



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**SABERES, CUIDADO E ANCESTRALIDADE:
UMA ANÁLISE DAS PEDAGOGIAS DE CUIDADO NO
TERREIRO DE UMBANDA CABOCLO JAGUARACY NA
CIDADE DE CRUZ DAS ALMAS – BA**

Laís Moreira de Oliveira

**Cachoeira – BA
2023**



**SABERES, CUIDADO E ANCESTRALIDADE:
UMA ANÁLISE DAS PEDAGOGIAS DE CUIDADO NO TERREIRO DE UMBANDA
CABOCLO JAGUARACY NA CIDADE DE CRUZ DAS ALMAS – BA**

Laís Moreira De Oliveira

Dissertação apresentada ao Colegiado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva.

CACHOEIRA
2023

Ficha catalográfica

O48s Oliveira, Laís Moreira.

Saberes, Cuidado e Ancestralidade: uma análise das pedagogias de cuidado no terreiro de umbanda Caboclo Jaguaracy na cidade de Cruz das Almas – BA. / Laís Moreira Oliveira. Cachoeira, BA, 2023.

130f.:Il.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Cultura, Desigualdade e Desenvolvimento, 2023.

1. Negros – Bahia – Aspectos religiosos 2. Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy - Cruz das Almas (BA). 3. Umbanda. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 299.672

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB.

Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1396)
(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**SABERES, CUIDADO E ANCESTRALIDADE:
UMA ANÁLISE DAS PEDAGOGIAS DE CUIDADO NO TERREIRO DE
UMBANDA CABOCLO JAGUARACY NA CIDADE DE CRUZ DAS
ALMAS-BA.**

Comissão Examinadora da Defesa de Dissertação

Lais Moreira de Oliveira

Aprovada em: 16 de agosto de 2023

Documento assinado digitalmente
 **THIAGO BARCELOS SOLIVA**
Data: 27/02/2024 00:22:38-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Orientador

Documento assinado digitalmente
 **WILSON ROGERIO PENTEADO JUNIOR**
Data: 26/02/2024 19:40:28-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior
PPGCS/Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Examinador interno

Prof. Dra. Rosa Cândida Cordeiro
CCS/ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Examinadora externa

Dedicatória

Pela transcendia de tudo aqui, entre propósitos científicos e ancestrais, que me movo pela profundidade da beleza, respeito e gratidão, dedicando:

À minha avó, Hermínia Bastos Moreira, por motivos sólidos e profundos de tudo que me move, que me conduz, a ser e a continuar sendo, que é o amor, a resistência, o respeito e a honra a ancestralidade ensinados a mim, por ela. Saravá, preta velha.

À minha mãe, Zilda Bastos Moreira, que como minha avó, não teve possibilidade aos estudos, mas que agora, junto a mim, ambas avançam. Quando entro na graduação não sou só eu. Quando formo não sou só eu. Quando eu viro mestra não sou só eu. É minha mãe, é minha avó de 103 anos que morreu sem saber ler. A minha ancestralidade inteira avança. À minha menina das águas salgadas, Heloísa Moreira. Iemanjá viva na minha vida.

À deidade dona de toda nascente frutífera de minha essência, corpo e orí, Oxum.
Saravá, grande yalodê.
Ora yê yê ô.
Axé!

Agradecimentos

À todas as mulheres pretas que me antepassaram, as de minha linhagem familiar, e as de longe, que em suas inúmeras lutas, aquilombamentos, e propósitos, sonharam com momentos como esse. Eu sou o sonho delas.

À minha mãe e a minha filha, pela paciência, amor, parceria e acolhimento, que muito solicitei delas. Cada uma, em sua medida, deu conta de acolher e aceitar as incontáveis vezes que eu precisei ficar distante para escrever. É, também, para vocês, minhas meninas.

À vó, por todo amor e legado ancestral.

Ao meu Pai de Santo, Ranon Barreto, que além de pai, é amigo e feiticeiro. Que esteve presente comigo em vários, e importantíssimos, momentos de minha vida e dessa pesquisa; com suas sabedorias intelectuais e ancestrais. Foi o escolhido por Oxum para me fazer renascer. Sua benção, meu pai.

À toda minha comunidade do Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy, que me ofertou conhecimento, cuidado, amor e possibilidades de aprendizado. Axé, meu povo, a benção.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, em especial à professora Maria Inês Caetano, que tanto foi incentivadora para essa empreitada de estudos. Muito obrigada, Pró, para além de ensinar teoria clássica para estudantes, você ensinou também sobre saber reconhecer no nervosismo, na emoção que a realização de algo pode causar, a importância que “esse algo” tem. “*A gente fica nervosa, porque é importante*”. Obrigada por tanto, pró.

À música, que me possibilita riso, choro, descanso, criação e, que me organiza. Ao som!

A seu Matheus Aleluia, por ser absurdo em tudo que faz. Por regar e nutrir essa pesquisa com suas melodias que muito me acompanharam durante a escrita. A minha grande reverência a esse ancestral vivo. Agradeço também, no campo do sons, a Mc Thá. Absurdamente criativa em seu trabalho com as melodias ancestrais.

À toda construção teórica feita por intelectuais negras e negros que amparam essa

pesquisa. Vocês abriram a gira comigo e saravaram com ebós epistemológicos de conhecimento. Muito grata, Oxum mesmo que abençoe.

A essas pessoas queridas, Ariane, Alisson, Poly, a quem eu confiei soltar meu texto, para que pudessem fazer considerações sobre ele e com isso me ajudarem nesse processo de escrita que não é leve, muito menos tranquilo. Ser um corpo de mulher preta que escreve sobre e para pessoas pretas, vivas e antepassadas, para o espaço da academia, não é algo simples, é doloroso. Em alguma medida cura, mas também adocece. Obrigada, meus amigos, foi fundamental!

Aos meus amores, que aqui eu nomeio de amigas e amigos. Obrigada pela presença, obrigada pelo incentivo, obrigada por não me cobrarem estar em presença, quando diversas vezes eu não podia, obrigada por acolherem meu cansaço. Obrigada por festejarem comigo cada passo dado, cada conquista, obrigada por me levarem pro mundo com vocês. Com vocês eu sou melhor.

Ao meu querido orientador, Thiago Barcelos Soliva. Nossa relação, Thi, se estabeleceu e se alinhou como a força da água que procura passagem para fluir, mesmo nos desencontros a gente se encontrava entre telas, livros, ligações, fomos construindo nossa relação para o desenvolvimento dessa pesquisa e, sobretudo, para a vida. Muito orgulhosa da gente! Obrigada por me fortalecer, Thi.

A pai Boiadeiro por ter permitido esse passo. Xetro Marrumbaxêtro.

A Oxum, minha mãe, por me carregar no colo e ventar segredos de proteção no meu ouvido. Dona da panela que vai fundo do rio, brisa leve, doce, que me acompanha espelhando amor em meus olhos. Eu sou Oxum e Oxum sou eu.

Ao grande rei e sua coroa, Xangô, meu pai. És a justiça viva em meus sonhos, grande Obá. É a aláfia de meu destino.

A Exu, porque dele e por ele são todas as coisas. Laroyê!

Por fim, a mim, por não ter desistido.

