da fala e da circulação. Quando chega no terreiro, o abian não apenas aprende a não perguntar como também a não acessar. O primeiro lugar do abian é a cozinha, geralmente lavando louça. Quando homens, às vezes, são orientados a ajudar nas tarefas da roça, como pintar ou tirar o mato, a depender da habilidade de quem chega. Na maior parte dos casos, no entanto, o recém-chegado reduz seu campo de ação a pia de louça, onde está “seguro” de não cometer nenhuma transgressão. Não é um fundamento, mas é praticamente uma tradição. Da pia, o abian se adequa pouco a pouco aos ritmos da cozinha. Um abian atento percebe a hora do café, a panela esquecida no fogo, uma comida por fazer. Quando bem orientado, seu campo de ação se expande em lentidão.

Em seu artigo, Latour sugere que a sensibilização do corpo se dá a partir do que ele chama de arranjos artificiais. São exemplos desses arranjos o kit de odores, mas também a experiência do professor que os aplica, os químicos que produzem os odores. Esses arranjos se tornam uma extensão do corpo articulado. Para silenciar a mente e liberar um corpo que escute sua cabeça, seu ori, o terreiro também recorre a uma série de arranjos que se traduzem na rigidez com que se controlam os modos como devemos nos comportar. Há uma progressiva adequação, sustentada por uma tecnologia de terreiro, que torna nosso corpo sensível a como se portar fora e dentro da porteira.

Voltando para o conselho do pai de santo: “deixem o cartesianismo lá fora e ponham os pés no chão”, eu gostaria de dedicar mais atenção aos pés. Os pés são essenciais nessa operação. À primeira vista, a frase pode ser compreendida em seu sentido figurado: pôr os pés no chão pode ser interpretado como assumir uma atitude mais ativa, elucubrar menos e fazer mais. Pode significar ainda descartar velhos hábitos e se adequar ao modo de vida do candomblé. No terreiro, no entanto, pôr os pés no chão é literal, significa tirar os sapatos, aprender a andar sem eles.

Os pés revelam a complexidade do terreiro. Se o axé está no chão, os pés servem de condução. Mas os pés são também carregados de imagens, põem em marcha nosso conhecimento intelectual e moral. A habilidade com que se caminha descalço denuncia ainda a trajetória de quem pisa. São muitas as camadas que precisam descalçar-silenciar para que os pés sejam apenas condutores de axé.

4.2 Aprender a andar descalço

Nascido e criado entre terreiros, Ògún Tóòrikpe é marcado pelos pés. Vimos no segundo capítulo que a experiência fora do terreiro estabeleceu, para os seus pés, contraste. Contraste no modo como era percebido: ao receber a alcunha de Conga, uma marca de sapatos, justamente por não poder comprá-los, tornava-se exposta a condição financeira de Reginaldo. Seus calçados remendados com fita isolante não eram suficientes para que o estudante pudesse se adequar, passar despercebido por seus colegas de classe. Contraste ainda em como, mais tarde, foi levado a pisar: destoando da dança descalça dos terreiros, encontrou no balé pressão para calçar. E, no entanto, seus pés, largos, não se ajustaram às sapatilhas.

Ao mesmo tempo em que seus pés mal calçados eram vetor de exclusão, seus pés descalços, plantados no chão, como dançam os orixás, tornaram possível modos alternativos de inserção. Os pés do Conga eram expressivos e contribuíam para que a dança baiana pudesse comunicar em seus próprios termos. Podemos, portanto, dizer que Reginaldo, ao sair do terreiro para o universo da dança acadêmica e profissional, ganha um corpo mais diferenciado e pés que se tornam mais sensíveis e produzem diferença no espaço. Ganha articulação entre diferentes territórios, tornando-se receptivo aos seus registros.

Em um oposto simétrico, os pés também marcam os primeiros passos dos adeptos que ingressam no terreiro. Para os que chegam, o primeiro desafio é descalçar. Os pés destes, num percurso inverso ao do pai de santo, estão adaptados demais aos calçados. O descalçar talvez seja o maior foco de desobediência entre os abians do axé. Não a desobediência do confronto, mas a da esquiva.

Para aqueles que já deram o bori, marcando que não são mais visitas, estabelece-se um ritual de chegada. Em geral, adentramos a porteira de carro, onde devemos parar e saudar Lonan, o Exu que guarda o território. Descemos já perto da cozinha, situada a algumas dezenas de metros da entrada, com nossas roupas civis e procuramos logo um balde e o porrão de barro onde fica o banho de folhas. Pegamos um pouco dessa água que será diluída com a água do chuveiro e tomamos nosso banho de folhas da cabeça aos pés antes de vestir nossa roupa de ração. Os abians e yaôs com menos de sete anos devem ficar descalços durante toda a estadia no terreiro. Os demais, os mais velhos, só precisam descalçar nos quartos dos orixás. À exceção de alguns ogans e ajoyés suspensos logo que começam a frequentar o terreiro, quase todos os adeptos passaram por um longo percurso antes de poder calçar.

Uma vez limpos “da rua”, começa-se uma peregrinação pelo mato onde devemos saudar o Exu dono da casa, os ancestrais e todos os orixás. Depois, devemos procurar o pai de santo e mais velhos para tomar a benção. O percurso, ao longo do sítio, dá uma centena de metros entre as casas, espaçadamente localizadas. São caminhos de espinhos, terra e mato.

Se o caminho para um corpo de terreiro exige uma gama complexa de adaptações, os pés são os primeiros a sofrer nesse trabalho de transformação. Para pés que cresceram calçados a simples sensação da poeira fina no azulejo pode ser difícil ou agonizante. Imaginemos agora circular por um sítio cheio de pedras e espinhos. Chegar no axé é doloroso para os pés.

Diante do contraste, muda-se o pisar. No chão de terra e mato do Osogunlade procuramos pisar menos firme, escolhemos o caminho com menos pedras, procuramos evitar as formigas. O chão que sob os calçados nos é indiferente passa a ocupar nosso pensamento. Tornamo-nos sensíveis ao chão e, por vezes, questionamo-nos sobre os sentidos das regras: por que andar descalço? O nosso campo de referência imediato não é necessariamente os ancestrais ou os orixás. Os encontros no terreiro carregam nossas histórias e as histórias que conhecemos, suscitam uma rede de referências nem sempre afro-religiosas que acomodam reflexões.

4.2.1 A articulação de um corpo de terreiro e seus campos de referências

Certa vez, quando ainda era abian, eu transitava entre as casas dos orixás para saudá-los. Era um daqueles verões sem chuvas e o mato estava seco e cheio de espinhos, mais difícil de pisar que de costume. Vendo-me andando devagar procurando o melhor caminho para pisar, uma yaô grita: “minha irmã, calce os pés! Eu não entendo essa coisa do candomblé de querer nos fazer reviver a escravidão.”

Para pessoas que nunca pisaram num terreiro, em especial um terreiro rural com ampla área verde e algumas construções, como é o caso do Osogunlade, a primeira impressão é realmente a de ter caído de paraquedas em uma espécie de fazenda colonial. A circulação de pessoas com saias compridas até o tornozelo, e ojás (turbantes), nos conduzem ao século XIX.

Para os que continuam a frequentar o terreiro, essa impressão nem sempre se esvai. Basta assistir à primeira compra de kélé no Osogunlade. Um leilão, em tom lúdico, que marca o fim da reclusão do yaô no terreiro. Sob risos, os yaôs são leiloados: “Quem dá mais? Quem

dá mais?” “Esse é forte, vale mais.” “Ela é jovem e tem bom útero. Sabe lavar, passar, excelente quituteira.” “Podem olhar os dentes, estão em perfeito estado”. A correlação entre as práticas do terreiro e a escravidão tem ‘fundamento’.

A partir do exame de rituais correspondentes à fase final da iniciação nos voduns contemporâneos no Benin e no candomblé baiano, Parés (2012) nos propõe uma reflexão sobre a continuidade de práticas ligadas à experiência da escravidão presentes nos terreiros de candomblé. O principal argumento do autor é que, no Benin, alguns fragmentos do ritual fazem clara referência à guerra e a captura de pessoas para serem escravizadas, enquanto que nos candomblés brasileiros, “estas referências foram esquecidas, e o que parece ter sido ritualmente enfatizado foi a luta pela emancipação. [...] Enquanto na África a ritualização realçava a escravidão, no Brasil ela acabou por destacar a busca pela liberdade” (*Ibid.*, p. 138). Parés destaca que as diferenças encontradas correspondem ao contexto sócio-histórico em cada lado do Atlântico, revelando no ritual, elementos de uma memória prática. No Brasil, apesar de estar ligada à experiência da escravidão, a formação dos terreiros de candomblé foi possível graças às condições materiais reunidas por negros libertos. Portanto, os candomblés foram “sobretudo, parte e produto da experiência de liberdade” (*Ibid.*, p.135).

Persistindo em sua reflexão, o autor nos apresenta diversos elementos da escravidão nos rituais do candomblé, notadamente na evolução da roupa da abian, recém-chegada no terreiro e com poucas obrigações, que se veste com uma saia longa de algodão e deve andar descalça e a gradativa progressão das roupas, na medida em que ela cumpre suas obrigações, “até atingir sua senioridade, quando terá direito a vestir roupas mais ricas, vagamente evocativas dos trajes usados pelas libertas do século XIX. A noviça anda sempre descalça, por exemplo, enquanto a ebome mais experiente usa sandálias como um signo de distinção” (*Ibid.*, p.141). Tais elementos sugerem, argumenta o autor, que os anos percorridos no terreiro são um caminho para a liberdade.

Em seu texto, o autor se interessa pela lógica através das quais algumas práticas são retidas e outras esquecidas, pontuando significados políticos nos ajustes às mudanças do contexto social. A esse respeito, Parés aponta para o progressivo desaparecimento da compra do yaô em alguns terreiros a partir da década de 1980, sugerindo uma possível influência dos debates proporcionados pelos movimentos negros: “Poder-se-ia pensar que a crescente consciência política dentro do candomblé e a agenda contra hegemônica dos movimentos negros contribuíram para o esquecimento e o afastamento, mais ou menos consciente, de um incômodo vestígio da escravidão” (*Ibid.*, p. 159).

Talvez uma investigação da evolução das práticas presentes no Osogunlade desde o terreiro da Casa Branca, onde Mãe Aninha foi iniciada, trouxesse revelações interessantes sobre a relação entre as práticas do terreiro e o contexto histórico-político de cada época. Todavia, a partir da percepção imediata no cotidiano do terreiro, essas questões emergem e desaparecem sem muita sistematização.

No Osogunlade, as reminiscências coloniais e da escravidão nas práticas do terreiro provocam entre os filhos da casa esporádicos questionamentos, brincadeiras ou simples alusões. As reflexões, críticas e ressignificações sobre as práticas no terreiro são assunto de cozinha. Entre as mais recorrentes, a roupa, muito quente para o clima sergipano. Não raro alguém reclama: “na África não se vestia assim, isso é europeu”.

Além da associação à escravidão e à colonização, várias das práticas do terreiro se chocam com o campo de referência que trazemos de fora, em especial as politicamente elaboradas. As relações de gênero são um bom exemplo.

Na comida civil, por vezes, um homem assume a cozinha. Mas é quase como uma graça concedida por um bom cozinheiro. Oficialmente, não são cobrados a serem os responsáveis pelas refeições. Ao contrário, são orientados a ocuparem outras funções. As mulheres, em especial as de santo feminino, são orientadas para a cozinha desde que chegam.

É um trabalho cansativo e geralmente o último a terminar nos dias de homenagem. Quase sempre, quando todos já estão limpos e arrumados para a festa, as mulheres de santo feminino estão suadas e com as roupas manchadas de comida (geralmente dendê), indicando o dia inteiro na cozinha. As *yaôs* e *ebomes* que preparam a comida ritual são as últimas a tomar banho antes da homenagem. Com o barracão já começando a ser ocupado, confrontam a fila dos banheiros, às vezes com a roupa ainda por passar e se apressam para vestir *camisu*¹⁷⁴, *saia*, *ojás*, *pano da costa* ou *peito*, sobre várias camadas de *anáguas engomadas*. Às vezes ainda levam broncas quando entram atrasadas para o *xirê*. As *abians* de santo feminino chegam mais cedo ao barracão e vestem roupas mais simples, mas são elas que servem a comida e são as últimas a comer.

Todavia, a passagem pela feitura e o progressivo aprendizado da comida ritual trazem para a cozinha outra conotação. A comida é parte essencial das práticas do terreiro. Sem comida não tem *axé*. O domínio do preparo da comida dos santos é condição para a formação de um sacerdote autônomo. É, além disso, uma grande responsabilidade. À medida que se

¹⁷⁴ O *Camisu* é uma camisa, no Osogunlade padronizada, com uma divisão no quadril que se prolonga como uma *saia* cobrindo parte das coxas ou mesmo se prolongando até os joelhos. O prolongamento do *camisu* fica invisível sob a *saia*.

tornam mais velhas no santo, as mulheres não só ocupam como expulsam os homens da cozinha. No terreiro, cozinha é lugar da mulher, o que não se traduz por lugar de mulher é na cozinha.

São muitas as ressignificações pelas quais passamos no candomblé. Nosso campo de referências, geralmente de base intelectual, conforta ou desconforta a adesão das práticas. Em contrapartida, a distinção dos registros, operada pelo choque de hábitos e valores, aguça nossa sensibilidade também na esfera da elaboração política. Ganhamos um corpo mais sensível às diferentes lógicas dentro e fora da porteira. No entanto, para um corpo de terreiro é preciso adesão e conformação.

Assim, os anos no terreiro atualizam a relação do pé com o chão. Sem chão não há comunicação com o orixá. É pondo a cabeça no chão que os saudamos. Através do chão, podemos fortalecer e desenvolver o axé. E se tudo começa pelo Ori e não podemos andar de ponta cabeça, os pés se tornam o nosso fio condutor.

As conjecturas histórico-políticas não precisam cessar, podem inclusive constituir campo de ação do terreiro na esfera civil, mas o corpo precisa se acomodar, confiar no chão onde pisa, estabelecer mais que uma relação harmônica, sincrônica.

Até aqui eu argumentei que pôr os pés descalços suscita uma gama de referências que se sobrepõem até que se possa constituir um corpo mais engajado ao terreiro. Agora, a partir de situações ligadas à feitura do yaô, eu proponho uma reflexão sobre a reciprocidade desse engajamento. Tratando do artigo de Latour sobre o corpo, Rabelo coloca que “a performance de um corpo é sempre também a performance de um espaço: corpo e espaço ou corpo e mundo não se opõem como sujeito e objeto.”(RABELO, 2015, p.233). Nesse sentido, eu procuro explorar aspectos que revelem articulação conjunta: na medida em que se ganha um corpo de terreiro, o terreiro também ganha um corpo.

4.3 O corpo coletivo na feitura

São senhores de enormes responsabilidades, deveres e direitos! Todos nós iniciados somos Adoÿu e nossa idade é contada pelo tempo de Oriÿa. Uma pessoa, por exemplo, que tenha apenas quinze anos de idade, já pode ser considerada “velha no Santo”, caso ela tenha sido iniciada aos dois anos de idade. O Adoÿu é detentor de grande awo¹⁷⁵, que é a base que sustenta a religião. Toda religião tem seu segredo, por isso mesmo os seus seguidores não devem sair por aí se exibindo, mostrando conhecimento. O bom Olóriÿa mostra sua responsabilidade com o awo executando-o, e não polemizando. É isto que o faz forte. O

¹⁷⁵ Segredo.

verdadeiro sábio pouco se expõe. (SANTOS, 2010, p.53).

Através do percurso do abian, eu propus uma reflexão mais dedicada a pessoas que chegam adultas ao terreiro, trazendo seus campos de referência e que, através do corpo, revelam marcas das suas histórias. Desse modo, sugeri uma tecnologia própria do lugar que procura fornecer ao corpo articulação, sensibilidade, contribuindo para que se ganhe um corpo *interessante* em relação ao espaço que articula o aye e o orun.

Quando nascem ou crescem no terreiro, seja porque moram ou porque frequentam, o percurso do abian se dá de uma maneira diferente: são e não são abians. Se instados a serem classificados, provavelmente serão assim rotulados. Todavia, uma criança do terreiro é principalmente filha do lugar, aprende enquanto vivencia o cotidiano simplesmente por estar ali. Até que sua história se apresente, pela advertência de algum orixá, uma questão de saúde, ou através do jogo, pouco se pensa sobre o enquadramento da sua condição. Quando muito pequenos, dispõem do lugar com intimidade. No barracão se apressam para brincar nos atabaques, imitam os orixás, dançam com eles. Quando menina, um dia alguém lhe dá uma saia mais apropriada para as obrigações, quando menino às vezes começa a catar folhas, trocar o mariwo com os ogans ou, caso tenha habilidade, é chamado para tocar. Simplesmente, inserem-se nas situações à medida que elas se apresentam.

Vimos no capítulo dois que Reginaldo cresceu entre terreiros. Seu corpo se constituiu enquanto corpo de terreiro, articulado a ele, sincronizado aos ritmos e gestos do território. No entanto, diante da indicação do seu caminho espiritual, outros elementos entram em ação, transformando a sua relação com o lugar.

O chamado do orixá aponta para a responsabilidade do indivíduo para com a própria história, o próprio enredo. A feitura, por outro lado, requer a organização de um barco de yaô, mobilizando o egbé como um todo. Referindo-se à mobilização necessária à realização de um barco no axé onde é equede, Rabelo (2014) descreve:

Quando iaô vai ser recolhida, os adeptos de uma casa de candomblé já sabem que lhes aguarda um período de muita atividade, para alguns também de muito investimento emotivo e financeiro, de apreensão e gastos. [...] Muitas das despesas podem ser divididas quando se tem um grupo – principalmente no que diz respeito aos gastos com comida e material para a festa. Ainda assim, cada um precisa ter suas próprias roupas (várias peças, incluindo as vestimentas do santo que vai se apresentar paramentado no barracão), os bichos para as

oferendas do seu orixá, esteira, toalha, lençol, potes e quartinhas, contas e kelês. Cada iaô conta, em geral, com a ajuda com um círculo mais próximo, familiares e amigos de dentro e de fora do terreiro que lhe presenteiam alguns dos objetos requeridos ou simplesmente fazem contribuição em dinheiro (*Ibid.*, p.95).

Por essa razão, a feitura torna os laços coletivos mais densos. A iniciação impõe ao yaô responsabilidade para com o coletivo, para com aqueles que participam do seu renascimento como olorixá, para com os ancestrais que tornaram sua feitura possível e para com os que estão por vir, porque na lógica do terreiro, retribui-se passando adiante. Os que vieram antes se fortalecem da transmissão, da garantia da continuidade do lugar:

A feitura não produz apenas a relação entre noviço e santo – vincula ambos ao terreiro, colocando-os sob a responsabilidade de todos que contribuíram para deslanchar a contento esse processo. O iaô é quase um prolongamento destes outros – sua mãe de santo, sua mãe e pai pequenos, seus mais velhos. Deve-lhes obediência e sente-se dependente deles. A cada obrigação que paga, avança na hierarquia da casa e ganha mais autonomia. Mas a autonomia conquistada não o retira do emaranhado de relações em que, desde a feitura, está envolvido; apenas o faz se destacar como um nó que pode arrastar consigo outras tantas e novas relações. (*Id.*, 2015, p.236).

Além disso, tendo ou não tendo crescido no terreiro, a feitura impõe transformações significativas quanto ao modo de se portar: yaô não fala e olha para o chão. O abian aprende a não perguntar, o yaô a não falar o que ouve e o que vê. Ainda, a iniciação traz a novidade de um corpo que deve aprender a ceder espaço para que o orixá possa atuar e para uma gama de comportamentos que, mesmo sendo filho do terreiro, antes não lhe diziam respeito:

A possessão envolve sem dúvida um aprendizado. Tanto o adepto quanto o orixá precisam ser instruídos nos modos corretos de proceder. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera, devem ser aprendidos, memorizados. Há um conjunto elaborado de regras e expectativas estabelecendo as situações em que a possessão é não só desejável, mas obrigatória. (*Id.*, 2005, p.15).

Assim, a feitura estabelece para o indivíduo um longo processo de formação e abertura para um mundo que antes não percebia ou não podia acessar. É um novo chão que se abre após a obrigação. A feitura traz densidade ao corpo e ao espaço ao qual está interligado, articula o terreiro como um todo.

Através de relatos de situações experienciadas em diferentes barcos, eu proponho explorar três aspectos através do qual o terreiro procura instaurar e assentar um corpo de *yaô*, torná-lo intimamente articulado ao chão: a nutrição da confiança e entrega do *yaô* ao coletivo e ao *orixá*; a instauração de um corpo fluente aos registros do terreiro; e a reaprendizagem das práticas cotidianas, o retorno como um renascimento que harmoniza as práticas dentro e fora do terreiro.

4.3.1 Nasce Ògún Tóòrikpe: a sincronização dos movimentos

No segundo capítulo, eu tratei da aliança entre o Conga e Ogun. O nascimento do Conga, nome artístico que assumiria, tornou possível sua autonomia financeira e contribuiu para que assumisse uma via diferente da que o padrinho tinha traçado para ele. Além disso, a sedução de uma carreira artística, os sonhos alimentados por essa via, elemento importante das tomadas de decisão, afastaram Reginaldo por algum tempo da vida do terreiro. No entanto, a autonomia que o Conga lhe proporcionava era parte do contrato com Ogun. Desse modo, Ogun torna o Conga possível e o Conga, por sua vez, torna possível Ògún Tóòrikpe. Constitui-se, assim, entre o homem e a entidade, uma forte parceria.

Vimos ainda que quando mãe Stella se torna mãe de santo, a feitura se torna mais propícia para Reginaldo. O futuro pai de santo, entretanto, precisava estabilizar o caminho que se tinha aberto para ele através da dança profissional. Reginaldo reafirma seu compromisso, mas pede tempo. Notadamente tempo para se formar em dança pela UFBA, onde tinha acabado de ingressar.

Conforme o contrato com Ogun, Reginaldo seguiu conseguindo os meios materiais para fazer a sua formação e investir na sua vida profissional. Os anos seguintes foram dedicados aos estudos e à carreira do Conga. Como modo de mostrar a Ogun que o compromisso estava mantido, Reginaldo procurou reunir o pouco que conseguia do que ele sabia conter na lista da feitura e assim sinalizar que estava se preparando para cumprir sua parte do acordo: “ porque é a única forma que eu tenho para manter meu *orixá* atento ao meu pacto, porque tinha coisas que eu sabia fazer e eu ia fazendo. Só não tinha dinheiro”. No prazo terminado, Reginaldo foi rapidamente cobrado pelo *orixá*:

Quando foi no momento que eu tava fechando [as disciplinas da universidade], porque foi esse o meu pacto com Ogun: se ele me ajudasse a não passar fome, quando eu me formasse, eu faria [o santo] de bom grado. E foi isso que aconteceu. Eu fiz o meu espetáculo de formatura no mês de julho. Foi quando eu comecei a passar ... a ter uma série de desequilíbrios, talvez por conta da cobrança, do pacto que...

Reginaldo procura o terreiro para dar conta do seu desconforto:

Cheguei [no terreiro] falando dos meus incômodos, dos meus impulsos... não poder dormir, não ter tranquilidade, uma dor de cabeça que não acabava nunca e eu não sou de ter dor de cabeça. Nem com enxaqueca, depois que eu tomo todas, eu não tenho dor de cabeça. Aí ela [mãe Stella], vou ver com Xangô não sei o quê. Como eu era um menino do axé, todo mundo... não tinha problema de onde ficar. Foi onde ela me voltou com uma resposta de que Xangô tinha dito que eu tinha que fazer um bori e ficar lá na roça até segunda ordem. Ou seja, tinha que esperar porque ela tinha realmente um monte de coisa, um monte de gente. Quarta-feira era um inferno!¹⁷⁶ Aquela fila enorme de gente porque ela vai jogar, isso e aquilo outro. Então você tinha que ter paciência. E como eu tinha que resolver meu problema e tava lá comendo e bebendo. Não tinha nenhum problema.

Os dias iam passando e mãe Stella, mostrando-se sempre muito atarefada, não encontrava tempo para o seu bori:

[...] e eu fiquei, fui ficando...
 – Minha mãe, eu tenho que ir colar grau 20 de agosto!
 – Aí meu filho, você ainda vai colar grau?
 – É minha mãe! Eu tenho que colar grau no dia 20 de agosto tal e barará...;
 – ah, que bom! Vá colar grau e traga o diploma para apresentar a Xangô [gargalhadas].
 Não trouxe o diploma porque o diploma tava em falta de papel, não sei o quê...

A mãe de santo autoriza a saída de Reginaldo sob uma série de recomendações referente a lugares onde não deveria ir e coisas que não deveria fazer. Reginaldo seguia suas orientações na confiança que os cuidados que lhe eram dedicados estavam ligados ao bori que deveria ser feito. Enquanto esperava, Reginaldo ia seguindo as ordens da mãe de santo que lhe dava variadas funções.

Questionado por mãe Stella sobre a preparação da sua feitura, Reginaldo falou das coisas que tinha começado a comprar: “Quando eu apresentei a mala incompleta e sem

¹⁷⁶ No Afonjá, o atendimento para consulta por meio dos búzios é realizado às quarta-feira.

fundos para garantir nada.” [...]

- você disse que tinha uma mala, cadê a mala?
- A mala tá em tal lugar;
- e o que é que tem lá?
- Aí tem isso, tem aquilo e tem os ideloguns que eu já enfiei...

Apesar do esforço em sinalizar para o Orixá a firmeza do seu compromisso, as condições materiais que Reginaldo tinha conquistado na dança, garantiam apenas a sua sobrevivência e pouco tinha sido comprado. É nesse momento que o coletivo entra em ação:

[...] agora como é que ela [mãe Stella] fez? Eu não botei dinheiro do chão, não tive nada dessas histórias. Não sei o quanto custou o bicho, porque hoje a gente tem uma ideia, né? Então toda a ritualística da minha feitura coube ao axé e a ela. Obviamente que eu contribui, no momento em que foram me solicitando alguma coisa. Eu tive muitos presentes também. E muitas coisas que ela própria me falou: quem deu tal coisa para sua iniciação foi Fulano de tal, foi Fulano de tal, isso e aquilo outro. [...] Até tecidos que ela tinha, roupas de Oxossi que ela resolveu e... desmancha isso aqui, faz não sei o quê... e tem até hoje lá na mala, tá lá as coisas que ela deu, pelo menos uma calça tá lá... que eu não sei quem é que veste, mas tá lá. Então é a ela que eu devo porque foi ela que fez exatamente, como se diz... a consolidação da minha iniciação com o compromisso de eu dar certo.

Embora seja uma condição cada vez mais difícil de manter, proporcionar a ausência da “mão” do yaô em tudo o que concerne a sua feitura, é desejável. O Yaô é uma existência em processo de nascimento. A condição de entrega do corpo, essencial ao bom andamento da feitura, é nutrida pela possibilidade de desligamento do noviço das preocupações ordinárias, deixando tudo por conta da comunidade: é um trabalho de instauração de confiança. Em retorno, o yaô saído da camarinha deve obediência e dedicação ao terreiro, trabalhar pelo terreiro.