**SABERES, CUIDADO E ANCESTRALIDADE:
UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DE CUIDADO E AUTOCUIDADO NO TERREIRO
DE UMBANDA CABOCLO JAGUARACY NA CIDADE DE CRUZ DAS ALMAS-BA**

RESUMO: Para entender o terreiro e suas múltiplas possibilidades de produção de conhecimento é preciso entender, antes de tudo, ancestralidade. Pensar sobre esse movimento de conhecimento como algo atemporal que compõe e reconta sobre estruturas de memórias e heranças passadas a partir de uma cosmoconexão. A conexão com o saber ancestral, com a ancestralidade, para povos de terreiro, se estreita a partir da aproximação com Nkisi, com entidades como Exu, pretos velhos, caboclos. E essa aproximação se solidifica nos espaços de axé, no chão de terreiro, onde os aprendizados são fundamentados a partir da iniciação na religião afro. Em vista disso, esse estudo se ocupa da construção de uma pedagogia de cuidado de terreiro orientada por epistemologias afrocentradas e numa rica gramática ritual. A partir da experiência espiritual e etnográfica da pesquisadora na comunidade religiosa de axé do Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy (TUCJ), em Cruz das Almas-BA, buscou-se analisar como a conexão com a ancestralidade – marcada por práticas e performances rituais articuladas no enredo e na temporalidade das entidades – determina caminhos até o ritual de iniciação, e como a relação com as entidades espirituais do terreiro produzem estratégias para o cuidado de si e dos outros dentro dessa comunidade. As formas de transmissão de conhecimento dentro desse terreiro constroem noções como cuidado e cura, possibilitando conhecer outras formas de bem viver. E isso foi percebido durante o desenvolvimento da pesquisa, encontramos encruzilhadas de conhecimentos, as quais apontavam para as construções de pedagogias de cuidado, orquestradas no TUCJ, por meio do transe, da folha, das entidades e dos rituais. Tudo organizado mediante metodologias cruzadas e embasadas em tecnologias ancestrais.

PALAVRAS-CHAVE: Ritual; Ancestralidade; Religião; Cuidado; Umbanda.

**KNOWLEDGE, CARE AND ANCESTRALITY: AN ANALYSIS OF CARE AND
SELF-CARE PRACTICES IN THE TERREIRO DE UMBANDA CABOCLO
JAGUARACY IN THE CITY OF CRUZ DAS ALMAS – BA**

Abstract: To understand the "terreiro" and its multiple possibilities for knowledge production, it is necessary to grasp, above all, ancestry. Reflecting on this knowledge movement as something timeless that composes and retells structures of memories and past legacies from a cosmological connection. The connection with ancestral knowledge, with ancestry, for "terreiro" communities, tightens through the proximity to "Nkisi," and entities such as Exu, "pretos velhos," and "caboclos." This connection solidifies in the sacred spaces ("axé"), on the "terreiro" ground, where learning is grounded through initiation into the Afro-religious tradition. In light of this, this study focuses on constructing a "terreiro" care pedagogy guided by Afrocentric epistemologies and a rich ritual grammar. Based on the spiritual and ethnographic experience of the researcher in the religious community of "axé" at the Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy (TUCJ) in Cruz das Almas, Bahia, the aim was to analyze how the connection with ancestry - marked by ritual practices and performances articulated in the plot and temporality of the entities - determines paths leading to the initiation ritual. It also explores how the relationship with the spiritual entities of the "terreiro" produces strategies for self-care and caring for others within this community. The forms of knowledge transmission within this "terreiro" encompass notions such as care and healing, allowing the understanding of other ways of living well. This was noticed during the research's development; we encountered crossroads of knowledge that pointed to the construction of care pedagogies orchestrated in TUCJ through trance, herbs, entities, and rituals. All organized through cross-methodologies and grounded in ancestral technologies.

KEYWORDS: Ritual; Ancestry; Religion; Care; Umbanda.

Lista de figuras

- Figura 01 – Os raios de sol no barracão - p.38
- Figura 02 – Assentamento dos caboclos - p.39
- Figura 03 – Assentamento das Pretas e Pretos Velhos- p. 40
- Figura 04 – Assentamento de xangô - p. 41
- Figura 05 – Assentamento das Yabás - p. 43
- Figura 06 – O congá - p. 44
- Figura 07 – Parte da comunidade de axé - p. 50
- Figura 08 – Modelo de hierarquia dentro do TUCJ - p. 51
- Figura 09 – Dona Hermínia e mais gerações - p. 64
- Figura 10 – Confeção dos fios de conta - p. 82
- Figura 11 – Confeção dos contra-eguns - p. 83
- Figura 12 – “O caderninho” - p. 85
- Figura 13 – O terreiro em festa - p. 87
- Figura 14 – O terreiro em festa (02) - p.88
- Figura 15 – O terreiro em festa (03) - p. 88
- Figura 16 – Primeira saída - p. 89
- Figura 17 – Primeira saída 02 - p. 89
- Figura 18 – Segunda saída - p. 90
- Figura 19 – O nós - p. 91
- Figura 20 – O resguardo - p. 95
- Figura 21 – O resguardo (02) - p. 96
- Figura 22 – Cachoeira de Murutuba - p. 97
- Figura 23 – Banho de folhas - p. 104
- Figura 24 – Banho de folhas macerado - p.104
- Figura 25 – O axé do alimento - p. 105
- Figura 26 – Ossé - p. 107
- Figura 27 – Caboclo Boiadeiro - p. 116

SUMÁRIO

Introdução

Capítulo 1 - Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy.....	31
1.1- A comunidade do TUCJ.....	45
1.2- Abertura dos trabalhos.....	51
Capítulo 2 - O reencontro com o caminho ancestral.....	62
2.1. A estrada até um terreiro de Umbanda.....	68
2.2. Da chegada até camarinha.....	72
2.3. O tempo e a camarinha.....	77
2.4. O silêncio e o aprendizado do resguardo pós-iniciação.....	92
Capítulo 3 - O corpo e a relação do ritual ancestral com a cura.....	99
3.1. A transmissão de conhecimento - <i>“Orelha não passa cabeça”</i>	102
3.2.O transe, a matéria e o ancestral.....	110
3.3. As entidades e as estratégias de cuidado.....	114
Considerações finais.....	123
REFERÊNCIAS.....	127

Introdução

A presente pesquisa nasce de inquietações que atravessam meu corpo como religiosa do Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy (TUCJ) e como pesquisadora. Durante o caminhar na graduação trabalhei com fitoterapia, com análise de ervas medicinais que eram coletadas em comunidades quilombolas no Vale do Jiquiriçá (Amargosa-Ba), e estudadas no laboratório químico da UFRB. Essa atividade de extensão foi o máximo que consegui perceber dentro de minhas experiências como graduanda em Química, sobre a relação de um saber popular com um saber científico.

Durante muito tempo se alimentou o pensamento de que o conhecimento produzido pela ciência hegemônica, nesse caso relacionada a saberes biomédicos, era superior a toda e qualquer forma outra de pensar ciência, por exemplo, os saberes tradicionais. A ciência hegemônica buscou hierarquizar os saberes projetando-se como portadora da verdade científica, forçando a percepção de que as outras formas de produção de conhecimento não seriam capazes de dialogar com o pensamento científico, ou seja, aquele acadêmico, ordenado, baseado na lógica cartesiana e rico em teorias e razões (LOPES, 1999). Estes caminhariam de formas distintas, sem intercruzamento, como se a academia não pudesse dialogar com o saber popularmente desenvolvido em outras comunidades.

Esse modelo de pensamento dicotômico, hierárquico, é uma característica oriunda do ocidente, utilizada para limitar pessoas e pensamentos em um modelo único, exercício esse que atinge várias camadas. Por exemplo, ou você se localiza pela emoção, ou pela razão, ou você dialoga no pensamento das ciências humanas ou das ciências exatas. Este modelo agencia uma concepção dualística como normativa, atingindo os controles pluriversais de fazer científico (PINHEIRO, 2009), resultando em um campo de disputas teóricas e epistemológicas que não pautam a interdisciplinaridade e sim um dualismo que torna ausente as múltiplas lateralidades do discurso. E o discurso, dito aqui, é o de lócus de produção científica orientado por vários olhares e vozes.

A produção intelectual dos povos de axé é metodizada principalmente na prática da oralidade, embora esse modelo não seja somente o único uso de metodologia de conhecimento em um terreiro. Existe o uso da grafia das palavras de forma concomitante em alguns espaços de religiões afro. A conformação utilizada no

TUCJ é justamente a oralidade com a escrita. É importante explicitar aqui que há um privilégio em uso e defesa da categoria da linguagem oral no espaço do TUCJ, porém não há a desobrigação da linguagem escrita.

O emprego da palavra como verdade e domínio na comunicação é a tecnologia dos povos da diáspora africana. Compreendo aqui o processo de diáspora como uma fratura que ocorre no espaço e no tempo. Porque ao mesmo tempo que havia a retirada brusca de um mundo, havia também a construção de um novo mundo. A ruptura e a construção percebida no processo em que os corpos negros eram retirados forçadamente de suas terras de origem, trazendo consigo um corpo, mas não somente ele, como também todo um modelo de existir no mundo.

Gilroy (2001) nos permite perceber o pensamento diaspórico, quando analisa a diáspora a partir do entendimento, desse movimento, como uma redefinição de cunho histórico e de pertencimento. Para ele, pensar diáspora é pensar trocas, movimentos, uma vez que para sua compressão a percepção de identidade enraizada não é coerente, não é estável. Segundo Gilroy (2001):

sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2001, p. 25).

Pensar na diáspora é compreender um movimento contínuo de resistência, transformações e de tecnologias de sobrevivência. A tradição cultural histórica da africanidade está reconhecida no ato de propor conhecimento dirigido pela boca. A fala constrói o caminho ancestral, resgata, protege e pulveriza a cognição. Na prática de costurar a aprendizagem por meio oral, é possível entender esse método como uma tática de sobrevivência dos conhecimentos. Guardar a herança. Só quem tem acesso ao tesouro (informação) é quem é real merecedor da herança (ancestralidade). A ancestralidade guarda consigo segredos de conhecimentos profundos que só a boca pode fornecer ao mundo.

O saber proposto pela oralidade por vezes é rebaixado a um conhecimento menor quando comparado com a escrita. Na perspectiva de alguns pesquisadores e estudiosos, a adversidade que ocorre quando comparada a escrita com a oralidade está relacionada com a confiabilidade dos fatos apresentados (HAMPÂTÉ BÂ, 2010). Porém, como mesmo cita o autor referendado acima:

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na

África), cada partido ou nação "enxerga o meio-dia da porta de sua casa"- através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as "Sagradas Escrituras" (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168).

É forte o pensamento de que povos que produzem conhecimento escrito é superior a todo povo que produz conhecimento por via oral. A colonialidade fez isso, silenciou e negou a existência da oralidade como fonte real de saber.

A colonialidade como instrumento de poder ditou regras, normas e estabeleceu padrões. É um instrumento retroalimentado pela estrutura do capitalismo. O capitalismo, por exemplo, alimenta e é alimentado pela colonialidade justamente por serem embasados em relações racistas de dominação. Situação que garante um lugar confortável para supremacia de corpos brancos quando em comparação a corpos racialmente codificados. Além disso, esse manejo define produção e difusão de conhecimento, legitimam e deslegitimam a partir de uma condição racial (QUIJANO, 2005).

O projeto da colonialidade constrói a ideia de sujeito e nega nessa construção tudo que não cabe como regra desse formato de sujeito. Pensar a escrita como via primeira de gerar conhecimento é cimentar o pensamento de que a palavra verbalizada não tem força para se sustentar como meio norteador de ideias. Porém, se analisarmos que para se ter escritos, livros, palavra grafada, temos antes de tudo a comunicação com o eu, com o outro, outros que substanciam o pensamento oralizado, compreenderemos a oralidade como construção fundamental no comunicar. De modo que pensar o ato de proferir palavras é entender que:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera a relaciona todos os aspectos, Pode parecer caótica àqueles que não lhes descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição, na verdade, espiritual e o material não estão dissociados (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

Exu¹ nos faz lembrar sobre essa não dissociação do espiritual com o material acima citada, pois é ele o Deus do panteão africano que mais se aproxima do humano. É o mais humano dos orixás, é quem tem a conexão espiritual com o material por meio da boca. Exu é a boca que tudo come, Exu tudo comunica.

¹Exu é o orixá mensageiro, responsável pela comunicação entre os dois mundos. O mundo dos humanos e o mundo dos Orixás. Nenhum orixá come primeiro que Exu, para que qualquer conexão com orixá seja feita, Exu é cultuado antes.

A memória permite a configuração dos registros de vivência, é percepção, a memória quando oralizada é comunicação e, comunicar é conceber conhecimento. Não é à toa que Exu é a deidade preta considerada como a boca do mundo, porque ele ensina por meio da fala que comunicar é preciso, que comer é preciso, que a boca do sujeito está conectada com a boca do mundo, porque comunicar é um ato para o coletivo. Falar e consumir o que é dito pelo outro é tão forte, que para os povos da diáspora africana a palavra tem a mesma força para abençoar como também para maldizer.

Como diz o babalorixá e antropólogo Rodney William (2020):

Exu Olojá é o dono do mercado. É quem preside todas as trocas, intercâmbios, escambos, transações, negociações, interações e a circulação de bens e produtos. Exu é o princípio dinâmico, a comunicação, o movimento. Senhor da reciprocidade, da sociabilidade e de todas as relações. Mensageiro entre todos os mundos. Exu fala todas as línguas, come tudo que a boca come, bebe tudo que a boca bebe. Ordem e desordem do universo. Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. O mais humano dos Orixás vive nas encruzilhadas e mata um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. Exu é memória, é história, é vida (WILLIAN, 2020, p. 20).

O processo de colonização é o grande responsável por tentar apagar as produções dos povos na diáspora africana, do preto, do povo de axé. Desde a colonização que os corpos brancos são sinônimos para padrões estéticos, culturais e intelectuais. Com esse método colonizador, a brancura dos povos se torna parâmetro para medir pureza, nobreza, sabedoria científica, intelectualidade etc. Ser branco é ser virtuoso, é ser livre de questionamentos sobre qualquer tipo de manifestação de razão, de ideias, de emoções. A existência da branquitude é a existência humana, retrato civilizatório e padronizador social (NOGUEIRA, 2020).

Existe uma condução colonizadora que molda e que coloca o povo preto em constante comparação. Como Fanon (2008) revela:

Os pretos são comparação. Primeira verdade. Eles são comparação, ou seja, eles se preocupam constantemente com a autovalorização e com o ideal do ego. Cada vez que entram em contacto com um outro, advêm questões de valor, de mérito. Os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. Estão sempre se referindo ao menos inteligente do que eu, ao mais negro do que eu, ao menos distinto do que eu. (FANON, 2008, p. 176).

O conceito colonizador reduziu o negro a estereótipos, isso foi uma estratégia da comparação: delimitar marcadores que tipificassem o negro. A redução a estereótipos ocorria desde a rítmica, passando pela sexualidade, religiosidade e a

musicalidade. Os corpos dos negros, principalmente das mulheres negras eram hipersexualizados e postos em condição de vulnerabilidade por isso. Os estereótipos criados pelo racismo constroem um complexo de inferioridade para o negro. E pensar descolonialidade é pensar negro como sujeito pensante, que produz conhecimento, a partir de sua ancestralidade e que é capaz de criar intelectualmente e mover estruturas com suas produções (FANON, 2008).