Se o processo tem condições de possibilidade de completude, essa entrega se estende em todos os aspectos da vida do iniciado. Para que a sua feitura se realizasse, Reginaldo recebeu todo o suporte da comunidade: espiritual e material. Além disso, o menino que cresceu no terreiro, agora adulto, também viu suas condições materiais fora do terreiro se resolverem por outras mãos que não as suas, dando-lhe condições para o período de reclusão. Abriu-se as condições de possibilidade para a despreocupação necessária a uma entrega total:

Tinha deixado uma amiga minha, uma filha de Oxoguian, minha filha de santo, minha primeira filha de Oxoguian que morava comigo nos barris, uma mineira que tava lá se virando [procurando onde morar] e

ela disse: eu pago o condomínio, eu pago o apartamento e as outras coisas. [...]. Enquanto eu tava lá tentando resolver essa história [da feitura], era ela que tava lá administrando e tomando conta exatamente de uma situação que se não fosse ela, eu não tinha como concluir essa fase [...] porque aí eu teria que dizer: eu vou ter que pegar as minhas coisas todas (porque eu não tinha muita coisa). Eu vou ter que pegar a minha sacola e vou ter que me abrigar aqui [no terreiro]. Mas não, eu fiz o santo, essa minha filha ficou lá tomando conta da casa, do apartamento, pagando.

A resolução das condições materiais de Reginaldo dentro e fora do terreiro contribuem para que o futuro pai de santo tenha uma percepção de sintonia entre as diferentes esferas que conjugam sua vida. Apesar da reclusão apressada para uma feitura realizada sem sobreaviso, estava tudo resolvido: as roupas para a obrigação, a estadia no terreiro antes de entrar no roncó e as contas do seu apartamento. Além disso, após três meses no terreiro, o mundo de Reginaldo se reorganiza para que ele possa voltar:

E quando eu voltei, ela [a amiga que se tornaria sua filha de santo de Oxoguian] já tava saindo porque já tava tudo certo, ela já tinha procurado outra história, tava em outra viagem. E encontrei um bilhete embaixo da porta: comparecer ao departamento de recursos humanos para contratação. De julho a novembro, a universidade, a UFBA resolveu num concurso interno que eles fizeram e que eu passei em primeiro lugar como dançarino. [...] Coincidência? Não foram só coincidências. O pacto que eu fiz com o meu Orixá foi impecável. E não abriu brecha para que eu pudesse renegociar. Não teve renegociação.

Nesse ponto, é importante frisar a lógica para a qual eu procuro chamar a atenção. Não se trata aqui de estabelecer correlação entre a feitura e as conquistas materiais de Reginaldo, trata-se antes de chamar a atenção para a relação de confiança e parceria que, no caso de Reginaldo, foi alimentada.

A partir de diferentes condições de realização, o percurso através do qual o indivíduo se conecta ao seu orixá, radicalizado através da iniciação no terreiro, é o trabalho da promoção de um único movimento para os diferentes campos que dão sentido à sua existência: o corpo come, a cabeça come, o orixá assentado come da mesma comida, mas o trabalho de nutrição se estende a vários aspectos da vida.

Instaura-se um movimento de fortalecimento mútuo. No caso de Reginaldo, o conflito instaurado diante de todas os campos atuantes nas primeiras manifestações da presença do seu Ogun¹⁷⁷, cede lugar para movimentos mais afinados que ganham gradativamente a forma de uma trajetória conjunta. A simbiose produzida na feitura, quando bem alimentada, expande-se tornando o movimento sincrônico, no barracão e para além dele.

A feitura se completa na gradativa perda da impermeabilidade entre o dentro e fora do terreiro, também entre Reginaldo e Ogun. O fazer santo, restrito ao tempo da camarinha, no entanto, não garante a completude dessa união, é preciso disponibilidade (individual e coletiva) para um lento trabalho de ajuste à nova existência que é proposta ao yaô.

A partir de situações experienciadas em barcos no Osogunlade, eu proponho agora refletir sobre aspectos que contribuem (ou desafiam) a sincronização sustentada pelo coletivo do terreiro.

4.3.3 Aprender e reaprender

“Yaô não levanta a cabeça diante dos mais velhos. Yaô não fala sem ser questionado, nem questiona. Yaô acorda cedo para a lida dos afazeres do terreiro. Yaô não vaga por aí a noite. Yaô dorme cedo.” E após a instrução para os yaôs recém-saídos da camarinha, o pai de santo respira e pondera: “no mundo de hoje, a postura do yaô é vista como submissão. Não é submissão! É respeito e reconhecimento pelas pessoas que cuidaram de vocês.”.

Como já foi dito em outros momentos, um dos maiores problemas estruturais do Osogunlade é a presença contínua de pessoas. Distante pelo menos 25 km dos lares da maioria, com parte da estrada situada em perímetro rural e sem serviço de transporte coletivo, o axé não raro fica semanas sem a presença de algum filho que vá sacudir a poeira dos quartos e encher as quartinhas.

Nos momentos de barco, costuma-se conseguir um maior contingente de filhos na primeira semana, o que não é sem importância, dado ao montante de trabalho, especialmente na obrigação de entrada. Na segunda semana, há um esvaziamento. Em alguns barcos há muita reclamação quanto a isso. Em barcos de um yaô, a mãe ou pai pequeno pode se sentir solitário e pouco apoiado em suas atribuições. Ser mãe ou pai pequeno é similar a gerar um

¹⁷⁷ Cf. Capítulo 2.4.1 (Sobreviver).

recém-nascido. Como no puerpério, a presença de pessoas que auxiliem com a limpeza, as roupas e a comida é essencial para a saúde física e mental das mães ou pais, geralmente tensos com a responsabilidade de serem cuidadores de uma forma de vida que se revela.

Desse modo, a logística de um barco exige ampla mobilização, ajuste das agendas de trabalho dos adeptos e dinheiro para a locomoção e alimentação de uma comunidade que usualmente não come ali. É o corpo do terreiro que é testado a cada *yaô* que se inicia.

A ampla participação da comunidade é também essencial para a completude da iniciação do neófito. No Osogunlade, como em muitos terreiros, o *yaô* não deve saber o dia da sua entrada. Antes da obrigação, há um progressivo desligamento do mundo fora do terreiro. Para isso, eles devem chegar alguns dias antes e o contato com o mundo (celular) é logo cortado. Após a saída, é comum os *yaôs* se sentirem atrapalhados ao retomarem os afazeres aos quais estavam acostumados. Desse modo, o retorno também deve ser progressivo e depende tanto da agenda do *yaô*, sua possibilidade de estender seus dias no terreiro, quanto da comunidade que nem sempre consegue manter presença por tantos dias.

As instruções do pai de santo, acima citadas, se passaram numa segunda-feira de manhã. Estávamos no terreiro eu, o pai de santo e os *yaôs*. Após todo o período de atividades para a feitura, as mães e pais pequenos costumam retomar suas atividades cotidianas. Há um esvaziamento geral no terreiro, uma vez que a comunidade costuma se programar principalmente para o período das obrigações. Organiza-se então um calendário onde equedes, ogans e adoshus (se possível ebomes), ficam no terreiro para cuidar dos *yaôs* recém-saídos da camarinha.

Nesse barco, eu tinha sido a primeira na escala organizada para a semana. Após acompanhá-los nos primeiros procedimentos do dia, os *yaôs* deveriam aguardar o pai de santo, sentados na esteira da própria obrigação, para tomar a benção, dando *iká* ou *dobale* segundo se o orixá era masculino ou feminino¹⁷⁸. O *yaô* carrega a esteira consigo. Como o bebê que ainda não desenvolveu a imunidade, não vai se sentar no lugar de outro. Também não pode sair do chão. É na esteira que *yaôs* comem e é na esteira que esperam e descansam, mesmo quando não estão recolhidos na camarinha.

Após a festa de saída do *yaô*, geralmente chamada a saída do nome, - porque é quando o orixá se apresenta à comunidade e dá o nome do *yaô*, o neófito deve continuar no terreiro.

¹⁷⁸ Ao saudar o pai ou a mãe de santo, assim como os orixás e mais velhos específicos (no caso do Osogunlade o pai e a mãe pequena), deve-se encostar a cabeça no chão. Há diferenças, no entanto, segundo se o santo da pessoa é masculino ou feminino. Quando de santo feminino, se dá *iká*: ao pôr a cabeça no chão, ficam apoiadas nos cotovelos e joelhos sem encostar a barriga no chão. Em vez disso, encostam o quadril girando de um lado após o outro. Quando de santo masculino, devem se prostrar de bruços com os braços estendidos ao longo do corpo.

Após o período recolhido, há uma lenta retomada das atividades cotidianas. No dia seguinte ao dia do nome, é realizado o panam, um ritual que indica o retorno do yaô para o mundo.

O panam é o momento mais descontraído de todo o barco. Chega mesmo a destoar dos dias anteriores. Como já dito, para que tudo se passe em tranquilidade, é preciso ampla participação coletiva, dos mais velhos aos abians, todos são necessários. Quanto menos expectativa de contar com a comunidade, às vezes por conta da agenda incompatível da maioria, mais tenso fica o clima no terreiro. Independente dos percalços, o dia do panam significa que tudo deu certo. A comunidade se mostra ansiosa para falar com os recém-nascidos, é um dia para relaxar.

O clima de panam começa a ser sentido com a aparição de doces, salgados, refrigerantes e um bolo, indicando que naquele dia haverá uma festinha. Logo depois começam a aparecer os convidados, familiares dos yaôs em vias de sair da camarinha. O barracão começa então a ser decorado de um modo diferente: baldes, vassouras, colheres de pau, panelas, começam a dar ao barracão o aspecto de uma casa. Um dos bancos de mais ou menos dois metros de comprimento, onde se sentam os visitantes em dias de festa, é disposto em um canto do barracão onde é espalhado todo tipo de fruta e legume que se encontrar na cozinha. Mais adiante, dois outros bancos são dispostos com uma esteira e lençol de modo a parecer uma cama. Finalmente um carro na porta do barracão, um padre e uma criança do sexo oposto aos yaôs recém-saídos.

Organiza-se a plateia. Os abians e yaôs feitos em barcos anteriores sentam-se no chão. Os mais velhos e as visitas em cadeiras. Os yaôs homenageados são trazidos, devidamente arrumados para a ocasião. São sentados em um banco pelas mães ou pais pequenos. É a primeira vez que saem do chão desde o dia em que entraram na camarinha¹⁷⁹. São dispostos de costas para a plateia.

O pai de santo se aproxima com um atori, um tipo de cipó associado a Oxoguian, orixá que corrige aqueles que precisam de correção. Começam-se as orientações e indicações de que os yaôs devem voltar para as atividades cotidianas, inteiros e sem perturbações 'psíquicas'. O pai de santo os abençoa e também anuncia, com pequenas batidas de atori em todo o corpo dos yaôs, que eles serão mantidos sob vigilância e que devem obediência. Indica pelo atori o que lhes acontecerá caso não obedeçam: "é melhor serem corrigidos aqui do que lá fora.". A cena se repete com o pai de santo sendo substituído pelos pais e mães pequenos, os ebomes, até o yaô mais novo. Depois é a vez dos ogans e ajoyés presentes. O ritual indica

¹⁷⁹ Quando sentam pela primeira vez, abaixam-se três vezes, indicando o movimento de sentar, mas só na terceira vez se sentam efetivamente.

que os yaôs estão sob os cuidados e que devem obediência a todo o egbé.

Começa-se então um esquete teatral: “chega yaô, vá varrer a casa!” “Fez a comida do seu pai de santo yaô?” “Tem roupa suja yaô, por que não lavou?” “Vá pra feira yaô!”. Todo o egbé se alvoroça em torno dos yaôs que, desnorteados, passam da vassoura, para a quitanda ou para as panelas. Em meio à confusão de vozes, aparece do nada um padre. Os yaôs largam tudo para se casarem com as crianças, previamente escolhidas. Após lançar o buquê aos abians presentes, sugerindo os que entrarão no próximo barco, chega a hora da lua de mel. Despedem-se e vão para o carro na porta do barracão sob uma chuva de arroz. Eles voltam e os demais filhos da casa, meio desordenadamente, os conduzem, yaô e criança, para a cama improvisada onde são cobertos com lençóis. Terminada a lua de mel, o yaô está pronto para a reinserção. Hora de finalmente falar com os familiares e com toda a comunidade. São eles que distribuem o bolo e geralmente uma lembrancinha agradecendo a presença de todos.

O panam anuncia o lento processo do retorno às atividades cotidianas. O yaô que agora ganha o direito de circular fora da camarinha pelo dia, ainda ficará no terreiro por cerca de quinze dias, até a compra do kelê.

No passado, a estadia no terreiro era bem mais longa, mas mesmo no Afonjá, como nos terreiros em geral, o período de reclusão sofreu reajustes para se adaptar ao ritmo dos trabalhos formais. Referindo-se à própria feitura, Reginaldo conta que a estratégia do Afonjá é a de ajustar o tempo programado para a feitura ao ciclo de festas do terreiro:

Todos os meus irmãos de barco de agosto, na sequência, todo mundo foi embora depois do ciclo das festas. Porque a tradição do axé Opô Afonjá é montar um barco para agosto porque setembro começa o ciclo das festas e aí os yaôs, eles ficam...

Andréa: trabalhando.

Tóòrikpe: [bate as mãos em concordância]. [...] e mãe Stella quebrou isso porque a demanda... entendeu? Mas essa era a logística. Para o yaô, exatamente que vem de uma série de... que vem de outras origens, de outras experiências pudesse vivenciar exatamente a lógica que o axé determina como candomblé.

Andréa: Então antes ficava bem mais tempo né?

Reginaldo: Não precisava ficar seis meses, dez meses, mas ficava lá, cumpria o regimento interno, a regularização interna de reclusão. Saia [da camarinha] e ficava dentro do terreiro vivenciando o que é exatamente a ritualística do axé. A água de Oxalá aos dezesseis dias, como procede parará tátá, aí vem a segunda feira de Exu, depois vem a quarta-feira de Xangô, etc e tal. Ele tem a oportunidade de aprender a tratar bicho, a bater acarajé e isso e aquilo outro para aprender os valores de conduta.

Embora não precise ser contínua, a presença do *yaô* no primeiro ano é essencial. Um *yaô* recém-saído recebe todos os olhares. É um período de muita rigidez, mas também de muita aprendizagem:

[...] não é simplesmente entrar na camarinha, fazer o santo e sair e ir embora. [...] e a gente vai precisar brigar para defender isso dentro do Osogunlade. As pessoas estão saindo da camarinha de volta para um mundo hipotético e aí volta cheio de defeitos e insegurança. E como é que você vai ver o orixá no corpo de uma pessoa que detonou todas as possibilidades espiritualistas dela?

Na lógica *iorubá*, o orixá acompanha o indivíduo desde o seu nascimento. A feitura não gera o orixá. Por essa razão, mãe Senhora, por exemplo, sentia-se desconfortável em ser chamada de *yalorixá*. Segundo *Tóòrikpe*, ela dizia que ninguém é mãe de orixá. Nesse sentido, seria mais apropriado dizer que a feitura estabelece os termos da relação que se instaura:

Embora cada ser humano, independentemente de ser ou não de *candomblé*, seja filho de um orixá, seu ingresso em um terreiro requer que esta relação seja “feita”. Mas fazer aqui é menos um ato de criação do que uma prática de instituição – é ativar uma relação que já existe, ou criar condições para ela possa ser efetivamente cultivada e desenvolvida. (RABELO, 2015, p.235)

Através do procedimento, o orixá é introduzido ao coletivo: *yaô* e orixá passam a se relacionar sob certos registros, conectados ao corpo comum do terreiro. Como já pontuei, para o *adoshu*, a iniciação traz duas transformações radicais: uma existência comprometida com suas entidades, agora materializadas e que exigem alimentação e cuidados, e a responsabilidade com o coletivo que deu concretude a essa união. A feitura constitui um pacto tanto com o orixá quanto com o coletivo.

A iniciação, todavia, dá-se em diferentes intensidades, segundo os neófitos e as condições de organização do barco. Para que se dê em condições de completude, é preciso que o *yaô* possa delegar seu corpo ao coletivo, permita-se desligar, confiar nos cuidados que lhe dedicam.

Diz-se do *yaô* na camarinha que ele é um bebê. É necessário, portanto, uma série de cuidados com o corpo frágil e ainda desarticulado do recém-nascido. É preciso que lhe deem

banho e de comer, que o ensinem a se mover. Conflitam no corpo do neófito o adulto autônomo até a iniciação e o corpo que precisa se entregar para renascer. Do yaô se espera entrega, do coletivo participação para que a entrega seja possível. Um barco bem-sucedido exige um coletivo que permita ao yaô não pensar nas condições da própria sobrevivência.

4.3.2 A dança do Osogunlade: estabilizando os ritmos.

Zero, um, dois, três; zero, um, dois, três; zero, um, dois, três; quebra, quebra e nada e nada, nada, nada; Um, dois, três, fechou. Um, dois, três, fechou. Um, dois, três, fechou. Um, dois, três, parou e quebra e quebra.

Ao entrar em uma sala ampla com cozinha americana, deparei-me com um homem marcando o passo com a palma da mão, enquanto dois dançarinos, claramente iniciantes, esforçavam-se por acompanhar as batidas. Embora eles estivessem sob a mesma instrução, cada corpo que dançava tinha seu próprio modo de expressão nos causando a impressão de leveza ou peso, velocidade ou lentidão, segurança ou hesitação. Assim, à medida que acertavam o passo, definia-se para cada dançarino, uma identidade.

A imersão de cada corpo que procurava se orientar pela ritmicidade da voz e da palma do professor, diferia do movimento sincronizado dos dançarinos das trupes teatrais. O instrutor não se preocupava com a produção de uma coreografia roteirizada, tratava-se menos da exatidão da repetição que de apropriação. Tratava-se de imprimir nos corpos, memórias de ritmos e gestos que os tornassem capazes de produzir, naquela linguagem, a própria grafia.

Estávamos no ilé Xangô do Osogunlade. O que parece ser a descrição de uma aula de dança em um estúdio qualquer, é a preparação de dois noviços na eminência da feitura do santo. O método de ensino vinha carregado dos rastros do pai de santo e entrelaçava o percurso do homem que cresceu entre terreiros e o dançarino que também se tornou professor de dança. Naquele momento, uniam-se na sua técnica, duas formas de domínios, dois campos territoriais, a partir dos quais o instrutor procurava dosar as exigências cabíveis aos objetivos daquela aula. Ou seja, usava a técnica da dança profissional como instrumento para que os corpos dos dançarinos se tornassem responsivos aos atabaques no barracão.

O recurso metodológico, emprestado da dança dos palcos, procurava compensar o trajeto ainda pobre em caminhos de terreiro daqueles dois corpos que se esforçavam para se ajustar. Seus percursos não eram pobres apenas porque tinham chegado adultos naquele lugar, mas ao próprio lugar faltava movimento, circulação de múltiplos corpos de terreiros por quem os noviços pudessem ser orientadas e a quem eles pudessem imitar.

Quando me refiro a corpos pobres em caminhos de terreiro, ou corpos pouco articulados, não procuro afirmar que um corpo que cresceu no terreiro tem talento natural para a dança. Ter um corpo de terreiro não implica um corpo dançarino. Todavia, é preciso um corpo conectado, desembaraçado e confiante dos próprios movimentos.

Tomando por base o argumento de Latour, anteriormente eu sugeri que ganhar um corpo de terreiro não se refere ao alcance de um referente, um modelo em relação ao qual se torna cópia. Trata-se antes da articulação de uma linguagem comum, de aprender a comunicar a linguagem encarnada daquela tradição, onde os gestos e ritmos de cada corpo (seus sotaques) se entrelaçam formando o corpo (agora coletivo) do terreiro, e mais que isso, o corpo Osogunlade. Em outras palavras, o corpo que se instaura no contexto próprio do lugar.

A esse respeito, Ingold (2015) nos oferece uma imagem interessante. Ao tratar da própria experiência como marceneiro e no modo como seu corpo se ajusta à serra para produzir prateleiras para uma estante, Ingold aponta para a cegueira conceitual que nos leva a ver tanto corpos quanto ferramentas fora de contexto: “pôr em uso” não é uma questão “de anexar um objeto com certos atributos a um corpo com certas características anatômicas, mas de unir uma história aos gestos apropriados”. Ele chama a atenção para a história da ferramenta que é modelada e aperfeiçoada em adequação com o corpo, de modo a potencializar, na simbiose, o trabalho de serrar. O corpo, por sua vez, percorre um caminho, traçado na sincronia dessa relação. Instaura-se nesse encontro uma história imbricada ao corte da madeira:

No entanto, a ferramenta tem a sua história somente porque é definida em um contexto que inclui o cavalete, a madeira, e todos os outros apetrechos da oficina. E a mão tem seus gestos apenas porque cresceu e se desenvolveu dentro da sinergia orgânica entre profissional, ferramenta e material. A prática de serrar emana tanto do cavalete e da prancha quanto da serra, tanto da serra quanto do carpinteiro, tanto dos olhos e ouvidos do carpinteiro quanto de suas mãos, tanto de suas orelhas e mãos quanto de sua mente. Só se serra quando todas essas coisas, e muitas outras, estão reunidas e trabalham em uníssono (*Ibid.*

p.104).

Há também no terreiro uma multiplicidade de práticas que se desenvolvem dentro da sinergia entre as diferentes esferas do lugar. Práticas que buscam em suas diferenças sincronizar seus movimentos. Mesmo tendo um referente de partida: dar continuidade ao legado Afonjá através da ancestralidade de Ògún Tóòrikpe, as práticas do terreiro se instauram de modo situado, forjando seu próprio sotaque, tornando-se corpo Osogunlade.

Considerações

No decorrer da tese, eu tenho me sustentado em uma literatura que argumenta em favor de uma noção de espaço aberto, sempre inacabado. Ao chamar a atenção para a forma encarnada da relação entre o adepto e o seu orixá, o adepto e o terreiro, o terreiro e o orixá, eu procuro dar mais consistência ao caráter expansivo desse espaço que se manifesta enquanto prática. O território definido a partir dessa concepção de espacialidade estabelece seus termos (notadamente suas fronteiras) à medida que estabiliza seus ritmos pela sinergia entre suas histórias conjugadas.

Ao recorrer a essa perspectiva, eu proponho trazer visibilidade a um trabalho mais sutil de instauração de práticas que procuram dar continuidade ao legado de uma tradição. Está envolvido nesse trabalho a nutrição (sempre difícil) da confiança coletiva e o estabelecimento de vínculos. Assim como também a articulação de corpos mais sensíveis e expressivos para com a linguagem própria do lugar. Por fim, através do recurso técnico do professor de dança, revela-se a multiplicidade de “arranjos artificiais” que se inserem criativamente no contexto próprio do lugar, instaurando a identidade daquele terreiro.

CAPÍTULO 5 – COMUNICAÇÃO E DIPLOMACIA ENTRE OS TERREIROS

A palavra Siré é usada por nós significando festa. Festa sagrada que homenageia, reverencia um Oriya. Barracão limpo e decorado com os símbolos referentes à divindade cultuada. É um grande momento para o filho daquele Oriya. Cada um vestido adequadamente, de acordo com o seu grau hierárquico. A roda é feita no sentido anti-horário. Um momento em que todos devem estar entregues de corpo e pensamento ao seu Oriya. Devemos saudar os ancestrais na porta de entrada, saudar os atabaques, a Iyáloriya (momento em que devem ser tirados o ójá e chinelos). Logo em seguida, devem ser saudadas a Iyákékeré e a Ajubona. Não se deve sair da roda do Siré, a não ser por um motivo muito justo. Não se deve interromper o ritmo da roda para cumprimentar pessoas que chegaram depois (o que pode ser feito no intervalo), pois quebra a concentração, consequentemente a corrente energética. O Filho-de-Santo não deve andar pelo espaço externo do Barracão, nem conversar com amigos nos intervalos do Siré. (SANTOS, 2010, p.92-93)

No Osogunlade, no fim de semana de homenagem dedicado a determinado orixá, os filhos da casa devem chegar na sexta-feira, quando já se deve começar os preparos para a obrigação do dia seguinte. A depender do orixá, as obrigações podem começar ao nascer do sol, no meio da manhã ou meio dia. O trabalho no terreiro, no entanto, deve começar invariavelmente cedo.

O xirê, por sua vez, costuma acontecer na noite do sábado. É o momento de abertura da casa para visitantes, adeptos ou não de outros terreiros. O acolhimento de pessoas estranhas à casa exige alguns cuidados e as visitas devem ser orientadas. As roupas dos visitantes devem ser claras (e jamais pretas) e compostas. Quando chegam para a festa, geralmente são acolhidos por um ogan ou ajoyé que orienta os homens a se sentarem em bancos à direita do barracão, enquanto que as mulheres são orientadas a se sentarem à esquerda. Quando se trata de um pai ou mãe de santo de outro terreiro, uma cadeira deve ser dedicada a eles. Tratamento similar é devido aos mais velhos de terreiros conhecidos.

Embora os xirês sejam festas públicas, no Osogunlade, a roda é privada. É voltada para o corpo da casa. Diz respeito ao axé daquele terreiro, que se fortalece dos elos entre orixás, ancestrais e seus descendentes. Comumente, ogans e ajoyés também não entram na roda. A estes últimos compete olhos abertos e atenção para garantir que tudo corra bem. Entre outras funções, cabe a eles assegurar que nenhum desavisado, que não componha o corpo do terreiro, “invada” o círculo. Um filho da casa que chegue na hora da festa (o que já é uma

quebra de protocolo) também não deve tomar lugar na roda.

Do mesmo modo, visitar outros terreiros não é uma prática estimulada, inclusive pouco indicada, até que o *yaô* tenha completado a obrigação de sete anos. A chegada do *orixá* de um *yaô* exige cuidados e a presença de um *mais velho* da casa, os únicos que devem zelar por aquele *orixá*. Para os *mais velhos*, a circulação é *mais livre*. Sem que haja, todavia, qualquer incentivo nessa direção. Os *xirês*, nessa tradição, são festas dedicadas aos *orixás* daquela casa e a circulação entre terreiros, acontece, mas não é prática corrente.

No último capítulo, eu procurei pensar a inserção de uma tradição afro-religiosa a partir do fortalecimento de laços coletivos. Chamei a atenção para o encontro proporcionado pelo terreiro entre práticas afro-religiosas e trajetórias que chegam a partir de outros registros. Sugeri que através do ajuste do corpo, os adeptos se apropriam do território, passam a sincronizar seus movimentos às práticas do terreiro. Nesse capítulo, eu procuro explorar aspectos dessa inserção, suas possibilidades e desafios, para além da porteira do terreiro, através da comunicação entre diferentes tradições afro-religiosas. A ideia aqui é explorar a propagação dessas práticas do ponto de vista da diplomacia, um instrumento de relações externas que requer conhecimento mútuo dos códigos e linguagem de cada campo territorial. Para isso, eu proponho dividir a nossa reflexão em dois momentos.

Partindo de uma entrevista com dona Bia¹⁸⁰, mãe de santo de um povoado de São Cristóvão, primeiramente eu procuro dar atenção às palavras, observando como elas se propagam pelo chão, traçam caminhos que se bifurcam oferecendo diferentes sentidos segundo as práticas valorizadas. As palavras, com sentidos ramificados, podem facilitar ou dificultar a comunicação entre terreiros. Ao mesmo tempo, elas revelam a história do lugar. Mesmo quando vêm de outras regiões (é quase sempre o caso), tornam-se nativas e entram num plano de coerência com as práticas locais. Podem aproximar grupos de origens diferentes, ou ainda, gerar incompreensões e conflitos. Eu sugiro que palavras não são certas ou erradas, elas são diversamente articuladas. Assim, ao seguir os sentidos de uma palavra, eu pretendo chamar a atenção para diferenças importantes que marcam a presença do *Osogunlade* no campo afro-religioso local.

Em seguida, a partir da minha breve experiência no *Ilé Asé Alaroke Bábá Ajagunan* e da relação desse terreiro com o *Ilé Àse Òpó Osogunlade* eu procuro pensar na diplomacia entre terreiros e modos pelos quais tradições se conjugam e manejam suas regras de etiqueta. Para isso, eu proponho uma reflexão sobre o *xirê* no *Alaroke*. Eu sugiro que assim como as

¹⁸⁰ Não confundir com Bia, Iji Tobosi, irmã de santo de *Ògún Tódrikpe*.

palavras, o xirê também se articula às práticas locais produzindo regras e modos de acolhimento ou afastamento que afetam a relação entre terreiros.