Existe uma recusa em considerar os corpos negros como sujeitos pensantes e produtores de conhecimento, o que causa uma invalidação, negação e por vezes um ocultamento das produções relacionadas aos povos da diáspora africana. Principalmente, quando o conhecimento é feito por meio da fala. Esse caminhar é fundamentado por uma imposição de embranquecimento cultural, justamente porque o branco é o padrão normativo da humanidade pensante.

O filósofo Silvio Almeida (2019) fala sobre autoridade do discurso onde:

A ciência tem o poder de produzir um discurso de autoridade, que poucas pessoas têm a condição de contestar, salvo aquelas inseridas nas instituições em que a ciência é produzida. Isso menos por uma questão de autoridade. É da natureza da ciência produzir um discurso autorizado sobre verdade (ALMEIDA, 2019, p. 70).

A autoridade imposta pelo direito de fala está canalizada para um tipo de povo, um tipo de discurso que tem um perfil legitimado socialmente. Entendendo e impondo que de forma inconfundível “grupos oprimidos e em desvantagem - raça, classe ou sexo - são inatamente inferiores e merecem ocupar essa posição” (ALMEIDA, 2019, p. 70). É o que também Kilomba (2015) fala sobre como são vistas as narrativas produzidas por pessoas negras e não brancas como o tipo de produção de conhecimento lida como “desviante”. Que seriam discursos que desviam, deslocam-se do que é a norma discursiva dentro do que a academia entende como conhecimento válido.

Configurações como essas acima citadas são denominadas como epistemicídio. Ações que sustentam um apagamento de produção intelectual, cultural, de povos de minoria étnica (CARNEIRO, 2005). A autoridade da fala é execução de poder, ser ouvido é demonstração efetiva de poder. Estar delimitando quem pode ou não falar é reconhecimento de hierarquia. É uma estrutura de dominação. Apagar produção intelectual de povos por não reconhecer legitimidade, cultura, na ritualística religiosa, em uma epistemologia desenvolvida a partir de

povos não dominantes, é racismo, é o arranjo do epistemicídio por meio da inexistência de reconhecimento.

A expressão cultural e de fé afro-brasileira, por exemplo, é colocada como distante de referência de uma religiosidade. A liberdade religiosa que realmente acontece no Brasil beneficia ao cristianismo, não atinge, efetivamente, as pluralidades de expressões religiosas, as quais não se baseiam na fé em Cristo. Segundo Nogueira (2020):

A violação do princípio da liberdade religiosa produz guerras, mata pessoas, exclui grupos, espalha ódio, separa, condena sem tribunal a alteridade e mantém os “intolerantes” no poder. Trata-se do poder de um discurso que, em verdade, acredita que todos devem ter as mesmas crenças (NOGUEIRA, 2020, p. 22 grifo do autor).

Porém a religiosidade cristã é vista como legítima e, também como uma norma a seguir, embora saibamos sobre a existência da laicidade do estado. Laicidade essa que confere ao Estado maior a separação entre política e crenças religiosas, sem privilegiar uma em detrimento de outra (LAFER, 2019). Segundo Abumanssur (2016) a laicidade é:

(...) ideologia que arma e sustenta todas as trincheiras em defesa de um Estado laico, não é de fácil apreensão. Como conceito ela não é unívoca, mas, ao contrário, apresenta-se como polimórfica e mesmo polissêmica, se isso é possível a um conceito que se pretende acadêmico. Em outras palavras, Estado laico só existe, na melhor das hipóteses, em termos conceituais e como um “tipo ideal” weberiano e, na pior das hipóteses, como uma bandeira levantada contra segmentos sociais que se quer ver longe da máquina estatal (ABUMANSUR, 2016, p. 18).

Este conceito não assegura proteção nenhuma para expressão de fé das comunidades religiosas de axé. As comunidades de axé que existem no Brasil recebem o peso do preconceito racial e seus deuses são demonizados. O que confirma que a dinâmica de liberdade religiosa ocorre de forma seletiva.

As comunidades religiosas de Axé, estão em constantes movimentos de resistência, são configurações religiosas que buscam ser em seu grande útero, em seu espaço, uma tecnologia de aquilombamento onde a cura, o acolhimento e a fé sejam sistemas norteadores na condução do espaço e no sentido da religião.

Comunidades tradicionais de terreiros de candomblé e de umbanda são quilombos. Espaços que de acordo com Nogueira (2020):

Mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e

sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo (NOGUEIRA, 2020, p.15).

Um espaço de terreiro é um espaço de múltiplas atenções, é espaço político de resistência para com os mandos e desmandos de um Estado preconceituoso, racista, misógino e homofóbico. É um ambiente de produção de conhecimento, de resgate cultural e ancestral, e, principalmente, um ambiente que se preocupa com o acolhimento terapêutico proporcionando expansão na concepção de cuidado.

Onde todo o caminho de ritual é ancorado em várias cosmovisões complexas, embora simplificadas por uma epistemologia dominante que as enxerga como produções insuficientes, considerando-as como sendo de conhecimento menor. Que mesmo quando são acolhidas por um intercruzamento científico, a epistemologia dessas comunidades é desmembrada do seu corpo, do seu território e do seu sagrado, afanando a real identidade desse conhecimento que cura por meio da fé no culto espiritual aos antepassados.

Em vista disso, esse estudo se ocupa da construção de uma pedagogia de cuidado de terreiro orientada por epistemologias afrocentradas e numa rica gramática ritual. A partir da experiência espiritual e etnográfica da pesquisadora na comunidade religiosa de axé do Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy (TUCJ), em Cruz das Almas-BA, buscou-se analisar como a conexão com a ancestralidade – marcada por práticas e performances rituais articuladas no enredo e na temporalidade das entidades – determina caminhos até o ritual de iniciação, e como a relação com as entidades espirituais do terreiro produzem estratégias para o cuidado de si e dos outros dentro dessa comunidade. As formas de transmissão de conhecimento dentro desse terreiro constroem noções como cuidado e cura, possibilitando conhecer outras formas de bem viver.

Numerosas pesquisas que abordam sobre plantas medicinais, conhecimentos fitoterápicos, cura por meio da fé, sobre o universo das práticas de rituais, fazem contato com diversas comunidades quilombolas, terreiros de umbanda e de candomblé, para acessar as informações em relação ao conhecimento ancestral no manuseio de ervas medicinais, e a relação desses conhecimentos com os estudos na literatura. Por meio de um levantamento de pesquisas² voltadas para as

² As pesquisas foram feitas em meio digital como: Google Acadêmico e bancos de teses e dissertações da CAPES.

temáticas citadas acima, desenvolvidas em locais de comunidades tradicionais de axé, o que observei nas pesquisas analisadas por mim é justamente a ausência de um recorte epistemológico na dinâmica interna dessas comunidades, mais precisamente no movimento de trocas com entidades espirituais religiosas, a construção do aprendizado que é tecido entre o humano e não humano, como também o movimento que ocorre com as tecnologias terapêuticas em um espaço de Axé.

Um estudo que aplique esse recorte como direcionamento de pesquisa, realizando análise sobre as práticas de rituais terapêuticos, o contato com as entidades que são guias nesse espaço, sobre o que é esse mundo não humano interagindo e direcionando, por meio de conselhos, benzimento, rezas, a vida das pessoas que buscam acolhimento nos terreiros. Se organiza como um empreendimento teórico importante e necessário de ser realizado, importante pela relevância que o que foi dito tem socialmente e, ainda, por estudos como esse operarem na luta de resistência sobre a religiosidade afro e produções intelectuais a partir do chão de terreiro e por pessoas de terreiro.

Existe uma produção de conhecimento rica nesses espaços, produção essa que não é atual, é ancestral, é um diálogo proposto imerso em uma atemporalidade e que só é possível por meio das manifestações espirituais religiosas. Compreendendo assim uma identidade cultural, uma profundidade religiosa e principalmente racial. Uma identidade que foi construída dentro de uma cultura repleta de conhecimentos oralizados, ricos e prósperos de inovações, ao mesmo tempo em que é experimentada e expressa pelo corpo político, territorial e religioso de pessoas que fazem parte de suas comunidades religiosas.

Comecei revelando, na abertura da cessão dessa escrita, o interesse motivacional para desenvolvê-la, que foi a atividade de extensão a qual desenvolvi no Vale do Jiquiriçá durante a minha graduação em Química. Retorno a esse lugar de escrita para contar, brevemente, como era a organização do projeto de extensão que acontecia na comunidade quilombola do Vale.

A organização se dava da seguinte forma: os moradores indicavam as plantas, coletávamos, relacionávamos com a literatura e estudávamos a Biologia e a Química dessas ervas, mas durante esse empreendimento surgiam brechas que não foram preenchidas, como por exemplo, o quanto a corporeidade daquelas pessoas moradores daquela comunidade, a cultura, a religiosidade, o corpo-território,

estavam ausentes ou ocultas. E quando menciono o corpo dessas pessoas como um corpo-território, é para pensarmos na ideia de um corpo que guarda memórias, que é um corpo como lugar de lembranças, de marcas. Um corpo-território como Beatriz Nascimento (1982) relata ser: “a memória ou a oralidade histórica como instrumento de coesão grupal”, ou ainda “a memória e a esperança de recuperação do poder usurpado” (NASCIMENTO, 1982, p. 95). Um corpo que ao existir vivo, conta, fala e mostra de si e sobre os seus antepassados.

Impulsionada também pelos movimentos sociais do Coletivo Feminista Marielle Franco que funcionava em Cruz das Almas- Ba, em que fui colaboradora, comecei a perceber com mais intensidade a localização das divergências sociais em variados ângulos, e como os debates que circundavam as ciências sociais levantavam muitos questionamentos, onde me sentia diretamente tocada pelas instabilidades de um sistema.

Atraída, especialmente, por essas implicações que atingem pessoas de Axé, como eu, estando todas nós, em constante vulnerabilidade por proferir nossa fé, tendo nossa produção de conhecimento, muitas vezes, comprometida por um positivismo científico que se torna sufocante, propondo uma forma de saber que divide natureza x cultura, sujeito x objeto e sagrado x profano. Por esse motivo, nosso corpo que é, ao mesmo tempo-território e sagrado, é ocultado/negado em contraste a um padrão epistemológico dualista e eurocêntrico.

Por conta da minha experiência nas ciências naturais, os contornos e as implicações desses temas vão se fazer mais intensos, já que transito por dois modelos epistemológicos distintos: o modelo clássico, dualista e aquele outro popular, reflexo da minha própria trajetória como pessoa preta, mulher cis e envolvida com temas e abordagens das ciências sociais.

Essa pesquisa que está sendo desenvolvida foi estimulada por inquietações pessoais e em *lato sensu* também. Pessoais, porque sou licenciada em Química, mulher de axé, que experimenta intimamente o peso de uma titulação acadêmica em um corpo preto, que vive sua fé a partir de uma religiosidade bastante atacada. E em sentido amplo, pois pensar questões como racismo, religiosidade e as dimensões de cura e cuidado em espaços religiosos, que são agentes estruturantes e que funcionam como demarcadores sociais, é extremamente necessário e urgente.

Mesmo quando não sabia que iria retornar ao universo acadêmico, em uma pós-graduação, eu já tinha em mente a necessidade de compreender os

intercruzamentos que atravessavam as produções intelectuais, culturais e religiosas do meu povo. E logo quando pensei em iniciar um caminho na pós-graduação, eu já tinha plena certeza de que não seria algo relacionado somente às ciências naturais.

As relações sociais me atravessaram em encruzilhadas. Precisava estudar sobre as possíveis relações com o intercruzamento das ciências, e como o recorte racial, cultural e religioso demarcavam a produção de conhecimento. Eu me via nesse lugar, já que me inquietava a postura adotada pela ciência natural em oposição às ciências sociais, além da hierarquia de fundo que passeava pelos seus bastidores.

Uma pesquisadora em transe e entre encruzilhadas

A escolha do Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy como cenário dessa pesquisa foi incentivada por dois motivos: participar como filha³ da casa foi um dos fatores extremamente determinantes, além desse, a questão da ausência de estudos na linha de umbanda⁴. Para além de ser filha desta casa tão amada, a localidade deste centro também influenciou na minha escolha, o centro é sediado em área periférica de Cruz das Almas, uma área de comunidade subalternizada onde inclusive, a casa de axé faz várias ações sociais junto à comunidade.

Eu sou além de filha dessa comunidade de axé que eu aqui descrevo/pesquisei com tanto afeto e respeito, sou também filha dessa cidade onde o meu axé é cultuado, onde eu nasci. Cruz das Almas é uma cidade que, de acordo com dados do IBGE, tem aproximadamente 60 mil habitantes, com 125 anos de existência. Contam os mais velhos que a cidade recebeu esse nome porque alguns tropeiros que por vezes passavam pelo Recôncavo e entravam na localidade, encontravam no centro da vila uma cruz que ficava em frente de uma igreja, onde eles paravam para fazer suas preces e agradecimento em forma de reza para os seus mortos. Esse lugar representado com uma cruz era nomeado como Cruzeiro das Almas, daí o nome Cruz das Almas.

Quando mais nova, na fase de criança até parte da pré-adolescência, eu fui católica, então ouvia muito essa história sobre a escolha do nome de Cruz das

³ Uso o termo “filha” do terreiro porque é assim que sou considerada e chamada, carinhosamente, pelo pai de santo e pela mãe pequena do espaço. Porém, até o momento em que essa introdução está sendo feita, eu ainda não fui iniciada, ou seja, não sou oficialmente filha de santo do TUCJ.

⁴ O recorte direcionado ao Candomblé é bem mais comum, principalmente no Recôncavo da Bahia.

Almas a partir desse pensamento cristão. Foi imersa nesse pensar religioso que eu vivenciava e construía um sentido de fé e crença sobre essa relação. Hoje, como Umbandista, entendo de forma ainda mais simbólica sobre o cruzeiro das almas e o seu intercruzamento nas encruzilhadas da minha fé e da minha escrita. No avançar do texto a relação do Cruzeiro das Almas com a umbanda se apresentará.

Neste sentido, a maneira como esta pesquisa é construída em termos metodológicos é atravessada pelas minhas narrativas. Desta forma, ainda que, utilizando metodologias canônicas nas ciências sociais, o olhar que aqui é apresentado, é um olhar que se borra com minha implicação no meu campo de pesquisa. Trata-se de um deslocamento constante, um movimento, uma dança, entre a pesquisadora e a filha de santo.

Diante disso, as duas perguntas as quais orientaram todo esse empreendimento são: como o uso dos saberes populares podem atuar na construção de um espaço de acolhimento, de cura, cuidado e o autocuidado a partir de aprendizagens por meio da vivência em um terreiro de umbanda? E como as práticas de rituais e o uso dos símbolos substanciam todo esse processo?