5.1 As palavras articuladas pelo lugar

Tita: ei, você é feita na Bahia ou...

Andréa: eu sou equede, não sou feita.

Bia: ah, é mãe equede.

Andréa: eu tenho assentamento. Na minha casa a equede assenta o orixá, mas não faz o santo.

Bia: você é o quê? Ketu é?

Andréa: Ketu.

Bia: ah, não faz mesmo não. [...] mas não tem nada a ver não, minha filha. O que vale é o respeito, a consideração. Feitoria é pro povo saber que aquela pessoa ali foi raspada e catulada¹⁸¹. Mas o certo é o abian. O *abianismo*.

Foi Camafeu¹⁸² quem me levou até ao terreiro de dona Bia situado em um dos povoados do município. Já fazia dois anos que eu tentava ter acesso a outras casas afro-religiosas sem nenhum sucesso. Para que eu fosse recebida, foi preciso uma rede de comunicação entre Camafeu, seu Valmir e dona Bia, todos nascidos e crescidos na cidade.

Seu Valmir é o presidente do Instituto do Meio Ambiente de Preservação à Natureza (IMBA)¹⁸³. Em 2018, a ONG, da qual falaremos mais detalhadamente no próximo capítulo, mantinha o cadastro de mais de cem terreiros da região. A minha aproximação com a ONG através de Camafeu foi essencial para que eu pudesse me aproximar de outros terreiros da cidade:

[...] muitos deles que tem aquela coisa de você chegar lá, para você chegar no terreiro deles, eles não lhe informam nada. Não sei, não vi: - ah, aquilo é política, não sei o que [...] aí liga para mim: - tem uma dona que apareceu aqui assim, assim, assim, assim e eu disse a ela que eu não sei de nada não, que mandasse lhe procurar. Entendeu como é que é? Aí Bia para receber vocês eu tive que ligar: ói, vai uma

¹⁸¹ Raspar o cabelo para a feitura

¹⁸² Ogan de Xangô no Osogunlade, já mencionado no terceiro capítulo dessa tese.

¹⁸³ O terreiro de dona Bia é um dos terreiros cadastrados ao IMBA. Embora tanto o IMBA quando dona Bia tenham sido muito receptivos à pesquisa, os cadastros não são acessíveis a público e, por essa razão, optei por não dar maiores detalhes sobre esse terreiro.

peessoa assim, assim, assim, pode atender. (Valmir, presidente do IMBA).

A moradia e terreiro de dona Bia se encontram a cerca de 7 km de distância do Osogunlade, separados principalmente por pastos, terrenos baldios e mato. A rua, uma estrada de piçarra solitária, não tinha mais que dez casas, relativamente afastadas. O terreiro de dona Bia consiste em um barracão de uns 30 m² cercado por um muro baixo um quarto voltado para o salão onde, antes do fim da entrevista, dona Bia me convidou para entrar, enquanto mostrava o assentamento de seus orixás. Na época da visita, o barracão estava recém-construído e com o reboco ainda por fazer.

O barracão se separava da sua casa por uma área de uns 3 metros que levava diretamente ao quintal, onde dona Bia, uma mulher de cerca de setenta anos, fumava sentada numa cadeira embaixo da mangueira. Ao nos avistar, trouxe prontamente duas cadeiras de plástico e nos convidou para entrar no barracão. Pedimos a sua benção e ela pediu licença para ir pegar o seu “baseado”, modo como chamava seu fumo de rolo. Nascida e criada em São Cristóvão, dona Bia cultua entidades na família há tempos imemoriais. Sua avó “[...] foi pegada de dente de cachorro minha fia. Minha vó foi pegada nas matas.¹⁸⁴ E minha mãe era do candomblé mesmo, não tinha barracão. Não tinha, mas brincava¹⁸⁵. E eu comecei a brincar em casa fazendo vidência.”

Dona Bia é filha de uma mãe sergipana e um pai pernambucano. Embora tenha crescido entre terreiros, acompanhando sua mãe, até a vida adulta dona Bia não queria saber de candomblé¹⁸⁶. Ainda assim, fazia suas coisas em casa, através da vidência, nome que dá às consultas com a presença das entidades que lhe acompanham. Sua primeira aproximação mais formalizada com um terreiro foi em Laranjeiras no terreiro de Alexandre¹⁸⁷:

Andréa: mas a senhora sentiu [a presença de uma entidade] pela primeira vez com que idade, como é que foi esse começo?

Bia: Ah minha fia, eu era doída.

Andréa: Doída como?

¹⁸⁴ A avó era indígena.

¹⁸⁵ Em Sergipe, usa-se a palavra brincar tanto para incorporação, quanto para as pessoas que participam dos xirês nos terreiros. Assim se diz: “você brinca no terreiro tal?” “Ontem fui brincar no terreiro de fulano”

¹⁸⁶ A difusão do nome candomblé é relativamente recente em Sergipe. Antes os terreiros costumavam ser chamados de Xangô. Pessoas como dona Bia e seu Valmir alternam os nomes.

¹⁸⁷ Pai de santo do terreiro Filhos de Obá em Laranjeiras. É o terreiro mais antigo registrado em Sergipe. Sem considerar o registro em cartório, divide o status de antiguidade com o terreiro Santa Bárbara Virgem. Ambos situados em Laranjeiras e tratados na dissertação de Beatriz Góis Dantas.

Bia: Doida mesmo. Era doida. Eu ia trabalhar na prefeitura e me metia debaixo das carretas de cana pra morrer. Eu não sabia o que é que era que eu tinha. Eu não sabia, eu era broca¹⁸⁸, eu num sabia. Aí me levaram para a casa do finado Alexandre. A minha irmã mais velha me levou.

Na época, dona Bia trabalhava de gari (margarida) para a prefeitura de Laranjeiras, onde morou até se aposentar. Ela conta ter frequentado o terreiro até o falecimento do pai de santo em 1977. Após isso, dona Bia passou a frequentar diferentes terreiros, entre eles o terreiro de Zé d'Obakosso¹⁸⁹. Além da obrigação com Alexandre, onde foi catulada, conta ter feito santo na nação Angola, com uma mãe de santo, e depois na nação Ketu, com outro pai de santo. Sobre as festas na sua casa, dona Bia conta que toca para quem chegar:

[...] se vocês quiserem vir assistir na data, vocês me deixem o número para ver como é meu candomblé. Assistir como ele é. Entra Ketu, entra Angola, entra Jeje, entra Nagô, tá entendendo meu fio? Porque casa de candomblé é porta aberta, então quem vim tá dentro de casa.

Embora tenha sido feita também no Ketu e tenha em casa orixás assentados¹⁹⁰, Bia conta não se sentir muito à vontade com essa tradição:

Eu tenho o deká mas eu não jogo ifá¹⁹¹. Não jogo. Eu vou na vidência. Ifá não, porque Ifá [...] você tá jogando, você sabe o que tá se passando ali? Eu gosto da verdade. E eu que tô aqui fazendo o ifá, você que veio me pagar a mim, o que você disser ali é o que sai. Se você disser que eu vou morrer amanhã, eu tenho que assinar: eu vou morrer amanhã. Vou fazer o trabalho porque eu vou morrer amanhã. E a vidência você vê.¹⁹² Então eu me criei na vidência e na vidência eu morro.

Dona Bia registrou¹⁹³ seu terreiro o identificando como Ketu. Ela, entretanto, prefere tocar para o Angola¹⁹⁴. Além disso, não se adaptou muito ao jogo de búzios, preferindo dar consultas através das suas entidades. A mãe de santo é reconhecida como uma das mais antigas na região. Todavia, sua casa não parece pressupor uma linhagem entre ancestrais e descendentes como nos candomblés de feitorio. Quando me mostrou o quarto onde os santos estavam assentados, Bia apontou para suas entidades pessoais. Ter filhos assentados na casa,

¹⁸⁸ Termo regional para dizer que uma pessoa é boba, não entende direito as coisas.

¹⁸⁹ Só para brincar, sem ter feito nesse terreiro qualquer iniciação.

¹⁹⁰ Orixás são entidades da nação Ketu/nagô.

¹⁹¹ Dona Bia se refere aqui ao jogo com 16 búzios feito pela maior parte dos pais e mães de santo.

¹⁹² O jogo deixa menos margem de negociação e fornece menos detalhes que a entidade incorporada.

¹⁹³ No IMBA.

¹⁹⁴ Embora não tenha podido comparecer, cheguei a ser convidada por dona Bia para uma festa de Tempo, tradicionalmente considerado um inquite, portanto uma entidade da nação Angola.

não parecia compor a lógica de existência daquele terreiro.

Essa característica do terreiro não se traduz em não participar da iniciação de outros. Bia conta ter catulado umas dez pessoas, parte dessas, pessoas da sua família. Tita, sua cunhada, presente na entrevista, também tinha terreiro e estava registrada como mãe de santo no IMBA. Mostrou-me sua casa há uns 5 metros do barracão de Bia. Tita conta não ter filhos de santo nem iniciado ninguém. Ambas, no entanto, eram reconhecidas e legitimadas por outros terreiros da região.

Os terreiros ligados ao instituto organizavam suas festas em torno de um calendário partilhado entre si. A partir da possibilidade de acompanhar a organização das festas, via whatsapp, deparei-me com um modelo de terreiro diferente do que eu estava acostumada. Além da existência de casas sem filhos de santo, muitos desses terreiros participavam das festas uns dos outros, mais especificamente, contavam com a participação de fora para que as festas pudessem acontecer.

Ao me mostrar os terreiros cadastrados ao IMBA, seu Valmir me relatou que alguns terreiros, com filhos de santo ‘fixos’, *emprestavam* seus adeptos para as festas dos demais: “Aqui é a mãe Núbia, a Núbia é umbanda. Tá vendo? Ela aqui é a que tem quarenta e tantos filhos de santo que empresta pros outros para brincar.” Dona Bia, por outro lado, não conseguiria organizar um xirê sem esse tipo de participação:

Mas a casa dela é cheia. Quando ela vai brincar não dá porque vêm todos. Se unem aqueles que são amigos dela, todos vão para lá brincar. Ela brinca lá dois três dias. A gente dá carro [o IMBA], ela vai buscar o povo de Laranjeiras, vai buscar o povo dos filhos do pai de santo dela e tal. Só que ela é assim: duas ou três pessoas pingadas que ficam ali chamando minha mãe e tal tal tal... mas ela é antiga. É um terreiro antigo. Vizinho dela, tem o irmão, a cunhada, que também tem terreiro. (Valmir, presidente do IMBA)

Nesse contexto, ter pouco ou nenhum filho de santo não queria dizer que eram terreiros isolados, com pouca capacidade de articulação. Nas festas de Dona Bia, faziam-se presentes não só pessoas de São Cristóvão como também Aracaju, Socorro e Laranjeiras. A casa lotada nas festas dava legitimidade diante do grupo.

Diferente do modelo do Osogunlade, e de um número significativo de terreiros que se constituem por uma lógica familiar em que o *yaô* nasce para aquela comunidade e é educado por ela, levando anos para conquistar a emancipação, o que caracteriza terreiros como o de Dona Bia é a autonomia para cuidar de suas entidades, dar consultas e ter um espaço, o barracão, onde se possa convidar pessoas para encher as suas festas, para brincar e, dessa

forma, proporcionar uma festa bonita às suas entidades. Assim como Bia convida, ela também é convidada e circula entre os povoados brincando nos terreiros da região.

Ao fim da entrevista, quando Tita me perguntou sobre minha feitura, achei graça no consolo de Dona Bia: “[...] o certo é o abian. O abianismo.”. No imediato, supus algo como uma corrente afro-religiosa em que o adepto deveria permanecer abian o máximo de tempo possível. Minha interpretação não estava de todo errada, mas para mim e Dona Bia “abian” não queria dizer a mesma coisa.

Abian é um termo corrente entre os praticantes afro-religiosos. Se partirmos da compreensão de mãe Stella, abian

É toda e qualquer pessoa que tenha Oriya assentado [uma pré-iniciação]. Por motivos extras, muitas vezes uma pessoa que passou pelo ritual de Bôrí, ou simplesmente tenha uma “conta lavada”¹⁹⁵, também é considerada Abiyan — “aquele que tem parentesco por afinidade. (Santos, *op.cit.* p.37).

Assim, com ou sem santo assentado, abian costuma fazer referência ao adepto em seu primeiro estágio no terreiro. São considerados filhos da casa, mas ainda não passaram pela feitura ou receberam um cargo como o de ogan e equede. Para dona Bia, entretanto, se eu não tinha passado pelo feitorio, apesar de equede, eu era abian.

Embora eu tenha ficado surpresa com a palavra abianismo e que uma equede fosse considerada abian, eu sequer suspeitei que pudesse não ter entendido. Antes de ser suspensa ajoyé, eu tinha sido abian por cerca de dez anos. Entendi de pronto que abianismo queria dizer uma ética em que o neófito não é apressado para a iniciação. Gabei-me da minha própria trajetória no terreiro ao ouvir dona Bia defender com veemência o abianismo. Antes de me tornar ajoyé, ouvi muito sobre a importância de passar por um longo período “probatório” antes de firmar compromisso. No terreiro, aprendi desde sempre que não se deveria ter pressa e sempre ouvia: “é bom aproveitar o tempo como abian para não se tornar um yaô descompreendido mais tarde.”

O período de Abiyan é de suma relevância, principalmente para os de “conta-lavada” e “obrigação” de Bôrí. É o período de experiência, digamos assim. Pois podem refletir sobre as responsabilidades do que é ser um Adoyu¹⁹⁶, de maneira acurada. Ver se é isto mesmo que desejam. Vão conhecendo o Egbë, pensando sobre a hierarquia, vivenciando o dia-a-dia do Àye. Para tanto, devem observar o

¹⁹⁵ A conta é lavada com folhas específicas do Orixá a quem é dedicada.

¹⁹⁶ Aqueles que passaram pelo feitorio.

comportamento dos mais velhos, dos Olóyè¹⁹⁷; falar pouco e abrir os ouvidos. Verificar se é possível a adaptação ao Ilê e à Ìyáloriḃya. O tempo mais significativo na vida de um Filho-de-Santo é este: o de Abiyan (*Ibid.*, p.40).

A partir da descrição de mãe Stella, o estágio do abian é um período de sensibilização do neófito para as práticas cotidianas e aquisição do ritmo do terreiro. Como tratado no quarto capítulo, uma fase em que se aprende a pôr os pés no chão. Nessa compreensão, ser abian implica, portanto, a existência de uma comunidade à qual o abian precisa se adaptar. Torna-se abian para aquela comunidade e não para outra qualquer. Logo, responde a um modelo familiar (LIMA, 2003, p.42) em que o abian é progressivamente adotado e adota aquela família (de santo).

Na minha compreensão, estávamos acertadas eu e dona Bia: meus longos anos de abian eram legitimados pela defesa do abianismo da mãe de santo. Saí da entrevista satisfeita com nossa mútua aquiescência. Levei um tempo para entender que não tinha entendido nada do que me tinha sido dito e que eu e dona Bia estávamos falando de coisas diferentes. Ao descobrir que eu não era feita no santo, a mãe de santo quis me consolar afirmando que a feitura não é uma passagem necessária na vida de um sacerdote, nem das equedes, nem dos rodantes. A feitura, nesse contexto, é uma prestação de contas pública, uma forma de ter mais legitimidade, mas não define a capacidade espiritual de ninguém.

A confusão se desfez algum tempo mais tarde quando entrevistei seu Valmir e a palavra abian reapareceu, indicando que entre os terreiros ligados ao IMBA, ela tinha um outro sentido:

E nós temos a Aldeia, porque ainda existem aqueles abians antigos, que vamos dizer, ainda temos alguns terreiros dentro das tocas dos povoados que é aquele estilo pucutuco, pucutuco, pucutuco, eu sou caboclo e pem pem, aqueles pontos antigos, se veste de índio e tal. Aí nós temos a Aldeia, o povoado Aldeia, que é um povoado quilombola mesmo, registrado e reconhecido e aí é um povoado que hoje só tem 1% de pessoas estranhas, mas é um povoado que vem de primos sobrinhos, irmãos, mãe, tios, avós, enfrentaram a época da escravidão. E aí é um terreiro todo de pessoas negras e é família. A gente fica satisfeito porque existe ainda a originalidade deles à tradição antiga, porque hoje o feitorio modernizou muito. (Valmir, presidente do IMBA)

¹⁹⁷ Aqueles que têm um cargo. Pode ser um adoshu que já passou pela obrigação de sete anos, um ogam ou equede.

O abian aqui não é um estágio pelo qual passa a pessoa que ingressa no terreiro, o abian se refere àqueles que se mantiveram fiéis à tradição local, em que “originalmente” o feitorio não existe. Os *originais* são abians do nascimento à morte. O feitorio é uma prática de fora que *moderniza* as práticas locais.

Não é só a palavra abian que ganha outro sentido entre esses terreiros. Pertencer à nação Angola também. Na fala de seu Valmir, as casas de tradição Angola *originais* não adotaram o feitorio. Ao que tudo indica, Angolas originais, nessa situação, cultuam caboclos. O feitorio dentro das casas Angola, no entanto, não parece um problema para seu Valmir. Segundo o presidente do IMBA, a perda das referências locais se dá com a introdução da nação Ketu na região. Mostrando-me as fichas com os registros dos terreiros, seu Valmir comenta:

Aí é nagô legítimo. Só toca nagô. Se for para qualquer canto é nagô¹⁹⁸. Aí muita gente não gosta porque é uma pancada leve, um toque adormecido, as pessoas gostam de vraaaaaa. Entendeu? Então nós temos nagô [em São Cristóvão], infelizmente nesses todos nós só temos um nagô. Umbanda nós temos dois. Angola, nós temos vários. Mas os angolas, eles estão mudando. Nós tínhamos o que? 80% de Angola. Hoje nós só estamos com 20% de Angola. Tá se acabando. Por quê? Os Angolas estão pulando para o Ketu e porque eu não sei como é... a pessoa a vida inteira... aquela menina do Alto do Bernardo [Dona Bia] era Angola legítima! Nasceu, se criou, feitorio, tudo Angola. Depois virou a cabeça e foi para Ketu. Mas não sabe brincar o Ketu. Roda o terreiro com Angola. Então ficam assim um pouco perturbados. Então aí a gente vê o quê? O Ketu invadindo e o Angola acabando.

Nesse enquadramento, Angola acaba se dividindo entre o Angola de feitorio, como citado por Dona Bia ao se referir às suas diferentes feitorias, mas há também outra versão que, nas palavras do presidente da Instituição, mostra-se mais valorizada, a dos “originais” em que não há feitura.

Se seguirmos os passos de dona Bia, partimos de uma trajetória afro-religiosa sustentada pela comunicação entre diferentes tradições. Essa comunicação não é experimentada como contradição, mas como de soma e adequação.

O trânsito entre nações, em alguns terreiros, é uma prática comum, não só em Sergipe. Todavia, parece-me menos comum, ou pelo menos, menos explorado, a configuração

¹⁹⁸ Entre os cadastrados ao IMBA, tinha um terreiro nagô que originalmente estava instalado em Aracaju. A época da entrevista tinha cerca de cinco anos que esse terreiro nagô estava em São Cristóvão. Seu Valmir conta que era frequentado por pessoas mais velhas e eles não circulavam entre xirês como as demais casas.

desse grupo, caracterizado por associações (não hierarquizadas, nem arborizadas) de diferentes terreiros. Não parece ser importante, nesse quadro, pertencer a uma família de santo. Ao mesmo tempo, a articulação desse coletivo através de xirês intinerantes, não torna tão simples a caracterização desses terreiros como cultos familiares, uma vez que se acrescenta às suas práticas uma participação coletiva bem mais ampla ¹⁹⁹.

A postura de acolhimento, “o que vier tá dentro de casa”, transportou-me à dissertação de Dantas, onde é citada a fala do pai de santo Alexandre do terreiro Filhos de Obá, primeiro terreiro onde dona Bia se iniciou: “eu trabalho com várias nações: Nagô, Jeje e Keto pela África, e também caboclo. Caboclo é língua aberta e aprender outras línguas é evoluir, é crescer” (DANTAS, 1982, p.90). Todavia, na fala do pai de santo, não é exatamente o candomblé que é “portas abertas”, mas o caboclo. É o caboclo que acolhe a diferença. O terreiro Filhos de Obá, a propósito, obedece ao modelo de filiação, tecendo linhas mais definidas entre a comunidade do terreiro e os demais.

Como vimos, Dantas se interessa principalmente pelas práticas da nação Nagô do terreiro Santa Bárbara Virgem. As práticas dessa casa, mesmo nos dias atuais, são extremamente fechadas e controladas pelas famílias envolvidas na formação do terreiro. Na mesma pesquisa, Dantas estima a existência de cerca de quatorze terreiros na cidade, dez dos quais ela classifica tanto pelo modo como os terreiros definem a si mesmos, como pela classificação que as lideranças das casas fazem umas das outras. Dentre os dez terreiros, apenas o terreiro Santa Bárbara Virgem não admitia a presença de caboclos em suas práticas.

Sabemos também que o vale do Contiguiba é o ponto de difusão do Nagô e do culto de caboclo²⁰⁰ em Sergipe. Todavia, há poucas menções sobre os modos como se organizam os terreiros de caboclo. Em Dantas encontramos uma fala de Mãe Bilina²⁰¹ sobre as práticas dos xirês nessas casas:

No terreiro de Toré²⁰² qualquer um chega e dança. Às vezes nem é do terreiro. Aqui não. Se alguém chegar e quiser entrar na roda nós não deixa. Isso aqui é só do pessoal da irmandade. E assim mesmo não é para todo mundo. Se alguns deles estiver de “corpo sujo” não entra. Não pode tomar parte no festejo. Para festejar tem que estar de “corpo limpo” (*Ibid.* p.70).

¹⁹⁹ O que se poderia depreender ao se deparar com casas com assentamentos, mas sem filhos de santo.

²⁰⁰ Dantas fala que essas casas eram conhecidas como casas de Toré, mas o termo era pejorativo. As lideranças definiam suas práticas como culto de caboclo.

²⁰¹ Mãe de santo do terreiro Santa Bárbara Virgem.

²⁰² Culto de caboclo. Segundo Dantas, o termo era considerado pejorativo.

A minha aproximação aos terreiros cadastrados pelo IMBA não é suficiente para tecer maiores considerações sobre as lógicas que regem o funcionamento dessas casas. Dona Bia, por exemplo, só encontrei duas vezes. Em seu terreiro só tive notícia de três festas: uma cabra para Iansã (entidade da nação Ketu ou Nagô), uma homenagem para Tempo (entidade na nação Angola) e uma festa de caboclo em que se oferecia jurema e frutas para as entidades presentes.

Para entender melhor os modos pelos quais eles se definem e justificam suas práticas seria preciso segui-los de modo mais dedicado. As classificações Angola, Ketu, Nagô ou Umbanda constam no cadastro do IMBA e pressupõem autodeclaração. No entanto, dado os diferentes sentidos que esses termos podem assumir entre os terreiros da região, seria preciso mais investigação: conhecer os toques, as entidades que frequentam seus xirês, quais desses terreiros circulam efetivamente entre si e como manejam suas diferenças.

Sabendo da variedade de nações cadastrada no instituto, suas diferenças suscitam questões: seriam suas linguagens comuns? Terreiros como o do povoado da Aldeia, onde se cultua caboclos através de práticas mantidas por uma mesma família, também participam do calendário de circulação entre as festas dos povoados? Estão cadastrados como Angola, mas também cultuam inquices? São perguntas que ficaram em aberto ao fim dessa pesquisa, apontando para um amplo campo a ser investigado.

Os xirês dessas casas sugerem um possível ponto de partida: a ausência de feitorio entre as primeiras práticas locais teria ajustado a sociabilidade própria desses xirês, abertos aos que entram na roda, moldados para a integração e inclusão de práticas e pessoas diversas. Ao mesmo tempo, não se pode dizer que os terreiros ligados ao IMBA não selecionam a participação em seu circuito de festas. Não são terreiros de fácil acesso. Em alguns casos, para entrar na roda é preciso, primeiro, achar e chegar nesses terreiros.

Ao propor aprofundamento dessas questões, não sugiro reclassificações. A ideia é de entender os regimes de verdade que orientam as práticas desses terreiros, condição para uma comunicação mais fluida. Trata-se de estabelecer uma relação mais cuidadosa que não seja prejudicada pela pressuposição de usos comuns da gramática afro-religiosa.

Em continuidade à reflexão proposta para o capítulo, eu proponho agora interrogar a constituição das relações diplomáticas entre os terreiros locais a partir do encontro entre o Ilé Àse Òpó Osogunlade e o Ilé Asé Alaroke Bàbá Ajagunan.

5.2 A sociabilidade dos xirês

É comum que as ajoyés do Osogunlade dividam entre si o relato das festas por um grupo de whatsapp reservado a esse fim. Assim, as ajoyés podem se atualizar sobre o que ocorre no terreiro, aprender umas com as outras, combinar alternâncias entre as obrigações ou ajustar detalhes da sua função.

Dessa vez, a notícia se referia à festa de Ogun no Osogunlade. A principal festa da casa. O pai de santo do Ilé Asé Alaroke Bâbá Ajagunan, Juracy de Arimatéia Rosa Júnior, ou pai Júnior como é chamado por seus filhos de santo, tinha comparecido com alguns dos seus filhos, o que fazia com certa frequência.

A novidade era que o Oxoguian do pai de santo tinha se feito presente. Pai Júnior, como lhe chamam seus filhos, tinha ido preparado para vestir o orixá em caso de necessidade. À Chegada de Oxoguian, encaminharam a equede que acompanhava pai Junior para o ilé Ogun (um lugar reservado), para que ela pudesse vestir o orixá do pai de santo. No barracão, os alabês do Osogunlade cederam os atabaques para que os alabês do Alaroke pudessem tocar para Oxoguian dançar, prestando assim homenagem ao dono da festa.

Quando, em numa festa de candomblé, chega o orixá de uma autoridade (geralmente mãe ou pai de santo) de outro terreiro é comum que a casa anfitriã ceda um espaço para que o orixá em questão seja recebido conforme o modelo de sua própria casa. Embora esta seja uma prática comum no candomblé, não é usual no Osogunlade. Como já pontuei, este é um terreiro mais acostumado a contar com a presença da própria família de santo. Ou seja, pessoas do Afonjá, Asipa ou, com menos frequência, terreiro de Oyá. Nesses casos, não há espaço a ser cedido, pois se entende que essas casas constituem um único corpo, compartilhando os toques de atabaque e procedimentos de cuidado com o orixá.

Pai Júnior é o único pai de santo da região a visitar o Osogunlade com alguma assiduidade. Ao mesmo tempo, o Alaroke já recebeu a visita de Ògún Tóòrikpe e de outros adeptos do Osogunlade em algumas homenagens, mesmo que a visita a outros terreiros da região não seja uma prática corrente entre esses últimos. A aproximação entre os dois terreiros se explica a partir da trajetória de Saguinandji, orunko do pai de santo do Alaroke.

5.2.1 A trajetória de Saguinandji e o encontro com Ògún Tóòrikpe

Juracy é um homem branco, casado e com dois filhos. É também mestre em Ciências da Religião e funcionário concursado do Tribunal de Justiça. Nasceu em uma família católica, religião com a qual ele se decepçiona ainda na infância. Apesar disso, ele ingressa no grupo de jovens do Colégio Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora, situado em Aracaju, uma escola ligada à igreja.

A associação ao grupo é, para ele, a porta de entrada para uma percepção mais militante do mundo. Graças aos debates proporcionados pelas reuniões, ele rompe com a igreja católica, ao mesmo tempo em que inicia uma busca, tanto espiritual quanto política, e experimenta inserções em diferentes grupos. No que concerne sua busca espiritual, ele conta ter se aproximado de estudos protestantes, kardecistas, bruxaria e umbanda. Sua aproximação com o candomblé começa em Laranjeiras, no terreiro Filhos de Obá²⁰³, à época liderado pelo pai de santo Paulo, com quem fez lavagem de cabeça e lavagem de conta²⁰⁴. O pai de santo, entretanto, faleceu pouco depois de assumir o terreiro. Juracy segue, portanto, em busca de um terreiro onde possa pousar. Em meio a sua busca, Juracy chega a visitar o Afonjá em Salvador:

E aí eu fiquei sem ter muito para onde ir. Fui parar no Afonjá. Quando foi em noventa, eu fui para o Afonjá. Cheguei no Afonjá acredito que numa quinta-feira, não tenho lembrança. Eu cheguei na rodoviária numa quarta-feira meia noite, e aí na quinta-feira, por volta das onze horas eu consegui chegar no (bairro do) Retiro. Peguei um ônibus e fui lá. Cheguei na casa de Xangô, tinha uma senhora na porta e eu disse: eu vim aqui porque eu queria fazer uma consulta. Aí ela disse: consulta? Iih sei não viu. Mas aí pediu a alguém lá, não lembro mais, pediu a alguém pra falar com mãe Stella. Ela tava atendendo alguém, não sei... tava com alguém e mandou recado dizendo que eu voltasse na outra quarta-feira que era o dia que ela atendia. Eu disse: mas eu não posso voltar. Salvador era muito longe nessa época. Era muito difícil para a gente ir para Salvador. As coisas mudaram muito nesses vinte e poucos anos, sabe? Ir a Salvador era uma coisa difícil, onde hospedar e tal. E aí eu não voltei mais. Não tive como voltar.

Em meio aos desencontros, Juracy conta que começa a sentir mais incisivamente necessidade de apoio espiritual:

²⁰³ O mesmo terreiro frequentado por Dona Bia. Alexandre, entretanto, encontra o pai de santo sucessor à Alexandre.

²⁰⁴ Lavagem com ervas, sem sangue.

Cheio daquelas necessidades. Porque parece que quando você contempla o invisível, o sobrenatural, ele está lhe contemplando também né? E aí cai em cima de você: peguei! E aí parece que todo mundo percebe: “Rapaz, você tá com alguma coisa. Procure alguém aí que você está com alguma coisa.” Até que alguém me levou pro meu pai de santo. E a primeira festa que eu assisti na casa do meu pai de santo foi um pilão de Oxoguiã.

Juracy chega finalmente ao Axé Ilé Obá Abaçá Odé Bamirê Obá Fanidê, situado em São Cristóvão, onde é iniciado para Oxoguiã e onde completa todas as suas obrigações. Zé d’Obakosso²⁰⁵, seu pai de santo, sinaliza seu caminho como babalaxé, o que deveria se oficializar na obrigação de sete anos:

Pronto, completei a obrigação de sete anos com ele e ele dizendo para mim o tempo todo: “E aí? Vai abrir casa de candomblé?” Aqui²⁰⁶ tem a instituição do deká, né? Poucas são as casas que não dão deká. Em alguns axés esse título é conferido lá dentro²⁰⁷, é uma confirmação, que é o caso de vocês. Mas em outros, isso tem que ser público para que todo mundo legitime. E aí ele aprontou tudo do meu deká e eu não quis: “Vai receber?” Eu digo: “Não, não vou”.

Diz-se do sacerdote que deve se tornar pai de santo que ele tem caminho espiritual para isso. Algumas casas têm um ritual conhecido como a entrega do deká,²⁰⁸ realizada quando o yaô completa a obrigação de sete anos. Nesse momento, é-lhe conferindo o direito de se tornar pai de santo e abrir a própria casa. É uma forma de pública de legitimação do caminho do sacerdote.

Sobre a sua recusa em receber o cargo durante a obrigação de sete anos, Juracy conta ter sido influenciado pela percepção dos desafios cotidianos do seu próprio pai de santo:

[...] desde o começo estava definido [seu caminho como pai de santo]. Aí eu disse: “Não quero”. Eu entrei querendo, aí um ano depois eu já não queria mais, porque quando eu vi o que ele passava... porque eu vivi muito com meu pai. Teve uma época que eu era carne da unha dele. Era tão simbiótico que a gente fazia orô e ritual.²⁰⁹ Por isso que eu digo que eu fui um yaô ebome. Quando ele chegava já estava tudo pronto, era só sair pegando. Ele ia aprontando

²⁰⁵ Mencionado no primeiro capítulo.

²⁰⁶ Sergipe

²⁰⁷ Na tradição Afonjá não se confere exatamente um título. Pode sair no jogo do sacerdote, ele ter caminho para pai ou mãe de santo. Pode não sair nada e a história da pessoa se definir nessa direção.

²⁰⁸ Pode ser uma bandeja, bacia de ágata, peneira ou cuia com elementos de axé.

²⁰⁹ Orô geralmente se refere ao momento em que se toca e canta para que o Orixá venha à terra.

o yaô, ele só fazia assim [gesto da mão] e eu já entregava as coisas. Eu fui pai pequeno de muito yaô, coisa que não pode no Afonjá, né? Mas não pode porque o Afonjá sempre começou com gente grande: se não tem tu, vai tu mesmo. Então lá em casa eu sempre funcionei assim.

Segundo Juracy, tudo corria bem até o falecimento de Zé d’Obakosso, em 2006, quando seu caminho espiritual vem bater à porta:

[...] o orixá despencou né? Então quando eu não aceitei o cargo, eu perguntei: “Sim, pai, e eu vou pagar uma pena sobre isso?” E ele disse: “Olhe filho, enquanto vida eu tiver, eu garanto”. Ou seja, eu dialogo com Oxoguian. Basicamente foi o que ele disse. E foi isso. Depois que ele morreu o mundo caiu sobre mim. Um monte de gente apareceu pedindo ajuda, inclusive meus irmãos, né? Um monte de gente. E eu digo: o que é isso agora? Meu primeiro bori foi num quarto da minha casa mesmo. Então tive que desocupar um quarto pra dar um bori numa pessoa, cabeça de Oxoguian. A primeira pessoa que dei um bori, sozinho, sem meu pai, foi uma garota, a cabeça de Oxoguian. E aí, vamos fazer alguma coisa. Aí conversei com Arvanley [neto e sucessor de Zé d’Obakosso], ele me chama de tio. Ele disse: “É tio, aí eu não tô vendo muito jeito não”. Pois é, então se é de ser, então vamos ver o que é que acontece. E hoje eu tô aqui.

Em relação à sua casa de origem, duas questões surgem como um impasse para Juracy: atuar como pai de santo sem ter recebido publicamente o deká, o que divide seus irmãos e, mais delicado, a discordância entre Juracy e pai Arvanley quanto à necessidade de realizar um axexê para o pai de santo falecido:

Em relação a mim só teve uma [discordância] que é o fato de ele entender que meu pai não precisava de axexê. Isso para mim criou um conflito ideológico muito grande porque eu fui educado por meu pai que todo mundo tem o direito a um axexê. Todo mundo que foi iniciado. Meu pai fazia inclusive axexê nem que fosse de um dia só de homenagem, até pra ogan, que não temos obrigação de fazer para ogan. Ele fazia porque era um rito de homenagem, para dar satisfação a todo mundo do outro lado, né? Aos orixás envolvidos com a passagem. E aí Arvanley disse que não, porque meu pai não precisava.

Apesar do conflito, Arvanley tecia boas relações com Juracy, a quem chamava de tio.

Foi Arvanley, inclusive, quem transportou o Oxoguian de Juracy para o Alaroke, oficializando o reconhecimento da nova casa. As discordâncias sobre as obrigações de passagem, no entanto, levaram Juracy a procurar ajuda fora da tradição da sua família de santo:

(...) daí foi que eu pedi ajuda de Tóòrikpe, né? Pra resolver essa situação. Porque eu olhei para o meu mundo em volta... e agora? É algo que eu não posso fazer para mim, né? Tem uma parte das costas que não dá pra esfregar. Tem que ter alguém, né? Alguém para esfregar pra você. E aí, foi quando Oxoguian e Ogun me deram esse presente, foi um presente. E Tóòrikpe, nossa... Tóòrikpe foi o que minha família de santo não foi no percurso do Alaroke. Então eu tinha 90% da bagagem sacerdotal para materializar o Alaroke, mas os 10% que seria o start, o pontapé, a liberdade não existia. E ele veio e plá. Aquele botão que queria desabrochar. Pronto, foi esse papel. O Alaroke é Alaroke porque foi Tóòrikpe que deu esse nome, né? Eu não tinha pensado em nome nenhum. Eu chamava de Espada de Prata por causa do meu erê que é Espadinha de Prata. Chamava assim carinhosamente, mas aí ele construiu esse nome aí e conversando, eu gostei muito, a comunidade gostou e pronto, adotamos. Alguns axés da casa foram plantados com a orientação dele e enfim, estamos firmes, né? Não tivemos nada que... nenhum ruído. Estamos firmes, tudo funcionando como deve. Então para mim é uma dívida impagável com o ori de Tóòrikpe e com Ogun. Não tenho como pagar isso.

A relação com Tóòrikpe começa a partir da necessidade de Saguinandji de tirar o que no candomblé é conhecido como a mão do morto, ritual geralmente realizado um ano após o falecimento do pai ou mãe de santo. Quando o sacerdote é iniciado na feitura, diz-se que o babalorixá pôs a mão (o seu axé) sobre a cabeça do neófito. Após seu falecimento, sua mão deve ser retirada por outro pai ou mãe de santo.

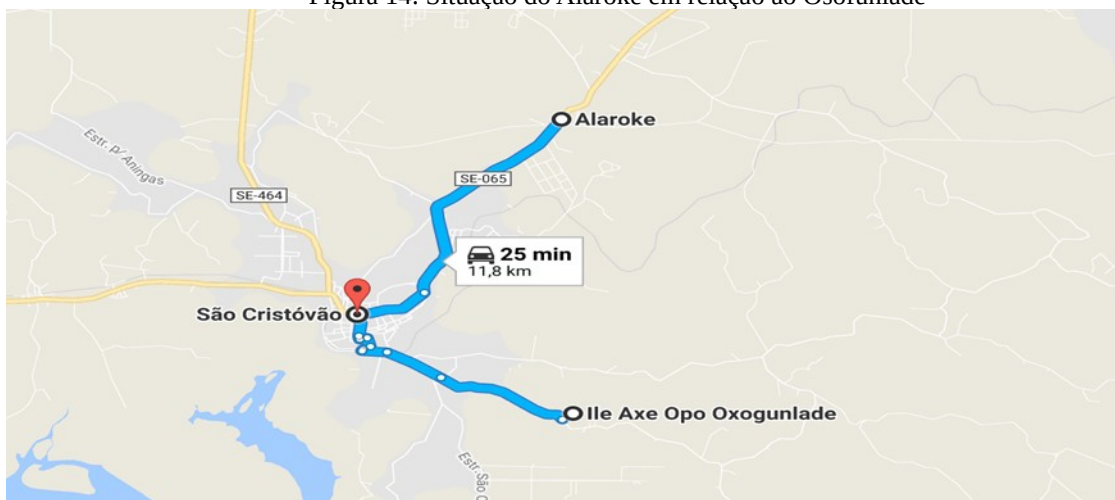
Tóòrikpe acaba, portanto, tendo ampla participação no percurso de autonomização do novo pai de santo. Participa também da fundação do novo terreiro, orientando e trazendo sugestões. O nome do terreiro, sugerido por Tóòrikpe, é inspirado da localização do território:

Okê é altura. Tudo o que é alto é okê. Aro é azul. Então eu não sei muito bem todas as intenções de Tóòrikpe. Mas Ala + Aro+ okê. Então o alá é o alá de Oxalá, o arô é o azul do firmamento e okê as alturas. Entende? (Juracy, pai de santo do Alaroke)

O Alaroke é, como o Osogunlade, um sítio nos arredores da cidade de São Cristóvão. Seu território fica, no entanto, na rodovia João Bebe água, que nos leva a Aracaju. É, portanto, passagem obrigatória nossa quando vamos e voltamos do Osogunlade. Por ficar na

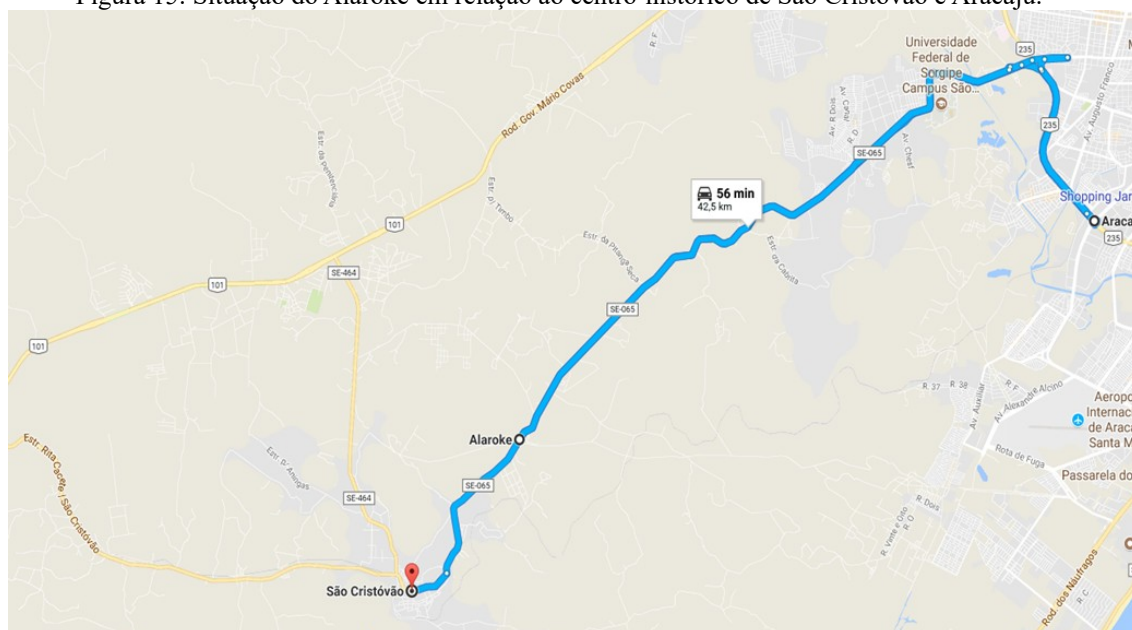
estrada, é também possível pegar um ônibus a cerca de 30 metros do portão do terreiro, o que muda bastante as possibilidades de acesso ao lugar. É possível, por exemplo, chegar ao terreiro em um único ônibus desde Aracaju. Para os que tem carro, o acesso é também mais simples se comparado com o acesso ao Osogunlade.

Figura 14: Situação do Alaroke em relação ao Osofunlade



Fonte: googlemaps

Figura 15: Situação do Alaroke em relação ao centro-histórico de São Cristóvão e Aracaju.



Fonte: googlemaps

O lugar é muito bonito e organizado. O barracão tem a forma de um octógono, o que traz requinte ao lugar. Além de três portas, as demais paredes contam com janelões de vidro que nos permitem ver o ambiente mesmo sem entrar.

Figura 16: Barracão do Alaroke

Foto: Daniela Azevedo²¹⁰

Quando fui à primeira vez, em 2017, fiquei impressionada com a disposição das construções ao redor do barracão. A sala, onde o pai de santo fazia o jogo, tinha paredes de vidro, causando um efeito agradável diante do verde circundante. Na época²¹¹, a fonte de Oxum, entre os dois lugares, dispunha de pedras e uma bomba que, quando ligada projetava uma pequena cachoeira voltada para a lagoa artificial que dividia o ambiente do barracão e a sala.

Em linhas gerais, as construções do terreiro tinham um padrão arquitetônico semelhante ao do Osogunlade²¹² com ilés orixás espalhados pelo território e a garantia de um amplo espaço verde. Entre os ilés, tinha um ilé ibó assentado sob a supervisão de Tóòrikpe e Fernandinho²¹³. A tradição do Alaroke, no entanto, procura dar continuidade às práticas ensinadas pelo pai de santo ancestral, Zé d'Obakosso:

(...) Os yaôs são iniciados aqui aos moldes do meu pai, mais o que minha intelectualidade, mais o que minha cabeça trouxe, porque... as coisas não são estanques né? Meu pai não tinha esse território que eu tenho... meu pai, no Rio de Janeiro²¹⁴, era grande, mas não era uma

²¹⁰ Disponível em: <https://lh3.googleusercontent.com/p/AF1QipOjyTMD-yoHSoPRtRZENqZ8pe3KH5pNoM84M3Wm=s1360-w1360-h1020>. Acesso em: 15 de março de 2023.

²¹¹ O Alaroke passou por algumas reformas desde então.

²¹² Em termos de disponibilidade de terra e disposição de casas de orixás relativamente autônomas entre si.

²¹³ Fernando Nascimento. Ojé do Ilé axé Asipa

²¹⁴ Zé d'Obakosso mantinha um terreiro no Rio de Janeiro e outro em São Cristóvão, Sergipe. Pai Júnior foi feito no terreiro sergipano em uma época em que Zé de Obakosso estava mais presente em Sergipe. Cf.

roça. Era uma casa. Um negócio muito urbano. Para você ver, no Rio de Janeiro para ele fazer yaô ele tinha que comprar ervas. Em vez de ir para o mato colher, ele tinha que ir para Madureira encomendar. E a maioria das casas no Rio de Janeiro é desse jeito.

A aproximação com Tóòrikpe trouxe certamente aportes para a configuração desse terreiro. No entanto, o Alaroke é um terreiro concebido a partir da trajetória espiritual de Saguinandeji, educado pelo terreiro Odé Bamire, sob a orientação de seu pai de santo, Zé d'Obakosso. Somado a isso, os ajustes, definidos pelas condições materiais fornecidas pelo tempo e lugar de instalação do terreiro.

Inicialmente essa pesquisa tinha por objetivo pensar os terreiros de São Cristóvão na cidade. Por essa razão, minha primeira experiência de campo em outro terreiro foi no Alaroke. Era o único terreiro de que tinha notícia, graças à presença de Saguinandji nos xirês do Osogunlade. Por conta da pesquisa, em 2017, propus-me a passar o fim da semana da homenagem a Oxalá nesse terreiro. Era a festa do dono da casa. Antes de encerrar esse capítulo, deixo o relato da minha experiência no xirê desse axé. Trata-se de trazer elementos para refletir sobre o lugar da diplomacia nascida do encontro entre tradições não tão distantes, forjadas a partir de diferentes lugares.

5.2.2 Uma ajoyé do Osogunlade no xirê do Alaroke

No dia da festa de Oxoguian eu fui de ônibus. Pedi para participar de toda a festa e fui convidada para chegar sexta, no fim da tarde. Já era começo de noite quando cheguei. Do portão, fui logo atendida por um abian da casa, acompanhado de outros, que pareciam me conhecer de outros espaços. Embora estivéssemos em São Cristóvão, tanto no Osogunlade quanto no Alaroke morávamos quase todos em Aracaju. Dessa capital, diz-se que somos eu, você e nosso amigo em comum. Mesmo quando não nos reconhecemos, acabamos por descobrir no falso estranho a partilha de ambientes familiares.

No caso do Alaroke, o reconhecimento mútuo era ainda mais provável. Ambos os terreiros tinham entre os adeptos pessoas ligadas às duas maiores universidades locais (a UFS e UNIT), aos movimentos negros e artísticos da região. Desse modo, embora eu não conhecesse o abian anfitrião, seu rosto também não me era estranho. Ele me viu no terminal de ônibus em direção a São Cristóvão. Pegou o seguinte, mais vazio e que chegou primeiro. Pareceu surpreso em me ver. Disse-me que, ao me avistar, tinha deduzido que eu iria para o

trajetória de Zé de Obakosso no primeiro capítulo da tese.

Osogunlade. Depois ele me disse que era estudante de psicologia e que tinha sido aluno de Aline, hoje ebome de Ewa no Osogunlade. Aline, agora minha irmã de santo e amiga, tinha sido minha caloura no curso e no centro acadêmico.

Havia um grupo em torno de uma mesinha baixa, um pouco afastada do espaço principal. Encontravam-se na penumbra e, de onde eu estava, não era possível distinguir suas feições. Junto às pessoas que me haviam recebido, e que também acabavam de chegar, dirigi-me a uma espécie de sala de jantar que liga a cozinha ao barracão. Nessa peça se encontravam duas senhoras de mais de sessenta anos, uma mulher branca e uma mulher negra que, descobri depois, tinha sido a ajubonan de Saguinandji.

A mulher negra estava vestida com uma saia de ração reta, sem pregas, diferente do padrão do Osogunlade, uma camiseta branca civil e um ojú. Ela assistia novela quando cheguei. A outra senhora estava com a roupa de ração completa e costurava atrás da mesa. Vez ou outra, parava para orientar alguém na cozinha. Pedi a benção e me desejaram as boas vindas. Fui convidada a sentar enquanto aguardava Saguinandji.

As pessoas que tinham me acolhido no portão foram logo tratar de tomar banho e por a roupa de ração. Sentei com minha mochila ao lado e fingi olhar a TV, porque não tinha outro lugar para olhar, enquanto as mulheres seguiam em silêncio.

A minha condição de espera me lembrou a minha primeira vez no Osogunlade. Era e é assim que se faz com as pessoas de fora que vão jogar. São convidados a sentar na mesa da cozinha, oferecem-lhes algo para beber, e depois ficam muito tempo, talvez horas, esperando o pai de santo chamar para o jogo.

Dessa vez, a espera me permitia observar o movimento da casa. A cozinha fechada chamou logo minha atenção: será que é para guardar segredo sobre o preparo? Descobri mais tarde que era só para evitar muito entre e sai atrapalhando quem estava na função.

Ao abrir a porta, saiu de lá Genivaldo, meu antigo professor de história e dolfano da casa. Genivaldo estava no comando da cozinha. Acenei assim que o vi. Fiquei feliz em ver um rosto conhecido. Trocamos benções às pressas e ele se desculpou por não ter ido à minha confirmação de equede, que ocorrera quinze dias antes, e voltou para cozinha fechando a porta atrás de si. Logo em seguida, mandou-me uma fila de yaôs e abians para me pedir a benção. Todos se desculpavam dizendo que não sabiam que eu era equede.

Era uma situação um pouco nova para mim. Diferente dos que passam pela feitura, que seguem um caminho de sete anos de aprendizado, uma equede, assim como um ogan, dorme abian e acorda um mais velho. Em uma tradição onde os acessos à informação e

lugares, modos de vestir e se comportar são bem delimitados, a suspensão vem acompanhada de certa vertigem. Ao ver os abians e yaôs da casa fazendo fila para me pedir a benção, experimentei, a partir de outra perspectiva o atrapalhamento dos mais novos diante de um mais velho desconhecido. A cena, no entanto, era-me completamente familiar.

Pedi para também tomar banho e assim me vestir com minhas roupas de axé. Após o banho e com minha mochila devidamente alocada em um dos quartos, voltei para a minha posição na mesa e atentei para um fato que jamais vira no Osogunlade: os homens estavam no comando da cozinha enquanto que algumas mulheres assistiam novela ou conversavam na mesinha isolada que descrevi no começo.

De modo geral, a maior parte das pessoas na casa zanzava para cá e para lá ou se acomodava em algum canto sem ter nada para fazer. Notei um yaô homem que auxiliava o dolfano na cozinha. Por vezes, esse último punha a cabeça de fora para gritar por algum abian, por acaso também homem, que viesse catar os grãos ou prestar algum outro auxílio.

Vendo os afazeres às vésperas de uma obrigação, movimento que conhecia muito bem, ofereci-me para ajudar a catar os grãos. Entretanto, meu auxílio foi recusado sob a alegação de que já havia muita gente para ajudar. Eu era visita. Então, aproveitei os meninos catando grãos na mesa para conversar.

Eles também pareciam já saber que eu estava lá em razão da minha pesquisa. Um deles me contou que também pesquisava o candomblé para o seu TCC em arqueologia. Seu tema era o culto nagô em Laranjeiras. Todavia, tinha emperrado no fato de que o terreiro Santa Bárbara Virgem, principal referência dessa tradição, tinha fechado suas portas para a pesquisa.

Logo depois, o pai de santo chegou. Levou-me imediatamente para ser apresentada às pessoas que estavam na mesinha um pouco afastada. Havia um ogan de Xangô de alguma outra casa e também uma pesquisadora vinda de São Paulo e que está na UFS para pós-doc. Ela pesquisava pessoas de candomblé que tinham se convertido ao petencostalismo e estava ali para recolher material etnográfico.

Quando a janta foi servida, fui convidada a sentar à mesa com o pai de santo. Na mesa das “autoridades” como me sinalizaram, em tom de brincadeira, os abians que tinham me recepcionado. “Comam bastante que amanhã vocês só vão comer após a obrigação”, disse o pai de santo. Após a janta, fui encaminhada para o quarto das mulheres onde ficavam os mais velhos (nenhum filho do pai de santo).

Acordamos 4:30 no dia seguinte, indicando uma rotina que não diferia muito de

uma homenagem a Oxalá no Osogunlade. Fiquei surpresa em ter sido convidada a assistir a matança de dentro do quarto de Oxalá onde me sentei em um banquinho junto a outros mais velhos. Fiquei ainda mais surpresa quando um adjá me foi entregue para que eu tocasse durante a obrigação. Senti-me um pouco desconfortável com a situação. Não era costume no Osogunlade que uma equede pegasse o adjá nessa situação, ainda mais eu que só tinha duas semanas de confirmada. Mas em meio ao movimento e com a obrigação já em andamento, segui o fluxo um pouco atrapalhada. Ao questionar uma senhora das mais velhas presentes sobre como deveria fazer, recebi como resposta: você não é equede?

Eu ouviria essa pergunta exclamatória algumas vezes durante esse dia. Não se tratava apenas da minha condição recente de equede, mas das pequenas diferenças nos rituais. Mesmo que eu fosse a única equede confirmada no ambiente, eu vinha de outra casa também da nação ketu, mas com outra tradição. Deixei-me levar, no entanto, e me permiti ficar nos espaços onde o pai da casa e os demais me colocavam. O que me permitiu perceber melhor as diferenças litúrgicas.

Equedes e ogans arrumam os orixás no barracão quando esses chegam no meio do xirê. Embora o procedimento seja relativamente simples, havia diferença entre as duas casas quanto ao tratamento dado aos que manifestavam orixás. Eram diferenças tanto na forma de vestir homens e mulheres, quanto na seleção dos que seriam vestidos e que poderiam dançar.

Após a obrigação dos bichos, mais uma vez me ofereci para ajudar. Disse que poderia tratar bichos, mas não aceitaram. Ouvi de uma senhora, a que estava costurando na minha chegada que, além de arrumar as roupas do santo, equedes não devem trabalhar muito porque elas terão que trabalhar bastante durante o xirê. Apesar da pequena mostra após a obrigação da manhã, ainda não tinha me atinado para o quanto. Nas situações específicas, há mais pessoas que ficam “acordadas” no Osogunlade. O trabalho fica, portanto, menos concentrado entre os que não dormem.

Passou-se o dia sem que me fosse permitido contribuir muito para a festa. No café da manhã descobri que nesse axé era quizila de Oxalá tudo o que é preto, o que inclui café. Serviram chá. Um suplício para mim cujo organismo está condicionado a pelo menos uma dose de café diária. Após preparar os quartos de santo para a noite junto a outras duas equedes suspensas, e diante da falta de uma atribuição, dormi um pouco no barracão onde outras pessoas também dormiam.