Assumir esse lugar de pesquisadora na minha cidade, na minha casa de fé, é um embaraço poético, emocionante e difícil. Sim, é bem difícil. Estar como alguém de fora, sendo de dentro, foi a conduta mais laboriosa para o início dessa pesquisa de caráter antropológico, etnográfico. Conduzir uma pesquisa antropológica amparada na etnografia, sendo eu alguém comum do espaço pesquisado, agente da pesquisa, é ter que a todo momento estar atenta para não mergulhar no meu cotidiano e acabar perdendo o estranhamento tão necessário para a construção da pesquisa antropológica. Como toda dualidade, além de experimentar essa pesquisa a partir desse lugar dificultoso, houve também o mel de estar eu sendo de dentro e poder, com liberdade, explorar o lugar onde eu me deixo, em magia, estar em transe com orixá.

Como mencionei na parte superior do texto sobre a dualidade na observação participante dessa etnografia, há também uma dificuldade como sujeita oriunda das ciências naturais. As ciências naturais, corriqueiramente, são nomeadas como uma “ciência dura”, diferente da antropologia que com a etnografia constitui uma metodologia de trabalho diria poético, rica nos detalhes descritivos. Me vi, por vezes, embaraçada. Ambas carregam dinâmicas metodológicas específicas em seu desenvolvimento. E encontrar o caminho confortável nesse modelo de produção

científica, tendo eu as experiências que tive no caminho percorrido pela graduação em Química, como eu já disse anteriormente, não foi tão acessível, mas o axé me ajudou.

Ser de axé realmente é algo muito mágico. Me emociono toda vez que penso estar estudando o lugar onde a minha fé é cultuada, estudando a mim e os meus. Os conhecimentos por meio das práticas que utilizamos no interior da minha casa me ajudaram muito no momento da escrita, da pesquisa em si. Temos o costume de utilizar o cachimbo com algumas ervas como: Camomila, Passiflora, Erva Cidreira, Hortelã, Damiana, todas juntas para fumar enquanto realizamos atividades durante as funções da casa. Esse hábito é um ritual antigo na nossa casa, aprendemos a desenvolvê-lo com o sacerdote, que sempre nos alerta sobre a importância de se resgatar e fortalecer os costumes dos que vieram antes de nós.

Utilizei desse costume como um ritual de cura quando eu estava realizando a etnografia, escrevendo e me organizando com as palavras. Durante todo o processo, entre um momento e outro, a ansiedade me tomava o fôlego e esse ritual me assentava nas emoções. Além do cachimbo também usei os pontos, que são as músicas entoadas para reverenciar as entidades, orixás, como meio de estabelecer uma calma e um cuidado com os meus processos emocionais de ansiedade.

O ato de ritualizar fez parte dessa pesquisa em todo percurso. É a tecnologia de cura ancestral mediante a fé e os ensinamentos que compreendem a sabedoria de terreiro.

Esse estudo está fundamentado em uma abordagem qualitativa e, dada a complexidade e importância desse estudo e, para obter uma quantidade de informação ampla, optei pelo uso de mais de uma estratégia de pesquisa qualitativa: a análise bibliográfica e a pesquisa de campo. Dentro dessa modalidade bibliográfica, o eixo foi analisar as pesquisas existentes sobre a concepção de rituais e práticas terapêuticas.

Como esse estudo é de caráter antropológico, a estratégia de pesquisa de campo consistiu em uma etnografia adotando como estratégia principal a observação participante. O uso da observação participante acontece porque estou diretamente ligada à produção de saberes da comunidade onde a pesquisa aconteceu. Segundo Durham (1986) essa técnica de pesquisa implica:

Uma ênfase na *observação*, que se queria a mais objetiva possível, e a participação se apresentava como condição necessária dessa observação. Na alteração recente no uso dessa técnica nota-se uma valorização

crecente da subjetividade do observador – a experiência, os sentimentos, os conflitos íntimos do pesquisador são amplamente descritos e analisados. Concomitantemente, um esforço consciente de identificação do antropólogo com a população que estuda, privilegiando-se a *participação* (DURHAM, 1986, p. 26).

Baseada nessas características, objetivo a produção de dados por meio da vivência no espaço religioso com a comunidade do TUCJ, de modo que seja possível observar como são construídas as relações com a ancestralidade e as formas de cuidado que podem nascer dessas conexões. Além disso, tentar perceber como estes experimentam esse lugar de produção de saber, produção de cura por meio de rituais.

Realizar uma pesquisa etnográfica como essa me coloca em constante reflexão sobre o modelo adotado para desenvolvê-la. Ao tempo que fico reflexiva, emerge, dessas reflexões, a importância e grande relevância de uma pesquisa que é abraçada por esse formato. Aqui, nós falaremos por nós, pelos nossos, com e, principalmente, para os nossos.

No momento em que penso no uso da etnografia para realização desta pesquisa, estou movimentada pelo entendimento que estudar cultura, religião e comunidade de terreiro, necessita estar perto e mais profundamente atenta às produções de dados que o campo pode fornecer. Além das experiências sensoriais que surgem durante a pesquisa e que são demasiadamente marcantes.

Deixo explícito aqui, a todo tempo, que o campo analisado é o meu chão de terreiro. Logo, eu sou parte dessa comunidade que está sendo estudada. Eu, junto com todas as pessoas que compõem o espaço religioso da família do TUCJ, somos agentes produtores do conhecimento no espaço.

Esse trabalho pretende se debruçar sobre a construção identitária, corporal, cultural e intelectual expressa nos saberes produzidos pelo povo de terreiro, pelo povo em diáspora africana, melhor dizendo, pelo meu povo, sendo esse o lócus social ao qual faço parte. Portanto, me dedicarei a desenvolver uma pesquisa etnográfica em um chão sagrado, o qual guarda a subjetividade de cada sujeito envolvido na sua fé, na sua crença, e na sua origem, e que permanece produzindo riquezas intelectuais profundas, apesar das constantes tentativas de apagamento epistemológico.

Como faço parte do TUCJ, sempre participei ativamente nas funções, nas festas da casa, no entanto, nesse momento de pesquisa, sempre que podia me colocava estritamente como observadora dos eventos. Importante dizer aqui que poder estar em liberdade na minha casa, para pesquisar, é ter liberdade de acesso a lugares que talvez outro pesquisador não teria. Ainda assim, tudo o que eu pesquisava e analisava era com o consentimento do líder religioso da casa. A todo momento ele era consultado sobre a permissão de adentrar nos espaços. E o espaço aqui abordado não é somente físico é também o espaço do sagrado quanto ao mistério do segredo.

Mas havia, sim, limites no meu observar, havia momentos em que minha observação era inexistente. Havia tempo em que o meu corpo, naquele espaço, não era mais somente meu, e não estava sob meus comandos. Quando a macumba⁵ começava a tocar o meu corpo experimentava o transe com as manifestações espirituais dos orixás e das entidades de modo que grande parte dos eventos ocorridos durante a gira, o transe não me permitia acessar tudo como pesquisadora. Por isso houve a necessidade de assumir o único papel em umas das idas ao terreiro, assumir o papel de pesquisadora que não participaria com o seu corpo internamente disposto aos acontecimentos nos rituais. Eu precisava da liberdade de acessar o espaço do barracão com a vantagem de ser de dentro, mas com o olhar vigilante de quem não entraria em transe e sim observaria tudo ao redor com o corpo e a mente em terra.