Um candomblé, independente da tradição, é uma usina de trabalho. No sábado após a obrigação com os bichos, eu reconhecia o movimento na roça. Todos estavam divididos em

equipes. À época, a casa tinha cinco anos de fundação, mas já contava com netos de santo²¹⁵ que vieram para a homenagem ajudar. Quase todos, entretanto, ainda eram abians.

Bem mais tarde, parei de perguntar se precisavam de ajuda e comecei a me envolver com as funções mais simples, em que eu estivesse segura de não me intrometer em fundamentos do terreiro. Desse modo, juntei-me a duas garotas enrolando bolas de inhame e sem perguntar, comecei a enrolar também.

As bolinhas eram um pouco diferentes das bolinhas a que eu estava acostumada. Elas eram recheadas com queijo coalho e seriam fritas. Explicaram-me que serviam para as visitas dois tipos de comida, as de axé, mas também outras civis. Além das bolinhas, seria também servido arroz e frango cozido de um modo bem sergipano. Não tinha dendê, quizila de Oxalá, mas tinha uma corzinha que me pareceu vir do extrato de tomate. Tudo acompanhado de refrigerante. Havia também akassá e ekuru.

A obrigação não foi exclusiva para Oxoguan. O segundo orixá a tomar conta da cabeça do pai de santo, Oxum, também recebeu comida. Assim, reconheci nos pratos que saíam da cozinha, além da carne de cabra e galinhas brancas para Oxalá, um omolocum pra Oxum e um axôxô, que acredito ter sido oferecido para Oxossi.

Enquanto ainda estávamos enrolando as bolinhas de inhame a serem fritas, e elas eram muitas diante do pouco tempo que tínhamos a frente, o babalaxé convocou todos os presentes para o barracão. Mesmo a cozinha foi interrompida. Era o padê que deveria ser realizado por todos os presentes, inclusive a pesquisadora visitante que não era de candomblé. O padê era aberto e visível a todos e tinha um modelo diferente do padê no Osogunlade.

Terminado o padê, o babalaxé nos levou para a porteira para hastear a bandeira do ilé, uma bandeira toda branca que era hasteada enquanto cantávamos: “o furunrun loreyê ayla la”. Música de Oxalá que eu conhecia bem. Lamentei não ter uma máquina. Dava um quadro bonito, todos vestidos com roupa de ração branca, hasteando uma bandeira sobre um monte e todo o verde ao redor.

Chegou a hora do xirê. Já haviam me preparado para o fato de que eu teria muito trabalho a fazer. Durante o dia, tinha me aproximado de duas equedes suspensas ainda não confirmadas: uma da casa e outra da casa do filho do pai de santo. Ambas se vestiram como equedes e exerceriam suas funções na hora do xirê, mesmo sem a confirmação. O que também aconteceria no Osogunlade²¹⁶, se ainda não tivéssemos equedes confirmadas.

²¹⁵ um filho de santo de Saguinandji tinha terreiro

²¹⁶ No Osogunlade equedes ainda não confirmadas começam a atuar em situações limitadas. Todavia, ela usaria a roupa de abian até a sua confirmação.

Indicava algo comum entre os terreiros onde em casa nova, os mais novos, assumem funções de mais velho mais rápido.

As duas carregavam um pano da costa e me entregaram uma toalha porque não me ocorreu levar. No momento de entrar no barracão, as visitas já posicionadas, todos os filhos da casa fizeram fila para entrar por uma das portas do barracão. Insisti para ficar de fora já que não era filha da casa. Puxaram-me para a fila com bastante insistência: “não era da casa, mas era equede”. Após uma breve discussão sobre em que lugar da fila eu deveria ficar, me puseram na frente puxando o xirê: “pois as equedes devem ir na frente e você é a única confirmada”. Tentei convencê-los de que seria melhor eles entrarem sem mim, sem muita sorte. Ainda argumentei que jamais vira um xirê da casa, não sabia sequer qual era o procedimento para a saudação. A obrigação dos bichos já era uma amostra das diferenças, e já era suficiente para que eu concluísse que não poderia me espelhar pela minha própria experiência no Osogunlade, onde uma equede não puxa o xirê com o adjá na mão.

Por desconhecimento das práticas, e pela minha confirmação recente, eu fui pega de surpresa quanto aos espaços que eu ocuparia no Alaroke. Nesse terreiro, eu era equede “e ponto” e não equede do Osogunlade, como interpretei à minha chegada. Era um sinal de respeito e reconhecimento ao meu posto. Para mim, no entanto, foi experimentado com um pouco de embaraço apesar do acolhimento que me era dedicado.

O xirê era também muito diferente. As pessoas já entram no barracão em fila (e eu na frente) e formam imediatamente a roda antes de fazer as saudações. Estas também não se faziam da mesma maneira. O pai de santo não foi saudado antes da entrada na roda²¹⁷, mas mais tarde, (nesse dia) com Oxoguian já presente. Nesse momento, todos os filhos e visitantes deram foribalé ao pai de santo e aos dois outros Oxalás presentes, formando uma fila imensa de mais de cem pessoas. O barracão estava lotado. Pessoas de outras casas também participaram do xirê. A organização do xirê no Alaroke é descrita pelo próprio pai de santo em sua dissertação de mestrado:

Todos prontos e vestidos para a festa, o Babalorixá ou Yalorixá fica sentado em uma cadeira colocada em local de destaque no barracão, de onde comandará a cerimônia. Os Ogãs entram e assumem seus postos nos atabaques. Todos os filhos da casa devem estar posicionados do lado de fora do barracão, em fila organizada por ordem de idade de sacerdócio e hierarquia. Ao comando do sacerdote, todos entram, em fila, no barracão, dançando, conduzidos pelos mais velhos ao som do adjá e ao ritmo dos atabaques, no toque da

²¹⁷ Como no xirê descrito por mãe Stella na citação que abre o capítulo.

avamunha, dando voltas circulares em torno de um poste central, físico ou imaginário, que dá ao local o sentido de “axis mundi”. A roda gira no sentido anti-horário. [...] Os dançantes dão três voltas no centro do barracão e então a orquestra, composta por três atabaques, um agogô e ou gã, um requere e uma cabaça enfeitada com contas, pára por um instante e todos os iniciados que não completaram sete anos de iniciação se agacham. Um canto é entoado: “Awá xirê Ogun ô erú jojô, awá rirê Ogun ô erú jéje” (nós festejamos o grande guerreiro com dança, nós festejamos o grande guerreiro com banquete). O canto reverencia Ogun, o signo do guerreiro capaz de abrir caminho e ampliar as fronteiras. Todos os candomblecistas, a começar pelos mais velhos, dirigem-se até a porta de entrada do barracão. Os mais velhos de santo, tocam o chão três vezes com a ponta dos dedos e, em seguida, com os mesmos dedos, tocam a testa a lateral da cabeça e a nuca, em sinal de reverência aos guardiões das quatro direções. Os mais jovens realizam um ato chamado foribalé, de deitar-se no chão. [...] Este ato, realizado na porta do barracão, repete-se no centro do barracão, na frente dos atabaques, na frente do babá ou yalorixá, e na frente dos dignatários do terreiro e ou dos visitantes de outro terreiro, seguindo a hierarquia por ordem de idade de iniciação. Os que estão na mesma posição hierárquica, cumprimentam-se em um ato de troca não circular e linear chamado troca de benção. Em síntese, esse é o primeiro momento no xirê em que ocorre a troca coletiva. (ROSA JUNIOR, p.104-106).

Ao ver a fila formada para saudar o pai de santo, incluindo não apenas seus filhos, mas todo os presentes, mostrou-se, através da homenagem, uma noção de família mais ampla articulada a diferentes terreiros de Aracaju. Dentro dessa perspectiva, parecia que, se estavam no Alaroke, de certa forma eram todos irmãos.

A organização do xirê era também mais inclusiva, se comparada ao Osogunlade. A minha participação à frente do xirê já era indício de outro modo de sociabilidade. O Alaroke, no entanto, não era “portas abertas”. Era uma festa de orixá que tocava para a nação Ketu, mesmo que num formato diferente ao que eu tinha me acostumado.

A lógica que define e dá sentido ao xirê também é explicada pelo pai de santo na sua dissertação:

O xirê também desempenha o papel de estabelecer a sociabilidade entre os membros de outros terreiros que comparecem aos festejos. Ou seja, o fato de o sacerdote dignatário ir para o xirê de um terreiro 'X' estabelece um contrato tácito entre o visitado e o visitante, em que o visitado estará, de certa forma, comprometido a corresponder a visita, comparecendo a um xirê no terreiro do visitante. Esse contrato pode ser caracterizado como um “*Potlatch*”. Na cosmologia do candomblé, equivale a circular o axé. Assim o visitado deve retribuir

a visita ao visitante de forma que haja a compensação do esforço. A retribuição da visita recebida não descompromete os trocadores. Eles devem, sempre que possível, se fizerem presentes nos xirês um do outro para que a troca permaneça. Esses momentos também propiciam a troca-de-folha, outra categoria nativa que significa a troca de saberes, que consiste nos fundamentos dos ritos que estão embutidos dos mitos fundantes do rito. O termo troca de folha significa que o que está sendo trocado é secreto e é parte constituinte do capital cultural do sacerdote. Esse tipo de interação é importante para manter vivo o significado da ritualística do candomblé e para que a cultura permaneça circulando através da oralidade. Conclui-se que visitas em geral constituem um *Potlatch*, em que o visitado está comprometido a retribuir a visita no momento mais oportuno e com a mesma proporção, podendo até mesmo superar as expectativas. (ROSA JUNIOR, 2018, p.107-108)

Herdeiro das práticas do Afonja, o xirê do Osogunlade é inacessível ao público em geral. Mais uma vez, seria preciso uma investigação mais profunda sobre as éticas dos lugares e seus xirês.

Em Sergipe, por outro lado, tanto o xirê quanto a troca de conhecimentos, entre os terreiros sergipanos, ganham uma perspectiva de fortalecimento pela ampliação de suas articulações. Esse modelo se choca com as práticas do Osogunlade podendo gerar simpatias e antipatias na relação entre terreiros. Para uma autoridade afro-religiosa sergipana que honra o terreiro anfitrião com a sua presença, a ausência de convite para se juntar à roda pode ser interpretada como sinal de pouco caso. Para um terreiro baiano recém-chegado, a intromissão de alguém externo ao corpo do terreiro pode ser interpretado como inconveniência e impolidez.

Considerações

Ao me propor a pensar na inserção de uma tradição baiana em Sergipe, eu procurei, nesse capítulo, explorar aspectos das práticas dos terreiros que facilitam ou dificultam suas alianças. Através dos terreiros registrados ao IMBA, vimos que a própria concepção de terreiro pode variar bastante. Quando identificamos os terreiros ao modelo da família de santo, terreiros como o de Dona Bia mostram configurações surpreendentes, apontando para a necessidade de uma aproximação mais sensível à diversidade de práticas afro-religiosas que podem se cruzar. O Alaroke, por outro lado, na distribuição espacial das suas construções, conjugada à presença da mata, na dinâmica das suas práticas (a organização geral das festas, por exemplo), aproxima-se do modelo do Osogunlade. Os modos de tecer relações sociais, no

entanto, estabelecem para o Alaroke uma ética local, adaptada ao convívio dos terreiros sergipanos.

Não era intenção desse capítulo abordar em profundidade a questão da diplomacia. Apenas trazer alguns elementos que apontam para a fecundidade dessa reflexão. Um apelo para a continuidade dessa pesquisa por outras vias.

Partindo de uma perspectiva pragmática, Stengers (2021) argumenta que a diplomacia evidencia o aspecto desafiador das práticas, pois ressalta a necessidade de levar as fronteiras a sério: “de fato, as fronteiras estão envolvidas e não existe uma forma neutra e extraterritorial de definir o que é importante na situação. Isso implica, para cada parte envolvida, riscos e desafios diferentes” (*Ibid.*, p.23). Desse modo, Stengers sustenta que se trata, antes de mais nada, “de construções entre humanos restringidas por ligações/vínculos divergentes, como o pertencimento” (*Ibid.*).

A ideia de pertencimento aqui, corroborando com a atenção dedicada às fronteiras, procura evidenciar o contraste entre as práticas e as fidelidades suscitadas por cada campo em oposição: “os diplomatas, se fiéis à arte da diplomacia, sabem que todos estão em risco e que eles não podem compartilhar o risco do outro” (*Ibid.*). Nesse sentido, a autora pontua que a diplomacia não se refere a uma linguagem comum, trata-se, ao contrário, de uma “tecnologia do pertencimento”. Há a abertura de um canal de comunicação, no entanto, “cada parte manterá sua própria versão do acordo” (*Ibid.*, p.24). O sucesso da diplomacia significa a produção de uma nova proposição “articulando o que era uma contradição conducente à guerra” (*Ibid.*). No caso dos terreiros, poderíamos pensar nas contradições que desafiam ações conjuntas.

Para o próximo capítulo, eu proponho agora pensar a inserção do Osogunlade em Sergipe a partir de uma concepção mais ampla da política, dos seus encontros mas também dos desencontros (que são também políticos). Para isso, eu procuro explorar não apenas modos através dos quais o Osogunlade afeta e é afetado pelo entorno, como também os desafios de uma reflexão sobre a diversidade do modo de presença das práticas afro-religiosas. Eu sugiro que a multiplicidade dos coletivos afro-religiosos antes de se identificarem, habitam seus próprios lugares.

CAPÍTULO 6 – A CIDADE DOS TERREIROS E SUAS POLÍTICAS

Em meio à pandemia de 2020, durante uma reunião online do grupo de pesquisa GRAI²¹⁸, coordenado por Miriam Rabelo, Ana²¹⁹, doutoranda do Programa de pós-graduação de ciências sociais da UFBA, apresentava a introdução do livro *Social Life of Spirits* (2014) publicado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santo. O livro tratava da agência dos intangíveis. Em determinado ponto da apresentação, Ana expressou seu incômodo em relação ao modo pelo qual os autores dispunham das categorias “visíveis” e “invisíveis”. Apesar da tentativa de Blanes e Santo em trazer os “invisíveis” para o campo narrativo, problematizando a epistemologia dos sentidos e valorizando os efeitos dos “invisíveis” sobre o mundo “visível”, a categorização negligenciava que o jogo de visibilidade se produzia dentro de um campo relacional: invisíveis onde, quando, para quem? A categorização a priori supõe um mundo previamente constituído onde algumas coisas são evidentemente visíveis e outras não.

O incômodo de Ana, somado ao comentário dos demais, quase todos adeptos de religiões de matriz africana, deram o tom que eu buscava para esse capítulo. Eu procurava um ponto de partida que conduzisse a uma reflexão sobre as práticas afro-religiosas em que fosse possível pensar o visível a partir da sua articulação. Visível como verbo transitivo: “visível para”. Definir determinados seres como invisíveis, não é autoevidente. Definir os visíveis também não.

Eu propus no quarto capítulo que entrar num terreiro exige um percurso onde o corpo se torna sensível para o mundo ampliado (que articula aye e orun) que o lugar demanda. Os diferentes adeptos, diante dos anos de prática, não necessariamente chegarão a uma percepção comum do terreiro, não verão nem serão sensíveis às mesmas coisas. Entretanto, a experiência amplia a percepção, torna-os mais sensíveis nem que seja para a louça acumulada na pia (o que já é indício de sensibilidade ao convívio comunitário).

A cabeça de bode enterrada em São Cristóvão, que abre a reflexão para a tese, é efeito da invisibilidade produzida por um modo de transitar na cidade. A percepção de pessoas, orixás, ancestrais, as matas, as águas, a natureza, em sentido amplo, também. Há sempre um trabalho, controlado por nós ou não, que nos torna mais sensíveis à cidade. E, ao mesmo tempo, a trajetória às quais já estamos articulados favorecem determinadas direções. Por

²¹⁸ Grupo de Estudos e Pesquisa de Religiões Afro-indígenas.

²¹⁹ Ana Rizek Sheldon

exemplo, nas minhas primeiras tentativas de conhecer os terreiros do município, é significativo que eu tenha reencontrado pessoas ligadas à UFS e moradores de Aracaju²²⁰.

Em consequência, categorizações como “os povos de matriz africana” ou “os terreiros de São Cristóvão” produzem um efeito de simplificação que nos leva a subestimar os múltiplos modos pelos quais essas comunidades se associam e tornam *invisíveis* as especificidades através das quais esses terreiros afetam lugares que se articulam a partir da cidade.

Nesse ponto, é importante lembrar que a noção de lugar aqui trabalhada é a proposta por Doreen Massey para quem lugar deve ser entendido “como uma sempre mutante constelação de trajetórias coloca a questão do nosso permanecer juntos.”²²¹. Portanto, esses lugares, formados de trajetórias consteladas, podem coincidir ou não com a circunscrição territorial que estabelece os limites dos municípios onde se instalam. Bem como, podem se articular de modo a viver num mundo onde alguns terreiros existem e outros não.

A insistência na definição é importante porque, por vezes, quando os terreiros são pensados como uma categoria homogênea, supõem-se aproximações que não fazem sentido para os praticantes. Elas têm certamente um sentido prático, geralmente para políticas do Estado, mas operam um efeito semelhante ao que Ingold define como a lógica da inversão²²², quando argumenta contra a compreensão da vida delimitada pelo espaço: “transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais é encerrada”.²²³

No caso aqui tratado, essas categorias invertem o sentido da produção do político, a esfera da negociação, e encerram os sentidos das práticas, assim como seus contrastes, em acomodações administrativas, que operam por homogeneização. Não dão conta sequer das diferenças socioeconômicas dos terreiros, que dirá das especificidades culturais. Em suas práticas, no entanto, os terreiros, assim como as políticas de Estado, tecem a cidade que habitam, muitas vezes se ignoram e articulam lugares que não têm nada em comum com aqueles articulados por outros terreiros.

Os “terreiros de São Cristóvão” não são uma rede coesa, apesar da população da cidade de pouco mais de 90 000 habitantes. Muitos desses terreiros, sequer têm sua existência formalizada, embora desde 2018 tenha havido esforços da prefeitura e do Iphan em cadastrá-

²²⁰ Os algoritmos das redes sociais têm nos ensinado bastante sobre isso

²²¹ MASSEY, op.cit., p.215.

²²² Cf. introdução.

²²³ INGOLD, op.cit, p. 215

los²²⁴. Por conseguinte, eu proponho uma reflexão sobre como, de forma nem sempre controlada, a presença dos terreiros se faz sensível na cidade.

Eu não seria capaz de ser exaustiva nessa direção, mas procuro ampliar a nossa percepção sobre os modos pelos quais os terreiros afetam e são afetados pelo chão onde se instalam e com o qual acabam sendo impelidos a se comprometer. Desse modo, como última etapa de uma reflexão sobre a chegada de um terreiro de tradição baiana (mais especificamente Afonjá) em Sergipe, eu proponho pensar na articulação e na desarticulação política dos terreiros na cidade e entre si.

6.1 A política mediada pelo chão

Vimos que o Osogunlade se instala de um modo específico. Uma tradição de Salvador, concebido na capital sergipana, faz morada no povoado de outro município relativamente estranho aos principais envolvidos na instalação do axé. Em parte da sua história, um terreiro sem moradores, com frágil relação de vizinhança. Além de demandar dos seus adeptos grandes deslocamentos e quebra mais aguda do ritmo do seu cotidiano.

Com efeito, mesmo as compras de mercado, por onde sempre começam as homenagens, dependem de um circuito interestadual onde a maior parte da comida é comprada no mercado municipal de Aracaju, os bichos negociados com pessoas de outros municípios e determinados elementos mais específicos das obrigações são comprados em Salvador. As quartinhas e talhas²²⁵, apesar do amplo comércio de barro em Sergipe, são compradas na Bahia onde o formato obedece ao padrão do terreiro, espelhado no Afonjá. Outras compras dizem respeito a fundamentos que dependem de produtos vindos da África e que só se encontram no mercado soteropolitano.

Pode-se dizer que a instalação do Osogunlade, assim como a realização das homenagens e dos barcos, parte da feira de São Joaquim, em Salvador. Somado à presença

²²⁴ Em 2022 a prefeitura de São Cristóvão anunciou o cadastro de 60 terreiros. <https://publicacao.saocristovao.se.gov.br/post/povos-de-terreiro-recebem-oficina-de-empendedorismo-e-comunicacao-digital> Acesso em 19 de março 2023. O IMBA, instituto de meio ambiente de quem falaremos mais adiante, declara mais de cem terreiros. O meu acesso aos arquivos do IMBA, no entanto, mostra entre os cadastrados terreiros de outros municípios como Nossa Senhora do Socorro e Aracaju. De todo modo, é muito provável que tanto o IMBA quanto a prefeitura não tenham cadastros comuns, indicando um número maior de terreiros que os cadastrados pela prefeitura.

²²⁵ É um tipo de vaso utilizado para reservar água. Deve-se ter uma quartinha ou talha cheia d'água, correspondendo a cada assentamento. No caso do Osogunlade, obrigatoriamente de barro.

intensa dos mais velhos do Afonjá em mais de uma década após a fundação, o Osogunlade estabelece sua presença dando, às vezes, a impressão de ter os “pés” pouco firmes no chão de São Cristóvão.

Apesar da especificidade da formação coletiva desse terreiro, ele obedece à tendência, que se intensificou e generalizou mais recentemente, da constituição de vínculos que se mantêm, em grande parte, através de relações não presenciais. Nesse sentido, sem o suporte possibilitado pelo desenvolvimento da rede tecnológica e de comunicação, o Osogunlade talvez não fosse possível (ou, pelo menos, penasse mais para se organizar).

Vimos no último capítulo, a dificuldade do pai de santo do Alaroke em viajar à Salvador nos anos 1990, e de chegar no bairro São Gonçalo, para fazer uma consulta no Afonjá. Hoje, além dos ônibus e avião (menos acessível do ponto de vista financeiro), o circuito Salvador-São Cristóvão (ou Aracaju) conta também com aplicativos, como blablacar ou grupos de carona organizados via whatsapp, que reduzem significativamente o custo do traslado. Aproximando-se, inclusive, do valor pago por moradores de Aracaju que também dependam de aplicativos de transporte para ir ao Osogunlade. Esses últimos, aliás, facilitaram muito o acesso ao terreiro. Do mesmo modo, os grupos de whatsapp facilitaram as caronas e a gasolina partilhada. Além disso, como mencionei no terceiro capítulo, embora não tenha moradores, a manutenção do terreno e a organização coletiva é, em parte, feita sem precisar pisar no chão do lugar (finanças, pagamento das contas, requisição de serviços e até algumas compras).

Para dar conta das especificidades próprias do mundo contemporâneo, cada vez mais autores têm problematizado noções mais clássicas de espaço²²⁶. Trata-se de uma questão epistemológica que ganha força graças ao problema prático da busca de instrumentos que deem conta da leitura de um mundo cada vez mais difícil de organizar a partir de mapas e divisões administrativas de Estado.

Talvez seja esta a grande novidade da nossa experiência espaço-temporal dita pós-moderna, onde controlar o espaço indispensável à nossa reprodução social não significa (apenas) controlar áreas e definir fronteiras, mas, sobretudo, viver em redes, onde nossas próprias identificações e referências espaço-simbólicas são feitas não apenas no enraizamento e na (sempre relativa) estabilidade, mas na própria mobilidade – uma parcela expressiva da humanidade identifica-se no e com o espaço em movimento, podemos dizer. (Haesbaert, *op.cit*, p.279-280).

²²⁶ Nessa tese citamos principalmente Deleuze e Guattari, Massey, Latour, Ingold e Haesbaert.

Haesbaert explica que a novidade para a qual ele chama a atenção, não se reduz a territórios construídos a partir da mobilidade humana, já presentes entre os povos nômades “em seu desenho de uma espécie de ‘controle’ ou experiência integrada do espaço através das redes, ou seja, estruturando um território-rede em termos mais tradicionais” (*Ibid.*, p. 280). Tampouco o novo concerne o domínio dessa forma de território “moldado fundamentalmente através do elemento rede”. A novidade se refere, principalmente ao caráter qualitativamente diferente do modo de organização, “uma diferença de natureza”:

A comunicação instantânea globalizada revoluciona a formação de territórios pela configuração de redes que podem mesmo prescindir de alguns de seus componentes materiais fundamentais, como os ‘condutos’ ou simplesmente dutos.²²⁷ Assim, como uma maior carga imaterial, ou, mais propriamente, combinando de forma muito mais complexa o material e o imaterial, as redes contemporâneas, enquanto componentes do processo de territorialização (e não simplesmente de desterritorialização), configuram territórios descontínuos, fragmentados, superpostos, bastante distintos da territorialização dominante na chamada modernidade clássica (*Ibid.* p. 281).

O problema que persegue o autor em toda a sua obra é a da associação que se faz entre a organização coletiva a partir de territórios descontínuos (sem continuidade física), articulados em redes, e um suposto desaparecimento dos territórios (desterritorialização). A tese do autor é que, ao contrário, o que caracteriza a contemporaneidade é justamente a sobreposição territorial e a possibilidade mais intensa de experimentar diferentes territórios ao mesmo tempo.

No decorrer da tese, eu procurei refletir sobre como esse terreiro se estabiliza a partir da sua ritmização, articulando diversas esferas territoriais e produzindo uma organização nem sempre presencial. A dependência de uma articulação em rede, em maior ou menor intensidade, no entanto, não banaliza a dependência que um terreiro de candomblé tem do chão. O chão, vimos no quarto capítulo, é também recurso, um *arranjo artificial* a partir do qual o corpo ganha em extensão e se torna mais sensível ao ambiente. Nesse sentido, a partir da reflexão sobre o modo de presença do Osogunlade, eu proponho uma reflexão sobre a emergência do político (e seus desafios) a partir do encontro proporcionado pelo chão.

²²⁷ Refirimo-nos aqui à infra-estruturas materiais como estradas (rodovias, ferrovias), dutos em sentido estrito (gasodutos e oleodutos, por exemplo), linhas (de energia), cabos (telefônicos), etc. (nota do autor).

6.1.1 A presença ecológica

A minha preocupação enquanto sacerdote é entender que o sagrado não sobrevive sem o social. O sagrado ajuda o social e o social ajuda o sagrado. Se não tem território, não tem Deus, não tem Orixá, não tem sagrado. Então, todo o tempo, não só na implantação da comunidade, do território, mas também com essa preocupação de como captar recursos para desenvolver uma política social dentro da comunidade, para estabelecer um diálogo com a comunidade em torno porque se eu não tiver essa parceria, nós vamos ser invadidos, nós vamos ser destruídos. E quem tem que proteger esse território não somos nós com a nossa crença, mas o nosso vizinho. Ele não precisa acreditar no que eu acredito, mas a gente pode se sentar numa mesa redonda e discutir quais são nossas necessidades. (Ògún Tóòrikpe)²²⁸

Um dia, em meio às obrigações do barco de janeiro de 2018, Ògún Tóòrikpe chamou as três ajoyés presentes no axé, para falar da intenção de coordenar um evento entre os filhos da casa para discutir a presença da água no território.

Ele estava bastante impactado por um evento em Brasília: II Seminário Internacional de Água e Transdisciplinaridade, cujo tema era “Água pela paz”²²⁹. Ele foi convidado a compor uma das mesas: Água, saberes e tradições. Ao fim do seminário, uma carta foi redigida sintetizando as principais ideias difundidas no evento. Um dos princípios propostos parece ter lhe tocado em especial:

Disseminar a ideia da água como ente vivo e ampliar a discussão sobre a incorporação de seus direitos nas legislações pertinentes em cada nação, dando-lhe direito de voz e de defesa, conforme experiências pioneiras que vem surgindo em alguns países, como Equador, Bolívia, Nova Zelândia, Índia e Colômbia.²³⁰

Afinal, tratar a água como um ser, observou Tóòrikpe, era também parte do que acreditávamos. Deveríamos nos identificar, portanto, à proposta do evento. A consideração da água como um ente vivo precisava ser revista junto à comunidade do terreiro. Apesar da nossa tradição, reclamou Tóòrikpe, o coletivo não dava a devida atenção à água dentro do

²²⁸ Fala proferida em 2017, em uma reunião organizada pela prefeitura de São Cristóvão, com a presença da UFS, para a organização do FASC. O festival, criado em 1972, não ocorria há 12 anos.

²²⁹ <https://institutoespinhaco.org.br/ii-seminario-internacional-agua-e-transdisciplinaridade-aguas-pela-paz/>. Acesso em 21 de março de 2023.

²³⁰ http://aguaspelapaz.eco.br/wp-content/uploads/2018/01/Minuta-Carta-%C3%81guas-pela-Paz_REV.pdf

próprio território. Fez referência à fala do líder espiritual Magna Com Sri Prem Baba²³¹, que também tinha participado do evento:

A água tem sido a guia percursora e mapeadora da jornada evolutiva do homem. As sociedades sempre se organizaram em torno dos rios, ou seja, das águas. Com a explosão demográfica desorganizada e com o crescimento caótico das cidades, fomos nos afastando dessa proximidade com a água. E a grande maioria da população, especialmente dos grandes centros produtivos, só conhece a água da torneira para dentro. E desconhece por completo o percurso da água da fonte até que ela possa chegar em casa. Isso criou uma desconexão, inclusive com o significado mais profundo da água. E por desconhecermos esse significado, tentamos encontrar soluções apenas técnicas sem levar em consideração até mesmo elementos pragmáticos desse significado que é: a finitude do elemento água. [...] e ao desconsiderarmos esse aspecto tão óbvio, seguimos buscando outras fontes de recursos. Se, por exemplo, a água acaba aqui, eu busco ali e depois acolá; e assim por diante. Mas, uma hora, essa água vai acabar.

Para Ògún Tóòrikpe, a fala do líder espiritual refletia os problemas detectados na gerência da água dentro da comunidade do terreiro. O território do Osogunlade conta com um subsolo rico em água. Esse foi, aliás, um dos critérios para a escolha do terreno. A exceção da fonte de Oxum, que tem sofrido nos períodos de seca, todo o consumo de água dentro dos limites do território se dá na sua forma encanada. A queixa do sacerdote fazia referência ao desperdício.

No momento mesmo em que falava, mostrou a água que escorria da caixa d'água por desleixo da comunidade que ligava a bomba e não se lembravam de desligar. Em seu funcionamento normal, a bomba interrompia automaticamente o fluxo d'água quando a caixa enchia. A boia, no entanto, estava quebrada e exigia, de cada um, atenção para desligar a bomba manualmente até que o problema fosse resolvido: “quando as pessoas chegam e encontram pronto, não criam o compromisso”. A água, nas palavras do sacerdote, precisava fazer parte das preocupações dos filhos da casa ou os recursos poderiam secar. Além disso, o babalaxé lembrou que um dos sítios vizinhos também fazia uso da água do subsolo do terreiro: “não se trata de negar água ao vizinho, mas se não conversarmos com ele sobre a importância de um uso sustentável dos nossos recursos, ficaremos todos sem.”. Cedemos água ao vizinho sem acerto nenhum.

²³¹ Janderson Fernandes de Oliveira é um mestre espiritual brasileiro.

Durante a sua estadia em Brasília, por conta do evento citado, Ògún Tóòrikpe elaborou o esboço de um projeto de revitalização da água mineral da região de São Cristóvão. Para isso, ponderou, era preciso um registro etnográfico sobre os usos que eram feitos da água e um mapeamento da água no município. Ele queria que o ajudássemos na formatação do projeto de modo que fosse possível receber recursos para tal empreitada. Era importante incluir no projeto os moradores da região. Ele tinha chamado as ajoyés para que o auxiliássemos na organização de um evento interno com a comunidade do Osogunlade com o objetivo de dar materialidade à elaboração do projeto.

Em 2018, nenhuma das ajoyés convocadas morava em Aracaju. Em junho daquele mesmo ano, nos reunimos no barracão com vistas à elaboração do projeto. Todavia, não houve continuação. A tentativa de trazer a água para o centro das preocupações da comunidade, no entanto, é mostra do quanto a articulação do campo político de um terreiro pode ganhar em extensão, trazendo à tona a complexidade de linhas que se emaranham quando se coloca a questão do seu modo de presença.

A preocupação do pai de santo revelava mais que a busca de uma percepção ampliada do terreiro pela aproximação com a vizinhança. Revelava a intenção de pensar modos alternativos de produção de uma política local, onde humanos e não humanos (as águas) pudessem negociar o convívio dentro e fora da “porteira”.

Em março de 2022, um programa de entrevista realizado por um podcast francês convida Bruno Latour para quatro dias de debates: “En mode Latour”, título que fazia referência à obra “Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos”, do mesmo autor. Em um dado momento, a entrevistadora questiona o filósofo sobre a sua concepção ecológica que defende a inclusão de não humanos na política. Como parte do seu argumento, Latour chamou a atenção para a dificuldade em incluir não humanos nas narrativas. Mesmo quando nos referimos a outros seres como “não humanos”, induzimos a uma reflexão sobre um mundo onde existem “os humanos” e os demais, destacando os humanos como parte não integrada à natureza. A inclusão de outros seres na política tem como primeiro desafio a incorporação de um vocabulário apropriado.

O cerne do argumento de Latour é que a representação política exige a implementação da manifestação da terra. Há uma mudança na cosmologia que sustenta esse movimento:

Não é mais o universal da natureza, o infinito do cosmo, mas um universal local. É o território, suas condições locais, é o que eu chamo de aterrissar, é a fixação da definição do político. Ou seja, com quem você quer viver? E em que tipo de lugar e território? Com que tipo de

seres não humanos? Questão que é transtornante para a filosofia porque a filosofia política dos ocidentais não se fez essa pergunta. Não há uma palavra, acredito que não haja uma palavra em Rousseau sobre os não humanos. O que não quer dizer que eles não estejam presentes. [...] Ou seja, o problema é que será necessário amplificar o número de seres com os quais nós compomos os coletivos no momento mesmo em que perdemos nossas capacidades políticas (Latour, 2022, transcrição e tradução própria).²³²

Segundo Latour, trata-se de um duplo problema: a expansão da materialidade da política e entender o que quer dizer representar também os seres dos quais os humanos dependem. Há uma complexificação da compreensão territorial: “centímetro por centímetro, metro por metro, você tem uma especificidade do território e é isso que é novo. Não é mais um território que você obtém pela cartografia, um mapa onde você obtém essa homogeneidade, esse famoso espaço onde todos os seres estão supostamente situados. Não! É um território de viventes entrelaçados que são todos diferentes. Isso não é fácil mapear” (*Ibid.*).

Em sua opinião, os movimentos políticos atuais, especialmente os partidários ecológicos, estão fadados ao fracasso porque buscam tratar o problema ecológico como uma questão particular, mas a questão está no cerne da modernidade daqueles que buscam modernizar todo o planeta.

Em outros termos, Latour procura problematizar a percepção que se tem do que seria o espaço próprio do político: organizado sob normas pré-estabelecidas em torno de um mundo de humanos²³³, onde não humanos aparecem como meros objetos a ajustar. Entidades não humanas, no entanto, impõem sua voz desordenando os arranjos humanos.

Antes de continuar, é importante situar o pensamento de Latour em sua conexão com as questões que começam a estourar na Europa. A entrevista se passa alguns meses antes do verão mais quente registrado no continente²³⁴. Nesse verão, propagaram-se os incêndios, seca dos rios, além de outras catástrofes naturais. Além disso, a guerra envolvendo a Ucrânia e a Rússia suscitou na população o medo de escassez de gás e reposicionaram as decisões de desarticulação das usinas nucleares. Na Europa da entrevista de Latour, as questões políticas

²³² No original: LES CHEMINS DE LA PHILOSOPHIE: En mode Bruno Latour. Entrevistado: Bruno Latour. Entrevistadora: Adèle Van Reeth. [S.I]: Radiofrance, 24 de março de 2022. Podcast. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-bruno-latour>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

²³³ Cada vez mais vozes têm se levantado para denunciar que a categorização ‘humanos’, especialmente quando se delimitam a partir dos seus direitos, também não é tão clara assim.

²³⁴ Réchauffement climatique: l’été 2022 fut le plus chaud enregistré en Europe. Disponível em: <https://www.geo.fr/environnement/rechauffement-climatique-lete-2022-fut-le-plus-chaud-jamais-enregistre-en-europe-selon-copernicus-211658>. Acessado em 15 de março de 2023.

e ecológicas estavam densamente entrelaçadas e se intensificam sob um clima de pânico geral que, se tomarmos por parâmetro os principais assuntos midiáticos, perdem também sua força com a mudança da estação climática, acompanhada de temperaturas mais amenas, e a progressiva substituição das questões ligadas à guerra por outros assuntos da política local.

Bruno Latour desenvolve uma reflexão *antropológica* sobre a modernidade a partir do seu centro de expansão a Europa e os Estados Unidos. O filósofo, no entanto, não é nem o primeiro nem o único a apelar por uma ampliação da concepção do político.

Voltando para o nosso lado do Atlântico, lideranças indígenas, com destaque para Ailton Krenak²³⁵, têm sido porta-vozes na defesa de uma organização política que posicione a terra no centro do embate. Não como objeto de reflexão, mas como parte ativa e *falante* no estabelecimento de um mundo mais concertado no respeito às diferentes formas de existência:

[...] excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (Krenak, 2020, p.23).

No Osogunlade, as questões trazidas pelo pai de santo colocam o problema de modo similar, mas a partir da preocupação em contribuir para um convívio mais pacífico não apenas com a água, mas com a vizinhança humana. A partir da água, como ente dotado de direitos e como elo que unifica diferentes seres, o pai de santo propõe que se trabalhe para a percepção coletiva, para além da porteira, de partilharem problemas comuns.

O primeiro problema, no entanto, é de visibilidade. Perceber a água como existente, constitui um desafio dentro da dinâmica existencial desse coletivo. A água que sai da torneira sempre esteve disponível para os adeptos do terreiro, e se torna, portanto, invisível. No Osogunlade, uma reflexão que torne o convívio mais pacífico com as águas locais, soterrado pelos problemas cotidianos do terreiro, nunca ganhou consistência. O espaço para discussão dos problemas logísticos de distribuição continua periférico e restrito aos limites da porteira.

Quando Latour aponta para a ausência de vocabulário para abordar tais questões, indica que dependemos de uma rede complexa de humanos, em sua diversidade, e de não humanos, também diversos. Expressar a diversidade de não humanos pode se tornar bastante

²³⁵ Além de líder indígena, é também ambientalista e filósofo.

confuso como missão. Os não humanos não são apenas diversos em tipos: água, matas, etc. São diversos entre si. É preciso lidar com águas e águas.

Para ilustrar a complexidade dessa relação, eu proponho apresentar mais duas situações em que diversos entes, mediados pelo chão (ou pelo que Haesbaert chama de espaços contínuos), impõem-se e colocam suas vozes, por vezes sem pedir licença.

Falamos sobre como, no Osogunlade, a ausência de pessoas que tenham o terreiro incorporado no seu cotidiano traz, entre outros problemas, o da limpeza. Enquanto comunidade, andamos. Atualmente, o território é melhor gerido se comparado há dez anos. Apesar dos muitos desafios, estabeleceu-se um ritmo e mais pessoas preocupadas em não deixar a sujeira atrás de si. Ainda assim, como a água, os dejetos do terreiro não são uma preocupação comum.

Um terreiro produz lixo a partir do que come e consome como qualquer casa, empresa ou coletividade. E como adição, deixa também rastros das obrigações. Para as gestões municipais, é também lixo.

Há alguns anos, em Salvador, onde a presença das práticas afro-religiosas é expressiva na esfera pública, correu a notícia de que a empresa responsável pelo lixo da cidade tinha nomeado um gari que também era ogan para recolher os ebós espalhados na cidade. Na maior parte dos casos, no entanto, a prática de deixar ebós e oferendas nas matas, águas e encruzilhadas, não conta com a compreensão do poder municipal e são tratados como vandalismo, corroborando para a criminalização das práticas afro-religiosas.

A importância do poder público como mediador de tais questões não se reduz a uma maior ou menor abertura à negociação da presença de práticas afro-religiosas na esfera pública. Inclui-se nessa mediação a boa ou a má gestão da cidade. Notadamente, a gestão sanitária. A negligência quanto aos dejetos do terreiro somado à má administração municipal pode aflorar conflitos, impelir os diretamente envolvidos a se implicarem com o chão.

Nos primeiros quinze anos do terreiro, as gestões da prefeitura de São Cristóvão acumulavam sucessivamente escândalos de corrupção. Em 2005 recebeu do TCE a expedição de uma medida cautelar determinando a devolução de mais de um milhão de reais aos cofres públicos. Tratava-se de uma verba destinada à coleta de lixo do município. A coleta jamais foi feita. Apesar da medida, mais de uma década depois, havia na cidade um lixão recorrentemente desativado pelo Ministério Público por riscos ambientais e sanitários. Na ausência de coleta, as pessoas voltavam a depositar dejetos no terreno destinado pelos moradores como o lixão.

Ainda hoje, o Osogunlade paga alguém para que colete o lixo produzido pelo terreiro. Por muitos anos, esse lixo era despejado no lixão da cidade. Entre os dejetos, cujo cuidado foi “terceirizado” através da pessoa contratada, as vísceras dos bichos sacrificados nos rituais. A questão um dia estourou quando o axé recebeu reclamação de um sítio das redondezas: o encarregado do lixo enterrava as vísceras na área do sítio em questão. O caso veio à tona graças aos cachorros da vizinhança que descobriram nesse local, uma possível refeição. Os cachorros se acostumaram então a cavar buracos, deixando as vísceras espalhadas no terreno alheio. Diante da confusão, alguns filhos do axé passaram a questionar a maneira como o terreiro vinha descartando seus dejetos, contribuindo para agravar os problemas sanitários da região e problematizaram os possíveis conflitos que poderiam eclodir com os moradores da cidade, nem sempre muito receptivos às pessoas de candomblé.

Apesar de algumas soluções mais focais como o redirecionamento do lixo, a aprendizagem da compostagem das vísceras, entre outras reorganizações do terreiro, a solução encontrada pelo coletivo para alguma forma de aproximação com a vizinhança costuma se converter em projetos. Desse modo, uma preocupação agroecológica, sob a forma da implementação de um ponto de cultura²³⁶ surgiu, não em razão desse evento, mas levando em conta também questões desse gênero. Os projetos do ponto, no entanto, não conseguem ter continuidade por uma série de questões de ordem burocrática e pela dificuldade em ter o apoio “físico” dos adeptos. Mais uma vez, a distância e a falta de tempo se mostravam empecilhos para a extensão de atividades no terreiro e no entorno.

O distanciamento em relação aos problemas locais ficou ainda mais evidente com a ocorrência de um assalto, após a homenagem de Ogun em agosto de 2014. Terminada a festa pública, que sempre ocorre aos sábados, há um esvaziamento geral do terreiro durante o dia do domingo. Para o devido encerramento das obrigações, ficam no terreiro os reponsáveis pela organização da festa e os filhos do orixá homenageado. Nesse ano, também ficaram algumas pessoas do Ilé axé Opo Afonjá.

São Cristovão já vinha sendo aterrorizada por assaltos marcados pelo uso de armas de alto porte e pela sua violência. Não foi diferente no terreiro. Cerca de quinze pessoas foram rendidas por três homens fortemente armados. A situação proporcionou aos presentes algumas horas de terror. Após o episódio traumático, houve um esvaziamento geral do terreiro. Durante alguns meses, o Osogunlade interrompeu suas atividades. A maior parte dos

²³⁶ Já mencionado no terceiro capítulo e detalhado no Anexo A.

adeptos hesitava em voltar a frequentar o terreiro. Em uma primeira reunião realizada na casa de uma abian em Aracaju, após um debate bastante tenso, algumas propostas se apresentaram. Entre elas, a ideia de instalar todo um aparato de segurança com câmeras e muros altos por todo o território do sítio.

Tais propostas geraram um debate acalorado sobre a presença da comunidade do terreiro no território do Caípe Velho e a falta de empenho em estabelecer melhores relações com a vizinhança, que também estava aterrorizada. Os jornais de Sergipe faziam manchetes comparando a série de assaltos violentos em São Cristovão à volta do cangaço. Entre assaltantes, policiais e moradores, alguns habitantes da cidade morreram durante esse período. Diante da proposta de construção de muros e guaritas no terreiro, alguns dos filhos da casa alegaram que tais medidas deixariam a casa ainda mais fragilizada. Argumentou-se que o terreiro deveria fazer justamente o movimento contrário, o de se aproximar da população para encontrar uma solução comum e não de construir muros que nos separasse de vez da comunidade ao redor.

As limitações financeiras do terreiro terminaram por ditar a resolução da querela. A comunidade religiosa que já enfrentava dificuldades para pagar um caseiro e as contas primárias de manutenção do terreno, não conseguiria manter um aparato de segurança tão complexo. Alguns postes foram instalados, muitas gambiarras, e em vez de muros, uma cerca viva. A casa de Oxalá, onde até hoje dorme a maioria, teve suas portas e janelas reforçadas. Os mais velhos passaram a controlar o horário em que todos deveriam dormir. Ninguém deveria ficar circulando pelo sítio a noite e se não pudesse chegar cedo, era melhor não ir. Cerca de um ano após o episódio, e com a morte da maior parte dos assaltantes, as coisas voltaram razoavelmente à normalidade e as regras de segurança ficaram mais frouxas. A relação com a vizinhança, no entanto, pouco mudou.

A dificuldade em estabelecer alguma forma de interlocução com a população local se choca frequentemente com as ambições do axé de se tornar um “Centro de Promoção de Desenvolvimento Sustentável”, nome que carrega a associação. Choca-se também com o desejo de se fazer presente enquanto instituição, tanto no que se refere às questões locais quanto a sua representatividade enquanto “casa de matriz africana” nos espaços de debate de militância.

Os desafios da participação na comunidade mais ampla do terreiro, do estabelecimento de alianças e inserção na esfera política, formal e não formal, não são

questões isoladas para os terreiros.

Até aqui, eu procurei destacar a complexa rede de negociações que envolvem a instauração do lugar (comum) que é, na concepção de Massey, a esfera do político. A qualidade do desafio, entretanto, inclui ainda a heterogeneidade de condições socioeconômicas entre os diferentes adeptos e terreiros. A esse respeito, eu proponho uma reflexão mais ampla sobre a participação dos terreiros na política formal e sobre as segmentações próprias aos ordenamentos socioeconômicos dos terreiros.

6.2 A política dos terreiros e os terreiros na política

Partindo da importância da presença da água, eu procurei chamar a atenção para formas menos visíveis da multiplicidade de entes envolvidos na estabilização do coletivo. Através de uma percepção ampliada da esfera do político, propus uma compreensão também ampliada da inserção de um coletivo afro-religioso. A inserção de um terreiro, foi o que a primeira parte do capítulo se empenhou em mostrar, implica uma imbricada rede de conexões, negociações, disponibilidade e disposição de competências para manejar conflitos, assim como demandas de parcerias, que se instauram na interface entre o campo religioso e o civil.

Antes de finalizar a tese, eu gostaria de propor um olhar sobre os encontros e desencontros entre os diversos terreiros do município. Como estratégia, eu procuro refletir sobre as práticas dos terreiros através da formalização da sua existência. Mais especificamente, eu proponho abordar os modos como os terreiros atuam através de projetos financiados pelo Estado. Eu trato a questão a partir de duas perspectivas: a perspectiva das esferas estatais, em especial, seus esforços para regulamentar os terreiros com vistas à implementação de suas políticas e a perspectiva dos terreiros em suas motivações para buscar captar recursos pelas vias institucionais.

6.2.1 A secretaria de cultura de São Cristóvão

À frente da Coordenação de Igualdade Racial da prefeitura de São Cristóvão está Acácia Maria Santos, filha de Zé d'Obakosso, de quem falamos no primeiro capítulo da tese. Seu filho, conhecido como pai Arvanley, herdou o terreiro do avô, situado no município. Mãe Acácia é, portanto, também membro de um terreiro de São Cristóvão, um dos mais antigos da cidade²³⁷.

Em julho de 2018, eu estava em Salvador quando Elis Santos Correia²³⁸ me propôs entrar em contato com a secretaria de cultura de São Cristóvão. Tratava-se de uma iniciativa da prefeitura de cadastrar e estabelecer parceria com os terreiros da cidade e o Osogunlade precisava de representação.

O convite partia de Soleide Leão Soares, coordenadora de projetos de captação de recursos, e de mãe Acácia. Elis pensou que uma aproximação com a prefeitura poderia me interessar por saber que minha pesquisa tinha como tema os terreiros de São Cristóvão²³⁹. Além disso, poderia ser útil ao Osogunlade ter alguma representatividade junto à gestão da prefeitura e, quem sabe, a possibilidade de uma parceria. Acompanharam-me a ajoyé Verônica, de quem falamos no terceiro capítulo e Laila Oliveira, yaô de Ewa e, na época, gerente de igualdade racial da diretoria de Direitos Humanos da Assistência Social pela prefeitura de Aracaju.

Apresentamo-nos para a reunião com pouca articulação da nossa parte. Na verdade, não sabíamos ao certo qual seria a proposta ou o interesse da secretaria em nos encontrar. Soleide nos explicou que era responsável pela submissão de projetos a editais. Ela gostaria de firmar parcerias com entidades locais para elaboração dos projetos. No que concernia a pasta de Igualdade Racial, coordenada por mãe Acácia, era necessário, antes de tudo, a implementação de um Conselho de Igualdade Racial que legitimasse as ações voltadas para a população negra e cigana. Um dos principais desafios era o cadastramento dessas comunidades, em especial as afro-religiosas, sem muita visibilidade, espalhadas nos seus 33 povoados.

O que percebemos nessa visita foi um trabalho ainda muito incipiente em condições precárias de disponibilidade humana e material. Na secretaria, apenas Mãe Acácia tinha

²³⁷ No primeiro capítulo tratamos do modo de distribuição das cidades sergipanas. O terreiro fundado por Zé d'Obakosso está situado no bairro Rosa Elze, que funciona como um bairro de Aracaju.

²³⁸ Elis é hoje ebome de Ogun, citada no primeiro texto que abre essa tese. Ela trabalhava na época na prefeitura do município pelo SUS, na área da vigilância ambiental de saúde.

²³⁹ Era o tema inicial da pesquisa.

experiência com temas voltados para a questão afro-religiosa. Não havia pessoas disponíveis para coletar o cadastro, sequer gasolina para o transporte de um possível voluntário. Uma parceria com o Iphan havia sido firmada para o cadastramento, ainda assim havia pouco acordo quanto às contrapartidas e à metodologia para recolher as informações. Por essa razão, a parceria estava temporariamente suspensa. Além disso, ambos, Iphan e prefeitura, não estavam sendo bem-sucedidos no cadastro. Muitos terreiros não permitiam acesso, nem forneciam dados.

Para o Osogunlade seria interessante ter representação no Conselho de Igualdade Racial, mas não nos interessamos em compor uma relação de parceria para elaboração de projetos. Tínhamos autonomia enquanto associação e a prefeitura, no ponto em que se encontrava, não oferecia uma contrapartida.

Para além de uma possível aliança, a dificuldade em cadastrar os terreiros de São Cristóvão, a essa época era intrigante. De modo solitário, eu passava pela mesma dificuldade. Intrigava-me porque eu atribuía minha dificuldade ao fato de não morar na cidade e não tecer relações com qualquer outro terreiro do estado. Por outro lado, mãe Acácia era mais do que adequada de um terreiro local: seu pai, Zé d'Obaksso era referência para grande parte dos terreiros sergipanos e mãe Acácia se beneficiava desse reconhecimento também²⁴⁰. Por um tempo, fiquei me perguntando se existiam mesmo esses terreiros. Tínhamos notícias vagas de grupos folclóricos de reisado, mas as pessoas com quem conversava não tinham informações mais concretas.

Anos passados, Mãe Acácia conseguiu cadastrar cerca de 60 terreiros junto com o Iphan, com quem renovou parceria. As dificuldades que ela enfrentou no primeiro momento, eu viria a entender alguns meses depois quando estabeleci contato com o IMBA.

6.2.2 A fronteira do político

Valmir: Boa noite! Eu quero agradecer a todos os zeladores e zeladoras, babalorixares, por estar com a gente. Quero apresentar nosso agente federal que está aqui com a gente também. Não temos política²⁴¹. Vocês sabem que o Instituto do Meio Ambiente não tem política. Nosso órgão está vinculado ao município, ao estado, ao federal e tem que estar unido. E queremos dizer a vocês também,

²⁴⁰ O terreiro foi assumido por seu filho por indicação do avô.

²⁴¹ o agente federal iria se candidatar a vereador no ano seguinte, mas já compõe o quadro de voluntários do IMBA há muitos anos

que está acabando de chegar aí o prefeito da cidade. Também está acabando de chegar aí o secretário de serviços urbanos e que é uma parceria que estamos... sempre é o sistema que a gente luta ... tem alguns zeladores aqui, eu não sei... Milton, tem o finado Manuca²⁴², Maciel, desde 2008 que a gente luta e levanta a bandeira de vocês, Bia, estou falando dos mais velhos. Em 2008 nós levantamos a bandeira para defender a classe da matriz africana. Então o que aparecer é assombração. Eu ir na sua casa lhe cadastrar para oferecer.²⁴³ Nós vamos lá fazer um trabalho educativo e esse cadastramento levamos para o Ministério da Cultura e o Ministério da Cultura acolheu. O trabalho do Instituto do Meio Ambiente é um trabalho educativo. É um trabalho que dá a segurança, dá o apoio a vocês porque ninguém vem ao mundo sem pai e sem mãe [não audível]. Então eu gostaria que todos estivessem aqui, mas muitos não podem. Nós temos uma matriz africana, em São Cristóvão, forte e ninguém sabe aproveitar.

Tratava-se de uma reunião improvável. Cerca de quinze representantes de terreiros, na maior parte de São Cristóvão²⁴⁴, o prefeito Marcos Santana (MDB) e eu, convidada como ‘a jornalista’, como me chamavam alguns dos integrantes de terreiros, mesmo depois de explicar algumas vezes que eu estava fazendo uma pesquisa.

O encontro era improvável por causa da presença do prefeito da cidade em uma reunião organizada pelo IMBA. Há pelo menos dois anos, a prefeitura buscava uma interlocução com os terreiros da cidade, sem sucesso. O prefeito, que tinha assumido em 2017, procurava mostrar que era diferente dos prefeitos anteriores e sua equipe se esforçava por implementar políticas de pauta mais progressistas. Entre elas, a inclusão dos povos de terreiro nos projetos sociais da prefeitura, como a atenção básica de saúde voltada para esse público. A posição desses terreiros, entretanto, era de desconfiança. Eles se negavam a fornecer informação sobre suas casas.

A partir da minha própria experiência, eu sabia que esses terreiros não eram de fácil acesso. Foram mais de dois anos tentando conhecer os terreiros de São Cristóvão, sem sucesso. Não se tratava de encontrar portas fechadas, mas de fazer buscas sem muita certeza de sua existência . Sem a intervenção de Camafeu, eu provavelmente não teria tido a oportunidade de estar nessa reunião, tampouco teria frequentado alguns desses terreiros e,

²⁴² Aqui ele provavelmente quis se referir ao fato de que o zelador Milton é herdeiro do terreiro do finado Manuca.

²⁴³ Até 2021 enquanto acompanhei o grupo de whatsapp dos terreiros de São Cristóvão, seu Valmir orientava os associados a não fornecerem cadastro para a prefeitura nem para o Iphan. Quem aparecesse para cadastramento sem intermédio do IMBA era, portanto, assombração.