Fui para o Barracão algumas vezes em tempo de gira, sem participar, e fui também em tempo de silêncio da macumba. Observar aquele espaço a partir de várias nuances me permitiu enxergar a diversidade de ocupação em um espaço de Terreiro. A comunidade de axé é comunidade porque é múltipla, é diversa porque é coletiva. É um espaço de acolhimento e de mediação de cura terapêutica.

Religiosidade, ritual e cura

Os estudos em antropologia que envolvem o processo corpo-saúde-doença já sinalizavam há muito tempo a importância dos referenciais cosmológicos e rituais

⁵ A expressão “macumba” vem muito provavelmente do quicongo kumba, “feiticeiro”, vale lembrar que para os congos é na palavra que reside o poder primeiro de encantar o tempo. Os *kumbas* são, também por isso, os encantadores das palavras, poetas do verbo. O terreiro de macumba seria, então, a terra dos velhos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar razões intransigentes que não são propensas às múltiplas formas de se experimentar o mundo (SIMAS, 2021, p.22).

para a compreensão da diversidade de situações e mediadores que acabam se transformando em “recursos curativos” (TAVARES, 2016, p.174). Observar a procura de pessoas à comunidade para acessar a cura e, localizar nessa movimentação a fé como base direcional, é não questionar em nenhum momento a força existente dentro do Okan⁶ de quem enxerga que a religião é diretamente um suporte na relação de cura do corpo.

Um corpo está passível de adoecimento similarmente como está passível de cura. De acordo com Tavares (2017), para povos tradicionais, como os ameríndios:

Um processo de cura pode ser acionado através dos cantos, em que é possível “refazer” o estado epistemológico “saudável” do corpo. O “corpo que sabe” é também o corpo suscetível a adoecer, na medida em que aprendizado e adoecimento são efeitos possíveis do mesmo processo (TAVARES, 2017, p.203).

Um corpo que sabe é um corpo que sente, sente as movimentações externas resvalar em si e resultar em transformações. Um corpo que sente é um corpo que se movimenta junto com o balanço externo e interno para se refazer, tudo isso no mesmo processo.

Do mesmo modo que um corpo pode adoecer ele pode se refazer em cura, do mesmo jeito que um remédio que cura pode muito bem matar. Existe um ditado popular, muito conhecido que diz o seguinte: a diferença entre o remédio e veneno está na dose (TAVARES, 2017). E o juiz de tudo isso é o conhecimento. Segundo Tavares (2017), “se saúde é uma correta combinação de conhecimento acumulado e da capacidade de agir socialmente, a doença pode ser compreendida como um distúrbio no poder de conhecimento do corpo” (TAVARES, 2017, p. 204). O importante moderador de transformações físicas e emocionais é o conhecimento.

De acordo com o sacerdote de umbanda e mestre em ciência da religião Delgado (2022), entender terreiro é entender o espaço como um ambiente terapêutico que é construído por epistemologias, cultura e toda uma tradição de matriz africana. Não só o terreiro funciona como lugar de acolhimento, cura física e emocional, como também outros templos religiosos. No molde certo em sua fala, Rabelo (1993, p. 316) afirma que “a pluralidade de cultos que oferecem serviços de cura salta aos olhos, levantando a importante questão de se compreender como os indivíduos se utilizam de tais serviços para lidar com a experiência da aflição”.

A situação de aflição é desesperadora, uma condição que movimenta o caos

⁶ Em yorubá significa coração.

em uma potência alargada. Desse modo, os rituais de cura funcionam, antes de tudo, como um cenário de negociação de conhecimentos e também de autoconhecimento. A antropologia vem tematizando desde suas produções mais clássicas o conhecimento sobre saúde e doença a partir de estudos como os de Victor Turner (2005) e Edward Evans-Pritchard (2005). Os referidos autores desenvolveram análises sobre o processo saúde-doença lançando luz sobre a noção de aflição, infortúnios e ritual. As concepções sobre esses temas se encontram nas encruzilhadas de pensamento sobre religião e a cura.

Turner (2005) traz a temática do entendimento nativo dos Ndembu sobre as concepções de doença em um modelo diferente do que a biomedicina trabalha, a partir da eficácia da medicina Lunda. De modo semelhante, Evans-Pritchard (2005) quando estudou os Azandes, trouxe à tona a relações entre racionalidade e bruxaria. Para ambos os povos, tanto os Azandes quanto os Ndembu: “as calamidades e as diversidades de todo tipo são causadas por formas místicas geradas ou evocadas e dirigidas por agentes conscientes, esses agentes podem estar vivos ou mortos” (TURNER, 2005, p. 380).

Ao estudar entre os Ndembu, Turner (2005) descortinou uma complexa relação entre ritual e aflição que organizava sentidos à experiência individual e coletiva desses povos. O autor afirma que:

Por alguma razão, os Ndembu associaram má sorte na caça, problemas reprodutivos femininos e várias formas de doença aos espíritos dos mortos. Além disso, quando se diagnostica que um indivíduo foi “apanhado” por tal espírito, ele ou ela se torna o objeto de um elaborado ritual, o qual atrai muitas pessoas das cercanias e de lugares distantes (TURNER, 2005, p. 38 grifo do autor).

A ideia de realizar um ritual para solucionar aflições tal como empregada pelos Ndembu, é desenvolvida no sentido de ao mesmo tempo que a ação do ritual exerce tranquilidade pode também afastar os espíritos que estão causando contrariedades, aflições. Para Turner (2005), ritual é ação, ação é movimento. Logo, ritualizar é estar em constante movimento para a cura.

Evans-Pritchard (2005), quando em seu estudo etnográfico entre os Zande ou Azande, desenvolveu análises sobre como a bruxaria fazia parte de uma organização sistêmica de pensamento racionalizado desse grupo. O que os Zandes entendiam como bruxaria ou estar embruxado? De acordo com Evans-Pritchard (2005), para os Zandes estar em estado de embruxamento é estar em estado de

azar, e esse pensamento articula sentidos sobre todo o cotidiano da vida Zande. De acordo com o referido autor:

A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça: na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante da vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia: sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. Não existe nincho ou recanto da cultura zande em que não se insinue (EVAN-PRITCHARD, 2005, p. 47).

Para esse grupo em questão, a bruxaria não dava sentido somente a eventos físicos, mas também a eventualidades de caráter interno a uma casualidade, a uma imprevisibilidade. No pensamento Azande, a bruxaria é percebida como algo biológico e até mesmo herdado, existe um entendimento da hereditariedade na bruxaria. A concepção no arranjo da vida em comunidade dos Azande tem relação com a filosofia de vida de terreiro.

As noções antropológicas de aflição, ritual, bruxaria e infortúnio se articulam nesse trabalho. Buscarei dialogar com essas ideias para compreender como os rituais dentro da umbanda produzem um tipo de ação específica, a cura e o cuidado. Trata-se de um sistema simbólico marcado por racionalidades que desafiam o pensamento Ocidental. Partindo da concepção de terreiro como um ambiente terapêutico e de ritual como ação, o acolhimento terapêutico oferecido por casas de axé para remediar aflições fornece um conjunto vasto de rituais. Dada a possível variabilidade de formas de pedido de ajuda, múltiplos também, são os contornos de movimento para que os rituais produzam cura. O ritual produz a cura. A magia acontece no movimento das folhas, da natureza, dos símbolos utilizados para a ação.