²⁴⁴ Havia também representantes da cidade de Nossa Senhora do Socorro e de Aracaju

muito menos, teria me inserido no grupo de discussão dos terreiros por whatsapp²⁴⁵.

A reunião tinha por objetivo fundar para os terreiros uma federação. O IMBA era uma ONG de vocação ambiental. Para pleitear determinados editais, era preciso criar pessoa jurídica que tratasse de questões mais específicas às práticas de matriz africana. A presença do prefeito, entretanto, acrescentou outra pauta à reunião: possíveis alianças entre a prefeitura e os terreiros.

Marcos Santana se declarou surpreso com a existência de tantos terreiros. Mais de cem, informou o presidente do IMBA, Valmir Luiz Silveira, a pessoa que coordenava a mesa do evento. O prefeito declarou ter tido uma criação católica e que entendia pouco das práticas de matriz africana, mas que gostaria de ouvir sobre como a prefeitura poderia contribuir com os terreiros.

Entre outras questões, surgiu uma reflexão sobre possíveis soluções para a presença de oferendas nas ruas da cidade. Seu Valmir e outros líderes presentes falaram da necessidade de um trabalho de conscientização e alternativas para uma relação que fosse reciprocamente respeitosa, entre os moradores adeptos e não adeptos de práticas afro-religiosas. Saiu da reunião o indicativo da criação de um ebódromo, um espaço onde os ebós seriam despachados²⁴⁶. Além disso, começaram a discutir sobre a substituição do alguidar (tigela de barro) por outro material. Alguém sugeriu que a comida fosse posta no chão, gerando a indignação de outro presente: “Exu por acaso é cachorro para comer no chão?”.

A reunião aconteceu em dezembro de 2019, poucos meses antes da pandemia, favorecendo que além de se tornar um evento isolado, não houvesse possibilidade imediata da implementação das questões ali encaminhadas.

Entre “os terreiros de São Cristóvão” associados ao IMBA, não estava incluso o Osogunlade, o Alaroke, nem outros terreiros devidamente registrados como associação. Ou seja, terreiros que tinham existência jurídica e eram capazes de articular os seus próprios projetos, fosse junto aos poderes locais ou a partir de verbas federais.

Apesar dos pequenos atritos, aquela configuração anunciava a possibilidade de uma promissora parceria entre a federação de terreiros, ainda a ser fundada, e a prefeitura da cidade. Nesse cenário, a fala de seu Valmir sobre a falta de política nas ações que ali se articulavam soava contraditória. Na mesa, estavam presentes, um candidato a vereador e o prefeito do município. Além disso, o conteúdo e o formato da reunião se assemelhavam a

²⁴⁵ Mesmo sem estar cadastrada ao instituto seu Valmir, o presidente do IMBA, passou a me considerar uma voluntária porque me pedia para redigir ofícios, também elaborar projetos.

²⁴⁶ Até onde tenho notícia o ebódromo nunca foi criado.

qualquer assembleia e tinha por objetivo fundar uma federação: ou seja, uma entidade que representasse aqueles terreiros. O que seu Valmir queria dizer quando diz “não temos política”?

Aí a gente não se envolve com política, que se a gente envolver política aí perde a crença (confiança) entendeu? Se a gente ficar pedindo a vereador, a deputado, a candidato... agora na eleição todo mundo dá, um certificado, uma coisa, aí banca. Mas depois não dá. Mas aí se a gente chama um político para dar uma coisa, ele quer uma reunião logo com os centros afros: vai votar em mim ou não vai? Aí depois sai chamando de caloteiro, são uns enrolados e aqui (o IMBA), aqui é oposição. Situação a gente não tem. É tudo igual. Aqui vereador, deputado, todos: o IMBA é de respeito.

A resistência de seu Valmir em cadastrar os terreiros associados ao IMBA junto à prefeitura e ao Iphan era justificada pelo receio de captura dos terreiros pela política eleitoral, passageira e pouco conectada com as demandas cotidianas dessa população. No caso do Iphan, talvez não ficasse muito claro para o IMBA e os terreiro filiados qual era a sua função. Ao tentar se aproximar dos terreiros em parceria com a prefeitura, o Iphan passou a ser visto como política eleitoral também. Por essa razão, a presença do prefeito na reunião era tão surpreendente. A aliança, no entanto, não sobreviveu à pandemia. Após receber um cartaz onde a prefeitura anunciava ações voltadas para a saúde da população de terreiro, pedi autorização a seu Valmir para divulgar no grupo dos terreiros associados ao IMBA:

Figura 16: Projeto Saúde dos terreiros



Fonte: Prefeitura de São Cristóvão

O meu pedido foi negado. Sobre as razões, seu Valmir alegou que essas ações eram para obter cadastros necessários para aquisição de verbas, mas que as verbas repassadas para os terreiros eram seletivas, destinadas a terreiros amigos da prefeitura.

Nunca identifiquei de que verbas se tratavam, se era um mal-entendido em relação a projetos conquistados de forma autônoma por outros terreiros, ou uma simples disputa territorial e receio de que a prefeitura “cooptasse” os terreiros. A qualidade da minha aproximação tanto junto aos terreiros ligados ao IMBA quanto com a prefeitura não permite tecer maiores considerações. O que interessa para essa reflexão, no entanto, é pensar nos registros do encontro entre terreiros e a esfera formal da política: o que podemos falar da qualidade dessas articulações?

“Não temos política”, nessa situação, sugere que o IMBA não reconhece nenhuma filiação ou apoio partidário e não se propõe a nenhum envolvimento com a política eleitoral. Assim posto, é preciso então dedicar atenção à organização desses terreiros respeitando às lógicas que orientam suas articulações. Segundo Massey,

As negociações serão sempre invenções, haverá necessidade de julgamento, aprendizagem, improvisação, não haverá regras meramente portáteis. Em vez disso, é o único (*unique*), a emergência do novo conflito, que faz surgir a necessidade do político (Massey, *op.cit.*, p.230).

Duas concepções de política se delineiam entre os usos empregados por seu Valmir e Doreen Massey. Enquanto seu Valmir faz referência à organização eleitoral partidária, Massey, em dissonância, sugere que quando as regras estão firmemente definidas e a organização dos grupos envolvidos enquadrada, a esfera do político não encontra lugar para sua emergência. A política, para a autora, aparece como a necessidade de negociação para que os termos do convívio possam ser estabelecidos. Emerge da novidade da situação.²⁴⁷

Ao seguirmos essa compreensão, a noção de política não precisa ser isolada daquela atrelada ao aparato estatal, sequer da política partidária. Ela apenas não se reduz a essa concepção e não se confunde com o funcionamento automatizado pelas regras administrativas. Ao contrário, força a uma inversão perspectiva onde é preciso retrair os diversos campos em negociação. Nessa situação, os agentes do estado também precisam ser cartografados. Por conseguinte, eu proponho, também aqui, voltarmos para o chão para pensar nos modos próprios da mobilização dos terreiros e sua interface com os poderes locais.

²⁴⁷ Outros autores defendem esse ponto de vista. Para Hanna Arendt, por exemplo, a política aparece como ação plural responsável pelo surgimento do novo.

Nesse caso, entendo por chão as relações imediatas que organizam parte dos terreiros da cidade.

6.2.3 A existência jurídica dos terreiros

Embora eu tenha destacado a falta de continuidade dos projetos implementados pelo Osogunlade, isso não quer dizer que o terreiro não tenha acumulado atividades na cidade no decorrer dos anos. Assim, o terreiro esteve presente em quase todos os FASC (Festival de Artes de São Cristóvão) e na mobilização promovida pela prefeitura em torno de políticas de saúde para os terreiros, assim como tem sido responsável por projetos autônomos, na maior parte educativos nas áreas das artes, saúde e agroecologia²⁴⁸.

Os projetos reconfiguram os terreiros na medida que exigem um tipo de organização formalizada. Para obter recursos, um terreiro precisa, antes de tudo, de uma existência jurídica, o que se dá geralmente pela formação ou ingresso em uma associação. Além disso, através da associação o terreiro pode fixar entre os adeptos, agora associados, uma contribuição. Todavia, diferente da contribuição avulsa e informal que se adequa a uma gestão doméstica do dinheiro arrecadado, o terreiro passa a ser obrigado a uma gestão mais burocratizada das suas finanças. Aparece, por exemplo, a figura do contador, necessário às declarações da pessoa jurídica que se instaura.

Por outro lado, a política de Estado também se insere nos terreiros a partir da demanda de regulamentação destes últimos. Essa é uma condição indispensável para que os agentes envolvidos na gestão de políticas como a de igualdade racial possam angariar verbas para abrir editais de seleção de projetos voltados para essa população. Nesse contexto, revela-se entre os terreiros uma forma de segmentação: beneficiam-se os terreiros que dispõem de pessoas com habilidade para lidar com a burocracia, ao passo que as casas sem existência jurídica permanecem invisíveis para o Estado.

Em 2013 eu era presidente da associação do Osogunlade e pude acompanhar de forma bem próxima a inacessibilidade de alguns projetos para a população alvo. Tratava-se de um projeto elaborado em resposta a um edital do SEPPIR (Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial)²⁴⁹. O projeto foi elaborado pelo Osogunlade e deveria reunir

²⁴⁸ Descritos no Anexo A.

²⁴⁹ O site do governo não disponibiliza mais o edital. Com o Osogunlade não implementou o projeto, também não guardamos a documentação em nossos arquivos. Há uma breve menção ao programa no acervo de racismo ambiental. Cf. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/02/07/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana-para-baixar/>

cinco casas de candomblé, três em Sergipe e duas na Bahia, para troca de saberes em variadas oficinas a serem realizadas em casas diferentes (oficina de cozinha, plantas, costura, ferramentas e dança). A dificuldade começava pela elaboração do projeto que exigia planilhas complexas, difíceis de preencher mesmo para um terreiro como o Osogunlade que possuía um corpo de pessoas com domínio e experiência para a elaboração de projetos e captação de recursos através de editais.

Apesar das dificuldades, e graças a nossa situação privilegiada em capital humano, conseguimos aprovação e recebemos o recurso. Não conseguimos, no entanto, dar encaminhamento. Tivemos medo de nos endividarmos tamanha a burocratização da prestação de contas, pouco adaptada a realidade das práticas dos terreiros²⁵⁰. Devolvemos o dinheiro quando percebemos que teríamos dificuldade de realizar as atividades que tínhamos proposto, respeitando os critérios do SEPPIR. Ao anúncio de devolução, o SEPPIR enviou representantes de Brasília para entender a nossa dificuldade. Durante a reunião, recebemos a informação de que éramos uns dos raros terreiros que não tinha se endividado com esse edital. Tanto nós, representantes dos terreiros²⁵¹, quanto os representantes do governo federal, passamos algum tempo discutindo sobre a distância entre as políticas públicas e a realidade das comunidades tradicionais.

Tanto no exemplo da interface do SEPPIR, quanto no da prefeitura de São Cristóvão, tratamos de casos de gestões de Estado mais progressistas, propensos a estabelecer uma relação de parceria com as práticas tradicionais. Todavia, um olhar aproximado sobre os trâmites burocráticos nos traz elementos para refletir sobre a relação entre as práticas tradicionais que se instauram nas experiências comunitárias e as práticas do Estado que, mesmo quando favoráveis a políticas de inclusão, acabam tratando como iguais grupos com diferentes possibilidades de inserção.

Não é uma questão nova para os movimentos sociais. As políticas públicas produzem estatísticas da inclusão de grupos minoritários, sustentam a existência desses grupos enquanto sujeitos de direito, mas não necessariamente produzem transformações sociais significativas para os setores com menos recurso econômico e escolar. Por outro lado, que outras

Acesso em 12 de junho de 2023.

²⁵⁰ Para a prestação de contas era necessário o orçamento de três lojas diferentes, com compra na loja mais barata. Embora seja um recurso do Estado para evitar desvios de verba, é impossível (ou torna o trabalho muito complicado) para a realização de oficinas de culinária e produtos artesanais onde tudo se compra no mercado e através de redes informais.

²⁵¹ O projeto, coordenado pelo Osogunlade, reunia cinco terreiros. Dois em Sergipe e três na Bahia. A reunião, que aconteceu em Aracaju, contava com a presença de representantes do Osogunlade e do Alaroke, um dos terreiros incluídos nesse projeto.

percepções do campo político podem emergir se deslocamos o campo da reflexão para interrogar os grupos em suas relações interpessoais, em suas estratégias de sobrevivência e negociação do convívio?

6.2.4. A organização dos terreiros de São Cristóvão

Seu Valmir, presidente do IMBA, nasceu em 1959 em São Cristóvão. Sua mãe é de Dias d'Ávila, na Bahia, onde construiu uma igreja evangélica. O pai, sergipano, era católico como o restante da família. Seu Valmir conta que um dos seus tios paternos era padre e uma tia, freira. Do lado materno, dois tios passaram a frequentar o candomblé e um deles fundou um terreiro:

Eu fiquei assim, ia para a igreja de crente com minha mãe, ia para a igreja católica com o meu pai, no caso com a minha avó que era da parte do meu pai, ia assistir os candomblés com meu tio e eu não tive religião. Fui variado. E fui crescendo e ficando emancipado e ia porque a gente morava no povoado, não tinha naquela época, festas, aí: ói, vai brincar hoje fulano de tal e a gente caminhava um quilômetro, dois de pé. Aquilo era uma alegria dentro dos matos²⁵².

O IMBA foi criado em 2008 por um grupo de doze pessoas que se organizou, segundo seu Valmir, para suprir a ausência dos poderes locais na preservação do meio ambiente. A ONG passou então a atuar enquanto órgão fiscalizador. Quando solicitado pelo Ministério Público, o instituto averigua as irregularidades em matadouros, lixeiras ou empresas que não estejam de acordo com as leis ambientais vigentes.

No decorrer dos anos, o instituto passou a atuar em esferas bem mais amplas que a de domínio ambiental. Após dez anos de funcionamento, passou a contar com um grande contingente de voluntários que oferecem serviços profissionais à população, tais quais cuidados dentários e orientação jurídica. Além disso, seus agentes, oriundos das próprias comunidades-alvo e formados pelo IMBA, atuam na prevenção de doenças, combatendo pragas e queimadas e na educação socioambiental das crianças das comunidades.

Devido ao ampliado trabalho comunitário desenvolvido, a ONG rapidamente passou a agir como uma espécie de órgão fiscalizador dos terreiros da cidade. Perguntado sobre a razão da aproximação seu Valmir responde:

²⁵² Os terreiros que ele frequentava criança eram em São Cristóvão.

Os centros afros, eles têm a ver com o meio ambiente porque tem o som²⁵³, tem outras coisas mais. Cabia isso à secretaria de cultura do município, juntar esse povo, fazer deles um trabalho bonito para que a cultura não acabasse, não morresse. Mas só que o município é aquela história, eles só fazem aqueles eventos da cultura, aqueles eventos de altos níveis que venham bons recursos. E quando eles querem fazer bucha, aí eles usam 10% ou 1% desse povo para ir se apresentar para eles fazerem um projeto: - Eu quero um projeto, aí vamos buscar os otários, vamos! E aí vai buscar aqueles bestinhas e faz uma buchada. Só que a gente aqui, o que fizemos? É um trabalho de formiguinha porque eles todos são desunidos, todos os centros afros são desunidos, ninguém é de ninguém, ninguém gosta de ninguém. Entendeu? E aí ficou descontroladamente. Tinha ruas aqui de ter três. Aí quando eles batem é tudo num dia só. E aí a gente dialogando, convidou primeiro 3%, 4% de pessoas vieram se reunindo, criamos um número suficiente parece que de vinte terreiros. Já era suficiente para a gente fazer o regimento interno. Criamos o regimento de como eles brincariam, como seria.

Ao mencionar à desunião, seu Valmir se refere principalmente à desorganização em relação aos dias dos toques, não coordenados entre si e gerando, por vezes, conflitos. A partir do estabelecimento de um calendário, a circulação entre os xirês se tornou também mais coordenada, reduzindo a incidência de casas que competissem entre si.

Em 2018, o IMBA tinha cento e vinte terreiros cadastrados. Eu pude entrevistar seu Valmir graças a Camafeu, morador de São Cristóvão e de quem falamos no terceiro capítulo dessa tese. Para me receber, seu Valmir colocou uma condição: que eu não estivesse envolvida com política, especialmente não a local.

Anteriormente, mencionei da dificuldade que mãe Acácia teve de se aproximar de alguns terreiros. A razão era de que era uma orientação do IMBA. Apesar de ter negado mostrar os cadastros para a secretaria de cultura do município e para o Iphan, seu Valmir fez questão de me mostrar o cadastro de cada terreiro, enquanto me falava um pouco das suas histórias. Essas informações, no entanto, não poderiam sair da sede na forma de dados sobre os terreiros. Suas histórias, por outro lado, sim. Inclusive, seu Valmir chegou a me propor uma parceria onde ele me apresentaria aos moradores mais velhos que tivessem memória para falar dos “macumbeiros antigos”. Para seu Valmir, a interferência da prefeitura era uma forma de desmobilização da população de terreiro. A prefeitura funcionava por gestões de quatro anos e o trabalho do IMBA era contínuo.

Como disse, após algum tempo eu também fui inserida no grupo de whatsapp dos

²⁵³ Poluição sonora.

terreiros cadastrados. As discussões do grupo deveriam acontecer oralmente, pois parte dos participantes não sabia ler. Em sua maioria, os terreiros ligados ao IMBA eram compostos de pessoas com pouca ou nenhuma escolarização e pouco recurso financeiro. Para dar continuidade às suas práticas, os terreiros tinham dificuldade desde o transporte para a participação nas festas realizadas nos diferentes povoados, até o recurso para a sua realização. Parte do trabalho do IMBA era de suprir a carência desses terreiros:

Quando eles querem alguma coisa, patrocina, quando tem, [o IMBA] chama um empresário²⁵⁴: ói, Fulano vai brincar, precisa de alguma coisa. Aí a gente compra um bolo, um refrigerante, para a gente brincar naquele dia e tem dado assistência a eles o pouco que a gente pode oferecer. (Valmir, presidente do IMBA).

Vimos no último capítulo que algumas dessas casas, cadastradas como terreiros, não contam com uma família de santo afiliada. Todavia se denominam terreiros porque têm barracão e proporcionam festas onde contratam os cambones²⁵⁵ e convidam pessoas de outros terreiros para *brincar*. Sobre o número total de pessoas que giram em torno desses terreiros, seu Valmir estimava em seiscentos à época de entrevista.

A ONG atua ainda através de parcerias que estabelece com instituições. Desse modo, através de uma parceria com o governo do estado, o IMBA intermedeia a distribuição de cestas básicas, vinte cestas por terreiro, uma para a liderança religiosa e as demais devem ser distribuídas na comunidade. Em 2018, coordenava também um programa de alfabetização de adultos, no qual era oferecido um auxílio a um membro letrado da comunidade que pudesse dar aula àqueles que não sabiam ler:

Muitas pessoas não são alfabetizadas, aí tem uma parceria com o banco do Brasil: se você tem o segundo grau e tal, o banco do Brasil paga um salário a você e coloca 25 pessoas na sala, que é dentro do barracão. Você entra com o local, as cadeiras e tal e o banco do Brasil entra com os livros e a secretaria (também fornece materiais), uma parceria entre banco e secretaria de governo. (Valmir, presidente do IMBA)

Além de suporte, o IMBA atua na emissão de um alvará de funcionamento dos terreiros, regulamentando as atividades e orientando quanto aos riscos de se acender velas nas florestas, no cuidado com os animais oferecidos em sacrifício, no uso de materiais não degradáveis que acompanham as oferendas deixadas em rios e florestas.

²⁵⁴ Frequentemente um comerciante da cidade que patrocina as festas dos terreiros.

²⁵⁵ Também conhecidos como alabês, homens que tocam os atabaques (tambores)

Entendendo que a poluição sonora também compõe o campo de ação do IMBA, os terreiros devem fornecer uma agenda informando os dias de festa. Em parceria com a Polícia Militar, o IMBA previne a população vizinha quanto aos horários de toque. A vizinhança também procura a ONG para alteração do calendário ou ajustar o horário da festa nos casos de ter em casa uma pessoa enferma, recém-nascidos ou idosos, evitando assim, conflitos. O IMBA atua, inclusive, em domínios voltados para os costumes como regular as roupas dos combones que não devem tocar atabaques sem camisa ou de camiseta sem manga, nem de bermuda.

Segundo seu Valmir, com a sistematização de um calendário de festas, não houve mais incidentes de intervenção da polícia nos terreiros devido à reclamação dos vizinhos. A polícia ainda envia uma ronda para proteção dos participantes. Hoje, quando há reclamações sobre o funcionamento dos terreiros, a população da cidade vai direto à sede do IMBA, que medeia o conflito.

Eu acompanhei as atividades do IMBA por cerca de um ano e meio, entre 2018 e o início das restrições de circulação devido à pandemia do COVID, incluindo algumas visitas à sede do instituto e, a pedido de seu Valmir, também dei suporte para a elaboração de documentos requisitando recursos para as comunidades onde a ONG atua.

Entretanto, apesar da minha presença no grupo de whatsapp, onde eram partilhadas gravações das festas, possibilitando que eu tivesse uma percepção mais concreta sobre as práticas dessas casas, eu pouco explorei esses terreiros de forma individualizada. A dificuldade de circulação entre os povoados, onerosa para quem não tem carro, e certa dependência do presidente do IMBA para ir aos terreiros, acabaram atrapalhando um pouco uma etnografia mais consistente.

Mesmo que o convívio tenha sido superficial, o acesso aos terreiros ligados à ONG mostrou outra lógica de organização das práticas à que eu não estava acostumada. Como pontuei no último capítulo, diferente do modelo de comunidade familiar, em linhagem a partir do pai ou mãe de santo, alguns desses terreiros não tinham filhos de santo. No entanto, eram considerados legítimos porque suas festas enchiam de gente. Seguindo o calendário organizado pelo IMBA, participavam das festas uns dos outros, engrossando o número de participantes nas diversas casas articuladas e constituindo, por vezes, o mesmo grupo em terreiros diferentes (localizados em São Cristóvão ou não). Assim, no grupo de whatsapp se partilhava a agenda das festas, enquanto o IMBA organizava o ônibus para que todos pudessem “brincar”.

Eu gostaria de chamar a atenção para alguns aspectos dessa organização. Vimos que a relação que seu Valmir estabelecia com a prefeitura, era de desconfiança. Parte do seu argumento se pautava no caráter passageiro das gestões de prefeitura. Seu Valmir temia que a intervenção do município, mesmo através de políticas que fossem benéficas à essa população, desmantelasse a organização conquistada através do IMBA e que já durava uma década. E que até onde pude acompanhar, só crescia.

A relação particular do IMBA com esses terreiros não apenas coloca em evidência a questão da competência necessária (principalmente escolar) para participação dos terreiros nos projetos sociais, mas levanta questões sobre a formalização das suas existências respeitando modelo das suas práticas. Diferente de terreiros que se constituem a partir da família de santo, é mais complexo para terreiros sem filhos de santo se fortalecerem, de forma independente, em torno de associações. Mesmo que não houvesse “boicote” dos terreiros à prefeitura, a formatação própria da política de estado não permite que essa relação se estabeleça de forma autônoma. É possível participar de um programa de saúde da população de terreiro promovido pela prefeitura, mas não pleitear de forma independente a participação em editais.

O Instituto parece ocupar esse lugar de mediação, fazendo as vezes de associação e de secretaria de estado. Assume a função de controle e proteção que a prefeitura não consegue exercer. Essa dimensão um pouco estatal do IMBA se estende mesmo para o vocabulário empregado quando se refere àqueles que se recusam ou que ainda não estão cadastrados pela instituição:

Hoje nós temos o quê? Nós temos o terreiro que aquele menino que foi com você. Ele não é cadastrado com a gente. Ele se acha ele mesmo a associação dele.²⁵⁶ Nós temos um no Eduardo Gomes, nós temos dois na João Bebe água. Tudo Ketu que não são cadastrados. A gente chama clandestino, por que a gente usa essa palavra? Porque não é cadastrado aqui.

Os terreiros não cadastrados, como o Osogunlade, são terreiros autônomos, devidamente regulamentados com CNPJ e alvará de funcionamento. Dispensam, portanto, uma organização articulada aos terreiros locais. Quando se refere a esses terreiros como clandestinos, seu Valmir subverte a lógica oficial do estado, segundo a qual seriam ilegítimos os terreiros, ligados a ONG, que negam seus cadastros e que por isso, não existem para a prefeitura.

²⁵⁶ O menino em questão Camafeu, que articulou a entrevista no IMBA com seu Valmir. E o “Ele” que se acha ele mesmo a associação dele, meu pai de santo, Ògún Tóòrikpe.

Quando questionado, seu Valmir indica alguns elementos que acabam por opor os terreiros ligados ao instituto e os *clandestinos*. Nas suas palavras, são formados por pessoas de elite, não são *origem* e são da nação ketu: “a maioria dos ketus são elite, sabia?”

(...) outro ketu, a gente ainda foi, ajudou, com programas de computadores e tal e a gente foi, mas quase 1800 filhos de santo. Casa grande, Ketu, ali do Eduardo Gomes²⁵⁷, de junto do G Barbosa. Coisa de espetáculo, é dois bois quando mata para dar pro povo comer. Fui bem tratado e tudo, mas pelo dono do terreiro que o pai de santo morreu, ela assumiu, a sobrinha. Mas só chegava os seus doutores, que o nosso povo não vai porque fica com vergonha. A nossa origem não vai porque fica com vergonha, porque esses daí não são origens. Eles são farsas montadas. É uma farsa montada em linguajar de universidade que modernizou e que não tem nada a ver com santo de candomblé. Nós preserva a cultura na área ambiental e nós aqui acolhe e vai atrás dos humildes e dos pés rachados com saia murcha. Isso é mais bonito.

A origem à qual seu Valmir se refere trata tanto dos indígenas e dos primeiros africanos a chegar na cidade e cuja história se perdeu, quanto dos praticantes atuais, nascidos em São Cristóvão e que herdaram a tradição dos pais. A fronteira estabelecida entre os nascidos e não nascidos na cidade, no entanto, não é tão firme. Muitos dos terreiros cadastrados ao IMBA não são da cidade, outros chegaram há poucos anos, mais recentes que alguns *clandestinos*.

A fronteira entre os terreiros cadastrados e os clandestinos parece se estabelecer principalmente a partir de divisões de classe social e junto com isso o reconhecimento e identificação por critérios inclusive linguísticos: desde os usos das palavras (abian, clandestino, origem) até a capacidade de ler e escrever. Nesse sentido, “os pés rachados e saias murchas” habitam a cidade a partir de uma articulação específica. Como entender a política desses terreiros senão partindo do lugar que eles constituíram, estabelecendo eles mesmos seus critérios de exclusão, estabelecendo suas regras de fortalecimento? Estas, por vezes, tangenciam as políticas de Estado, mas não coincidem com elas.

²⁵⁷ Embora seu Valmir não tenha dado o nome do terreiro, ao que tudo indica é o terreiro fundado por Zé de Obakosso, o Ilé Axé Abassá Odé Bamirê Obá Fanidé.

Considerações

A especificidade do Osogunlade, um terreiro sem moradores humanos, sustentado por uma organização em grande parte não presencial, está conectada às transformações das relações espaciais do seu próprio tempo. É um fenômeno que tem tocado outros setores como a educação, a relação médico paciente ou a produção científica, como ficou evidente na integração de dados entre os laboratórios de diversos países durante a pandemia do Covid-19, potencializando a rapidez da descoberta da vacina.

Vimos em capítulos anteriores, no entanto, que um terreiro se funda pelo chão, pelo assentamento, de onde se expande a articulação de trajetórias situadas. Por essa razão, eu procurei trazer elementos que nos proporcionasse uma reflexão sobre a complexidade dessas articulações que disputam a instauração do lugar, colocando a questão do político. Como estratégia, procurei explorar a chave da visibilidade sob a perspectiva da negociação entre humanos e não humanos, assim como as diferentes formas através das quais os terreiros se associam, considerando os desafios do acesso aos recursos fornecidos pelo Estado.

Pensar na articulação dos terreiros associados ao IMBA amplia a nossa percepção do lugar que habita o Osogunlade. Reposiciona sua situação, inserido na gama de segmentações próprias ao ordenamento da política, das relações econômicas e escolares. Assim como reposiciona o terreiro na rede da sua própria tradição.

As articulações que procuram estabelecer os terreiros de São Cristóvão nos fornecem elementos para pensar na política de modo localizado. Sua potência parte das histórias situadas dos praticantes, portanto do chão e não o contrário. A partir do chão podemos identificar encontros e também desencontros, que podem ser desejáveis ou não, que podem fortalecer ou não cada campo de negociação. A partir do Estado, identificamos certamente relações, políticas, mas mesmo nessa esfera é preciso um esforço de localização para identificar que grupos estão efetivamente em negociação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São diversas as razões e os modos pelos quais um terreiro se insere em uma cidade. Alguns deles apenas prolongam ou rearticulam práticas ancestrais em terreiros herdados pelos pais espirituais ou biológicos, sem grandes ou nenhum deslocamento. Outros, forasteiros, contam com a indicação ou aprovação de entidades, como orixás ou caboclos, responsáveis pela trajetória espiritual do pai ou mãe de santo, assim como com o trabalho de pessoas que devem sondar o lugar, avaliar o capital financeiro e humano disponível, refletir sobre as possibilidades e desafios. Desse modo, ocasionalmente, os terreiros chegam.

Alguns chegam numa cidade ou povoado como poderiam chegar em qualquer outra região, muitas vezes com pouco ou nenhum apelo afetivo para com o território e a vizinhança. Quem já escolheu um terreno ou casa sabe que nessas horas frequentemente se conta mais o custo/benefício da compra (preço em relação a atributos como a área do terreno, água e tipo de terra no caso de sítios rurais), distância em relação a outro local onde se tem família ou trabalha, ficando o terreno em questão, ainda um estranho, em segundo plano: nesse caso, poder-se-ia comprar a área vizinha sem nenhum pesar desde que esta última apresentasse as condições almejadas na aquisição. A relação com o território que marcará os modos de fazer do terreiro, ainda não está tecida.

Ao escrever essa tese eu procurei valorizar dois elementos: a contingência das chegadas, e a multiplicidade de trajetórias envolvidas nessa empreitada. Para isso, eu insisti na definição de lugar de Doreen Massey: “Lugar como uma sempre mutante constelação de trajetórias coloca a questão do nosso permanecer juntos.” (*Ibid., op.cit., p.215*).

Argumentei ainda que os encontros acumulam e conectam diferentes tipos territoriais que procuram, cada um ao seu modo, avançar em seus próprios termos. Se, por exemplo, definirmos um modo territorial para a dança afro-brasileira que se instaura entre os anos 70 e 80 na cena baiana (e nacional), poderemos identificar os modos através dos quais ela procura sua própria longevidade. Poderemos ainda identificar suas aliança com territórios articulados em torno de outros registros e que também se lançam em vista da própria sobrevivência. Por essa razão, e como parte do argumento da tese, procurei identificar os diferentes ordenamentos nos terreiros afro-religiosos, seguir o trabalho de definição de suas fronteiras a partir de lógicas que concernem o sexo²⁵⁸, as tradições a que apelam, às formações regionais

²⁵⁸ Como vimos no segundo capítulo, o sexo (em outras situações não tratadas, o gênero), definem modos territoriais na relação entre os terreiros abordados, orientam as práticas e os praticantes.

e, até mesmo, vimos por último, concernem também classes socio-econômicas. Sugeri que é dentro desse jogo de identificações que os múltiplos territórios afro-religiosos procura tecer suas afinações.

O esforço de espacialização da narrativa procura fornecer uma percepção alternativa da temporalidade das trajetórias. Estas encontram sua força a partir de elementos que, em vez de se sucederem, sobrevivem graças à capacidade de atualizar suas articulações.. A memória só carrega o que vive. É preciso, portanto, identificar os esforços da memória para viver e de que modo ela tece continuações. Por essa razão, esse trabalho se preocupou em retrazar os encontros inerentes à chegada sob perspectivas diversas.

Comecei, assim, por valorizar elementos das práticas afro-religiosas e modo de distribuição populacional sergipana. Não com o intuito de argumentar em favor de uma prática que chega e se acrescenta às práticas afro-religiosas locais, mas para fornecer elementos que permitam pensar em alianças possíveis, assim como nas incompatibilidades e conflitos que favorecem, ou traçam direções imprevistas para a emergência da esfera do político.

Ao abordar Sergipe, dentre os tantos argumentos de Doreen Massey em favor de um conceito mais potente de espaço, acompanhou-me sua reflexão sobre os efeitos da cartografia clássica que induzem à pensar no espaço em termos de superfície: “(...) esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povos, culturas, simplesmente como um fenômeno ‘sobre’ essa superfície. Não é uma manobra inocente; dessa forma, eles ficam desprovidos de história” (*Ibid.*, p.23). Embora, no nosso caso, não se tratasse de pensar as chegadas à partir da colonização, tratou-se de trazer diferentes trajetórias para o mesmo plano de percepção.

Sendo um estado de repercussão periférica no plano nacional, Sergipe está sempre em risco de ser interpretado à luz de quadros de referência que não oferecem sentido às lógicas locais de distribuição espacial e conformação das práticas afro-religiosas que permitiram suas continuações. O risco de soterramento de uma das partes do encontro (no movimento de chegada) me pareceu ainda maior quando eu tinha por desafio tratar de um terreiro carregado das histórias da sua casa matriz: em literatura produzida, em disputa teórico-metodológica, em presença mediática .

E, no entanto, procurei não perder de vista a ideia de que as chegadas obedecem a apelos de trajetos que precedem a inserção no lugar. Era preciso cartografar e identificar fronteiras que deram sentido à trajetória do pai de santo desse terreiro e orientaram a

instalação do Osogunlade. Desse modo, foi possível identificar questões de gênero e raciais, lógicas afro-religiosas e de outras esferas que delineiam territórios que procuram se expandir estabelecendo os próprios ritmos.

A partir do esforço em conjugar diferentes tipos territoriais, alimentei a ideia de que “O Afonjá é lá... e o Afonjá é aqui”. Apesar da adoção da estratégia, considerei um trabalho de nutrição arriscado, propício a reduzir o Osogunlade à condição de “filial” da casa matriz, no sentido das grandes marcas do mercado. Entretanto, Afonjá é Xangô, o fundamento a partir do qual uma rede complexa de práticas se expandem.

Retraçando a trajetória de Reginaldo, procurei identificar diferentes domínios que ao mesmo tempo nutrem e disputam a própria existência. Retraçando a instalação do Osogunlade, procurei evidenciar uma tecnologia própria do terreiro de conservar sua densa rede territorial conectada. Todavia, cada modo territorial tece domínios autônomos, passíveis de dispersão, e exigem, portanto, um incansável trabalho de negociação deixando como fundo a questão: continuamos (nos fortalecemos) juntos ou não?

É desse modo que eu proponho atualizar a ideia de legado. Em vez de réplicas temporal e espacial, chamo a atenção para o incessante trabalho de negociação onde diferentes domínios conjugados valorizam a própria sobrevivência.

Os avanços, no entanto, não se conquistam sem competência. Junto ao trabalho político que negocia o convívio entre trajetórias de diferentes registros, há um complexo trabalho onde o coletivo que se instala precisa se tornar hábil para aquilo a que se propõe: é preciso saber fazer. A continuidade ou aquisição de novas práticas requerem habilidade e apropriação, requerem estabilização rítmica.

Isso se dá em diferentes esferas, seja na competência para estabelecer vínculos com os grupos que contribuem para o sustento da tradição, seja com a comunidade ao redor. Exige ainda a competência do corpo capaz de ser responsivo ao terreiro e a capacidade do coletivo em suscitar a confiança requerida para que essa operação se realize. Os recursos, nesse sentido, não se restringem a uma tecnologia afro-religiosa, como procuro demonstrar ao destacar o recurso à pedagogia da dança profissional como arranjo que procura compensar os modos próprios desse terreiro ser habitado.

Nesse sentido, o saber fazer é ao mesmo tempo um desafio e um oriente para os modos como os territórios tecem suas continuações: sugeri que os modos próprios de pisar descalço no terreiro denunciavam histórias, portanto, vínculos territoriais que instalam no terreiro seus sotaques. Se de um lado há uma orientação para ganhar um corpo de terreiro, de

outro, o corpo responde nos seus próprios termos atribuindo sentidos radicalmente entrelaçados ao próprio trajeto.

Assim, procuro argumentar que há um jogo de percepção que é constituinte do lugar, quer se trate do terreiro ou da cidade. Sobre essa última, persigo a ideia de que as divisões administrativas determinadas pelo Estado não dão conta da densidade de trajetórias que constituem o lugar, sequer das lógicas que produzem entre os lugares identificações. Nesse sentido, a visibilidade é sempre relacional. É preciso então seguir a trajetórias envolvidas pelo chão, quer dizer, situá-las em suas articulações e repertórios de modo a identificar os termos da política que se instaura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. G. S. **Sergipe**: fundamentos de uma economia dependente. Petrópolis: Vozes. 1984.

AMARAL, S.P. **Um pé calçado, outro no chão**: liberdade e escravidão em Sergipe. Salvador: EDUFBA, 2012. 354p.

_____. **Religiosidades africanas e comunidades negras em Laranjeiras**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

BANNAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Companhia editora nacional. São Paulo, 1961.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Edipro. 2020.

BIRMAN, Patrícia. **O campo da nostalgia e a recusa da saudade**: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 18 (2): 75-92. 1997.

BLANES, Ruy ESPIRITO SANTO, Diana (orgs.) **Social Life of Spirits** Chicaco, University of Chicago Press, 2014.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Editora civilização brasileira, 1986.

CARMO, Sura Souza. **Cotidiano escravo nos engenhos de açúcar em Sergipe oitocentista: uma análise da historiografia sergipana**. V Congresso sergipano de história e V Congresso estadual de história. 2016. Disponível em:
www.encontro2016.se.anpuh.org/resources/anais/53/1486583894_ARQUIVO_artigoanpuh-se.pdf
 Acesso em: 10 de março de 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. **Etnologia brasileira in O que ler na ciência social brasileira (1970 - 1995)**. Vol I (Organização Sérgio Miceli). São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco**: uso e abusos da África no Brasil. Dissertação (antropologia social). Universidade Estadual de Campinas. 1982.

_____. **Vovó Nagô e papai branco**: uso e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

_____. **Nanã de Aracaju:** trajetória de uma mãe plural. In Caminhos da Alma: memórias afro-brasileiras. São Paulo: Selo negro edições. 2002.

_____. **Tambores silenciosos:** a saga dos objetos de terreiros no acervo do IHGSE. Revista do IHGSE, Aracaju, n. 44, pp. 21-50, 2014.

DOMINGUES, Petrônio. **Guerra de Xangô:** ritual, perseguição e conflito na formação do campo religioso afro-sergipano. *Religião & Sociedade*. 2019. Jan- Abril. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n1cap06>. Acesso em: 20 de junho de 2023.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado jr. e Alberto Alanto Muñoz. Editora 34. 2010. 272 p.

DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. **Diálogos.** Ed. Escuta. 1 ed. 1998. 180 p.

DUCCINI, Luciana. **Diplomas e décadas:** re-interpretações e identificações religiosa de membros da classe média no candomblé. Tese de doutorado em ciências sociais. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2005.

FEITOSA, Allan R.V. **Memórias da cidade:** as ruínas da histórica Laranjeiras/SE. Dissertação. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe. 2012.

GOMBERG, Estélio. **Encontros Terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil.** Tese. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2008.

GOMES, Verônica. **“Kòsi ewé, Kòsi òrisa” (sem folhas não há orixá):** vivências ecológicas no Ilê Àsé Opô Osogunlade. Tese de doutorado em educação. Brasília: Universidade de Brasília, 2015

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2021. 396p

INGOLD, Tim. **Estar Vivo:** ensaios sobre o movimento, conhecimento e descrição. Tradução: Fábio Creder. 1 ed. Petrópolis: Vozes. 2015. 392 p

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** Companhia das letras, 2020.

LAPLATINE, François. Prefácio. In : BASTIDE, Roger. **Le prochain et le lointain.** L'Harmattan. 2001. 300 p.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas.** Tradução : Hortência Santos Lencastre. 1 ed. Les editions Minuit. n-1 edições. 2017. 117 p.

LATOUR, Bruno. **Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência.** In: NUNES, J.A. E. ROQUE, R. (orgs). *Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência.* Porto: Edições Afrontamento, 2007, p.40-61.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia:** um estudo de relações intergrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, A.R. **Espaço e Saberes do terreiro filhos de Obá em Laranjeiras, Sergipe**: análise e intervenção arquitetônica. Trabalho de conclusão de curso. Universidade Federal de Sergipe. 2016.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 314 p.

MOTTA, Margarida Seixas Trotte. **Odundê**: as origens da resistência negra na Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia. Dissertação. Universidade Federal da Bahia. 2009.

PARES, Nicolau. **Memórias da escravidão no ritual religioso**: uma comparação entre o culto aos voduns no Benin e no candomblé baiano. *In*: REIS, João José. AZEVEDO, Elaine. *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Editora da Unicamp, 2018. 606 p.

RABELO, Míriam C.M. **Rodando com o santo e queimando no espírito**: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e petencostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, setembro de 2005

_____. **Entre a casa e a roça**: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (1): 176-205, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n1/a09v28n1.pdf>. Acesso em: junho 2020.

_____. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: *dimensões da vida e da convivência no candomblé*. EDUFBA. 2014.

_____. **Aprender a ver no candomblé**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010> Acesso em: março de 2023.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000916246>. Acesso em: 26 jun. 2023.

ROSA JUNIOR, Juracy. **XIRÊ**: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé. Dissertação de mestrado em ciências da religião. Universidade Federal de Sergipe. 2018.

SANTOS, Anderson P. **A escravaria da vila de São Cristóvão/SE no século XVIII: um perfil demográfico**. *Revista do Instituto Histórico e geográfico de Sergipe*. nº45, 2015.

SANTOS, Eufrazia. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. Tese. Universidade de São Paulo. 2005.

SANTOS, Ivoneide. **Zé D'Obakossô e a "Noite dos Combones": um ritual afro-brasileiro em Aracaju/se**. V Congresso Sergipano de História da ANPUH/SE. 2016

_____. **Da terra para as águas: trajetória de José Augusto dos Santos – (1929-2006)**. Dissertação. Universidade Federal de Sergipe. 2019.

SANTOS, Joceneide C. **As irmandades do Rosário dos homens pretos nas terras sergipanas (1750-1835)**. Revista de história. N°25, João Pessoa, jul./ dez. 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes. 2018.

_____. Projeto egúngún. 1982. Disponível em: www.angelfire.com/me3/joliveira/agboula/egungun.html#ancestr. Acessado em: 12 de junho de 2023.

SANTOS, Maria S. de A. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia. 2010.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995. 372 p.

SOURIAU, Étienne. **Les différents modes d'existence**. MD Impressions. 2009.

SOUZA FILHO, Florival José de. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade Federal de Sergipe. 2013. 125 f. Disponível em: http://bdt.d.ufs.br/tde_arquivos/3/TDE-2013-12-16T153908Z-165734/Publico/FLORIVAL_JOSE_SOUZA_FILHO.pdf

SILVA, Vagner Gonçalves. **O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras**. Revista de Antropologia 36 (dezembro), 33-79, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1993.111383>.

_____. **Orixás da metrópole**. FEUSP: 2022.

STENGERS, Isabelle. **Notas introdutórias sobre uma ecologia das práticas**. Tradução: Sebastian Wiedemann. Artecompostagem'21. São Paulo: Universidade Estadual paulista "Júlio Mesquita Filho". 2021. 9-28 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos Orixás**. Fundação Pierre Verger/ Carybe e Corrupio Edições e Promoções Culturais Ltda. 1997.

Documento audiovisual:

EWERTON, Isabela. **Idunnu**. São Cristóvão: Ilé Àsè Òpó Osogunlade. 2017. 1 vídeo (15 min) Disponível em: Babalorixá Ogun Torikpe - INDUNNU – YouTube. Acesso em: 09 de junho de 2023.

SILVA, Jorge. **Quem te viu, quem quer te ver**. São Cristóvão. 1 vídeo (29 min). Disponível em: Babalorixá Ogun Torikpe - QUEM TE VIU, QUEM QUER TE VER - YouTube . Acesso em: 09 de junho de 2023.

Podcast:

LES CHEMINS DE LA PHILOSOPHIE: En mode Bruno Latour. Entrevistado: Bruno Latour. Entrevistadora: Adèle Van Reeth. [S.I]: Radiofrance, 24 de março de 2022. Podcast. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-bruno-latour>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

Blog:

MOTA, Jeanne. **Quem foi João Bebe água?** Disponível em: <https://empautaufs.wordpress.com/2009/06/22/quem-foi-joao-bebe-agua/> Acessado em: 10 de junho de 2021.

GLOSSÁRIO

Adja – sineta de metal, em geral usada para chamar o orixá.

Adoshu – aquele que carrega o òsù. Mistura posta no ori (cabeça) durante a feitura.

Ajubonan – também chamadas mães pequenas. Responsáveis pelo cuidado direto com o yaô na feitura e no percurso espiritual dele até completar os sete anos de obrigação.

Akassa- massa cozida de milho branco enrolado em folha de bananeira.

Alabê – ogans responsáveis pelos atabaques e pelos toques repercussivos no terreiro.

Alapini – o posto mais alto no culto de egúngún (ancestral).

Assentamento – refere-se tanto ao material quanto ao local onde o orixá é fixado.

Assobaró – posto na casa de Ogun.

Axexê – cerimônia realizada após o enterro de um adoshu. Trata-se de “desfazer” a feitura.

Axoxô – comida a base de milho amarelo oferecida a Ogun.

barco de yaô – Nome dado ao grupo que é feito para o orixá ao mesmo tempo.

Aye/Orun – As duas esferas da existências. O Aye se refere ao mundo espiritual, o Orun se refere à terra

Bàbá egbé/ Ya egbé - Pai conselheiro e que mantém a ordem no terreiro. Posto dado a uma filha ou filho mais velho de Oxalá.

Babalaxé/yalaxé – Em algumas casas, um posto de alta responsabilidade. Na tradição do Osogunlade, outra nomenclatura para babalorixá/yalorixá.

Brincar – termo sergipano para se referir à participação das festas e consultas no terreiro: “eu brinco naquele candomblé”.

Camarinha – quarto onde ficam recluso os yaôs na obrigação de feitura.

Candomblé de feitorio – termo usado em Sergipe para se diferenciar dos terreiros locais onde a iniciação pela feitura não é uma prática

Catular – feitura ou apresentação do sacerdote ao santo (para as casas sem a prática do feitorio).

Combone – Outro nome para Alabê.

Deká – Uma bandeja ou cuia que, em algumas tradições, é recebida em uma cerimônia pública indicando a maioria do sacerdote que agora poderá abrir a própria casa.

Delogun – Colar composto com vários fios de contas utilizados pelos yaôs.

Dodobalé – Indicam um modo específico das pessoas que são filhas de orixás masculinos saudarem as entidades ou determinados mais velhos. Elas se deitam com a barriga no chão e o braço estendido ao longo do corpo, encostando a cabeça no chão.

Dolfano – Como é chamado o mais velho da casa ou do barco de yaôs.

Ebome – Sacerdote que fez obrigação de sete anos, um mais velho.

Egbé – Casa, comunidade ou terreiro.

Egún/ egúngún – mortos ou ancestrais.

Ekuru – Comida a base de feijão fradinho processado, preparada no vapor enrolado na folha de bananeira como o akassá.

Ilé Ibó – Casa ou quarto onde fica o assentamento dos ancestrais do terreiro.

Ilé Orixá – Casa ou quarto onde fica o assentamento dos orixás.

Jogo de Ifá – Um oráculo que pertence ao culto de Ifá. Nos cultos de orixá, os pais e mães de santo fazem consulta através de jogos de búzios que se diferenciam do jogo de Ifá

Kelê – Um colar de contas usado pelo yaô enquanto ele está recolhido. Quando ele recebe permissão para voltar a circular fora do terreiro, o kelê é comprado em uma cerimônia que simula um leilão. O Comprador ou compradora se tornará padrinho ou madrinha do yaô.

Lessé egún – Culto de egún.

Lessé orixá – culto de Orixá.

Mariwo – folha de dendezeiro consagrada a Ogun. São desfiadas e postas nas portas e janelas dos terreiros.

Odu – Caminhos destinados à pessoa antes do nascimento.

Omolokun – Comida a base de feijão fradinho oferecida a Oxum.

Ori – ao mesmo tempo um orixá e a cabeça. Quem decide o Odu da pessoa antes de ela nascer.

Orunkó – Nome que a pessoa recebe após a iniciação.

Osé – Procedimento de limpeza, oferenda e consulta à entidade.

Quartinha – pequenos vasos de barro que reservam água. Em algumas casas as quartinhas são de louça.

Suspensão – quando o orixá escolhe uma pessoa para cuidar dela. Diz-se que a pessoa foi suspensa

Ogan ou Ajoyé (equede).

Talha – Vaso grande de barro que reserva água. Nos terreiro cada orixá assentado costuma ter uma talha ou quartinha.

Ya dagan – Na tradição Afonjá, cargo responsável pela infraestrutura religiosa e civil do terreiro.

Ya efum – Responsável de determinados procedimentos na feitura.

Ya kekere – Cargo mais alto do terreiro após a mãe ou pai de santo. Em caso de impedimento desses últimos, pode assumir as funções do terreiro.

Ya moro – Responsável pelo padê.

ANEXO A²⁵⁹

²⁵⁹ Disponível em: <https://mapasblog.blogspot.com/2012/02/mapas-de-aracaju-se.html> Acesso em: 20 de junho de 2023.

ANEXO B

Proposta de parceria Ilé Àse Òpó Osogunlade e Prefeitura Municipal de São Cristóvão. (Acervo da associação Abril – 2019)

Desde sua fundação, além das atividades do calendário litúrgico, do atendimento ao público e dos rituais internos, passou a oferecer à comunidade outras atividades de promoção da cidadania. A seguir, apresentamos algumas dessas atividades e alguns títulos outorgados ao Osogunlade. Cabe salientar que os projetos desenvolvidos pelo C.P.D.S. Osogunlade são financiados em sua maioria por meio do estabelecimento de convênios ou parcerias com diversas instituições públicas e privadas, e os recursos para manutenção do terreiro (energia, capinagem, manutenções em geral no espaço) são obtidos por meio das doações mensais de seus(as) associado(as).

- Capacitação Profissional por meio de oficinas - confecção de bonecos, animação de festas, produção artística e de eventos e figurinista. Realizado em parceria com o Sindicato de Artistas e Técnicos em Espetáculos de Diversões do estado de Sergipe – SATED/SE – Fundo de Amparo ao Trabalhador – FAT e FUNDAÇÃO PALMARES / MINC – Fundação Universidade de Brasília – FUBRA – 2002.
- Através de publicação da Fundação Palmares, faz parte do Levantamento Nacional de casas de Terreiro – 2003.
- Oficinas de cidadania – realização de diversas oficinas de reciclagem de papel, ‘violência contra a mulher’, ‘gênero e cidadania’, ‘só para mulheres’, ‘dores e cores da terceira idade’, ‘gravidez na adolescência’ e ‘doenças da mulher’ - 2005.
- Projeto “Fazendo arte com cidadania” – Esse projeto trouxe outras possibilidades para que as mulheres das comunidades do Caípe e do Candeal transformassem seu conhecimento e sua realidade por meio de atividades que servissem como base para a conseqüente inserção no mercado de trabalho, promovendo a cidadania feminina e possibilitando a capacitação das mulheres, com incentivo à geração de trabalho e renda –2005 / 2006.
- Participação junto à I Conferência Nacional de Segurança Pública – Brasília (DF). No período de 29 a 30/07/2009, quando da realização da Etapa Estadual, diante da

postura já consagrada do C.P.D.S Osogunlade em conjunto com o trabalho de militantes do Fórum de Direitos Humanos, ao fomentar a propositura de políticas públicas, deu-se a nossa candidatura e escolha como delegado junto à Etapa Nacional.

- I Semana de Meio Ambiente de São Cristóvão – SE. A Rede Ambiental Ewé Lará coordenada pelo Centro de Promoção e Desenvolvimento Sustentável Osogunlade, contando com seus parceiros de rede para uma reunião realizada no dia 23/04/09 com objetivo de discutir a programação da Semana Estadual do Meio Ambiente.
- Participação na II Conferência Nacional de Cultura.
- Reconhecimento de Utilidade Pública Estadual de Sergipe pela Lei Estadual Ordinária N.º 6.632 de 25 de junho de 2009, Publicado no Diário Oficial N.º 25.783, do dia 26/06/2009.
- Realização do Projeto CIDARTE – Patrocínio do BNDES / BNB / Governo Federal EDITAL – o projeto foi uma oportunidade de aplicação e experimentação das concepções de políticas públicas e sustentabilidade das estruturas físicas e sociais que garantiram o equilíbrio da comunidade com o meio externo por meio de atividades de caráter, artístico, cultural e agroecológico – 2009/2010.
- · Contemplado com o edital ‘Pontos de Cultura da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura. Os eixos de atuação do Ponto de Cultura Axé Ô! englobam: 1. pesquisa em agroecologia que, além de catalogar as plantas medicinais existentes na região, auxiliará no cultivo das mesmas e na prática de manejo agroecológico na área; 2. pesquisa no campo da oralidade ancestral, mediante ações de rodas de griôs e de seminários temáticos (memória e tradição); 3. pesquisa de sambas de roda tradicionais que culminará na produção e lançamento do CD intitulado “Osoogunlade Canta Samba”. Os Pontos de Cultura fazem parte de uma ação prioritária do Programa Mais Cultura, do Ministério da Cultura (MinC), adotado pela Secretaria de Cultura de Sergipe – período 2011 a 2015.
- Título de utilidade pública Municipal.
- Participação na comissão organizadora e na coordenação de grupo de trabalho na

‘Oficina Nacional de Políticas de Cultura para Comunidades de Terreiro’ organizada pelo Ministério da Cultura- São Luís – Maranhão – dezembro /2011.

- Realização do I e II Seminário Temático “**Ile Aṣẹ Opo Oṣogunlade: um olhar sobre a tradição e a cultura Yorubá**”, com a participação de sacerdotes e sacerdotisas de várias nações de terreiros do estado de Sergipe, e extensivo a gestores públicos locais, agentes culturais, professores, estudantes e profissionais de várias áreas, além dos filhos e filhas do próprio terreiro e dos terreiros convidados – 2012 e 2013.
- Realização do “S’ebun ire” Projeto de divulgação e valorização da culinária afrobrasileira em 3 edições. Sendo duas delas nos Festivais de Arte de São Cristóvão - FASC (2017 e 2018).
- Criação e Apresentação do curta metragem “**IDUNNU**” no FASC 2017.
- Realização em 2018 da **I Feira de Saúde** na Praça São Francisco São Cristóvão, juntamente com MOPS e Prefeitura Municipal onde aconteceram massagens, acupuntura auricular, doações e vendas de mudas de plantas medicinais e palestras sobre aroma terapia, ciclo feminino, entre outras.