Em uma casa de axé, todos os movimentos feitos para realização de um ritual envolvem ações que permeiam ciclos de início, meio e fim. Desde a coleta de uma erva na natureza, por exemplo, passando pela magia do simbolismo da erva em curar e, o movimento, propriamente dito, na manipulação dessas ervas para o ritual de cura. Há um produto no final da ação desencadeado no ritual. Há variações na realização de rituais e o que arquiteta o tipo de ritual escolhido para ser realizado é o tipo de aflição a qual a pessoa está sendo afligida (TURNER, 2005). E com relação ao ritual e o terreiro, como espaço de cura e movimento, existe ainda uma outra forma de arquitetar o tipo de ritual a ser realizado. As figuras espirituais, entidades

organizam os rituais de acordo com a sua linha de trabalho. Determinam o tipo de ação/ritual que irá se desenvolver, qual vai ser o modelo de produção para alcançar a cura.

O acolhimento terapêutico já começa na materialização do espaço como um meio de acesso possível para o cuidado. Visualizar o espaço físico que permite o movimento de cura, arrisco dizer, é o ponto de partida para ação terapêutica. Chegar ao templo religioso em busca do restabelecimento da saúde pode procriar uma atmosfera de bem-estar e seguridade para quem busca o socorro também pela fé. É a religião uma camada da vida social do sujeito, de grande importância, a qual se constitui como parte integrante das encruzilhadas no cenário da vida. O ritual religioso é o responsável pelo ordenamento da cura terapêutica realizada nos templos religiosos. De acordo com estudos feitos por Miriam Rabelo (1993), os casos de cura são explicados pela forma de impor ordem, resolutividade ao caos vivenciado pelo ser que sofre.

Na maioria dos casos, as terapias religiosas são abordadas sob a perspectiva do culto enquanto campo organizado de práticas e representações, ao interior do qual o especialista religioso manipula um conjunto de símbolos para produzir a cura. Para que os símbolos religiosos funcionem, isto é produzam cura, é preciso que sejam compartilhados pelo curador, o doente e sua comunidade de referência; usualmente, toma-se como pressuposto este compartilhar de símbolos e significados entre os participantes do processo de cura (RABELO, 1993, p. 316).

As terapias religiosas não implicam abandono de tratamento com os especialistas, com a medicina ocidental, pelo contrário, há um entendimento de que as duas formas de intervenções no movimento de cura são possíveis de uma comunicação serena e eficiente (RABELO, 1993). É importante entender e visualizar a heterogeneidade no campo de acesso às redes de cura e cuidado, mas não como uma situação em dicotomia, onde se decreta a existência e uso de apenas uma ferramenta de cura. É interessante ter ciência que existem especificidades em cada um dos campos terapêuticos escolhidos. O ebó⁷ da cura em um terreiro, por exemplo, é preparado com o entendimento de que as formas plurais, para a ordem do caos, são sempre bem-vindas.

Estrutura dos capítulos

⁷ O Ebó é uma faxina espiritual no qual se utiliza diversos tipos de alimentos e tem a função de limpar a aura do indivíduo, dotá-lo de confiança e força para vencer os problemas que o aflige (RIBEIRO, 2013, p. 99).

Esta dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo intitulado “*Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy*” buscamos abordar a história de origem do terreiro na cidade de Cruz das Almas, como também a dinâmica de organização do espaço religioso e a função, no terreiro, dos membros dessa comunidade de axé. Nesse capítulo, o foco é trazer a etnografia do espaço religioso para que seja possível conhecer internamente o espaço da pesquisa, a dinâmica dentro dessa comunidade de axé e seus principais eventos religiosos.

O capítulo dois é o “*É o reencontro com o caminho ancestral*”. Nesse referido capítulo a abordagem teórica utilizada da conta de tematizar sobre o poder da ancestralidade em produzir caminhos até o ritual de iniciação realizado em um terreiro de umbanda e os desdobramentos na produção de aprendizado na perspectiva de cuidado e autocuidado partindo de uma pedagogia de terreiro.

O terceiro e último capítulo desta pesquisa é o “*O corpo e a relação do ritual ancestral com a cura*”, abordaremos nesse capítulo a relação da transmissão de conhecimento que acontece no terreiro por meio dos mais velhos para os mais novos no santo, como também a relação do aprendizado que o transe com os orixás e entidades é capaz de fornecer, produzindo estratégias de cuidado para formas de bem viver.

CAPÍTULO 1

O Terreiro de Umbanda Caboclo Jaguaracy

“O terreiro é uma casa acolhedora, de irmãos. Onde aqui a gente perde os títulos lá fora. São todos aqui meu pai, minha mãe, meu irmão. É uma família unida, essa casa, esse terreiro, como queira nominar. É um grande útero, onde cabe todos os seus filhos. E todos encontram aconchego, respeito, carinho e, quando necessário o apoio” (Mãe Carmem do Gantois).

O TUCJ foi fundado em 2008 e, desde então, funcionou em três lugares na cidade de Cruz das Almas. Primeiramente funcionava na rua JB da Fonseca; depois na UFRB⁸, no campus de Cruz das Almas; e hoje está funcionando em um bairro periférico de Cruz das Almas, chamado Miradouro, mas que também é popularmente conhecido como o bairro do Areal. Esse bairro é povoado por pessoas predominantemente de baixa renda e com identidade racial preta.

Essa casa de axé, o TUCJ, tem à frente como representante sacerdotal meu Pai de Santo Ranon Barreto, Pai Ranon de Obaluaiê, Obaluaiê ou também kavungo, que é o orixá/Nkisi⁹ senhor da terra, responsável pela cura, cura do corpo e da alma. Pai Ranon como é conhecido na nossa comunidade e em outras comunidades de axé, é um homem negro, de cabelo crespo, que tem 34 anos de idade. Ele é formado em administração e atua profissionalmente como professor em áreas afins à sua formação. Um sacerdote de umbanda muito novo quando comparado a outros sacerdotes e sacerdotisas de terreiros tradicionais da Bahia, sobretudo de Salvador e do Recôncavo Baiano. Quando converso com ele sobre esse assunto ele diz que: “Minha filha, para além da missão que eu já tinha, eu me iniciei muito novo por conta dos problemas que foram surgindo na minha vida, as manifestações de entidades que começaram muito cedo, desde de criança.” (Pai Ranon).

O sacerdote de umbanda desse barracão sente corporalmente a cosmo-conexão do axé na sua vida desde muito cedo. Ainda criança, de tempos em tempos, episódios sensíveis lhe acometia. Mais precisamente com 8 anos começou

⁸ “O terreiro ficou como sede provisória em uma casa de uma ex filha de santo, que era um sítio que ela tinha. Ela cedeu a garagem da casa dela para que as sessões acontecessem lá, ao tempo que estávamos construindo a sede oficial do terreiro. O local ficava no fundo de um dos prédios de aula da UFRB” (Pai Ranon).

⁹ Nkisi é a forma de se referir às deidades do culto na tradicionalidade Bantu-Angola. O que seria equivalente ao “Orixá” na tradição de ketu, no idioma yorubá.

a aflorar essa relação que iria se aproximar ainda mais dele com a espiritualidade. Seu primeiro contato com a espiritualidade não foi diretamente com um terreiro de umbanda, tão pouco com um terreiro de candomblé. Como sua família tinha vínculo com o kardecismo¹⁰, ele foi encaminhado primeiramente para esse espaço de culto religioso. Os primeiros cuidados que ele recebeu foi com o espiritismo, algumas entidades que lhe acompanhavam, começaram a se manifestar nesse espaço.

O pai de santo traz lembranças sobre o arranjo de organização do espaço, onde começou seus cuidados, se referindo a ele como: “sempre naquele espaço elitista, racista e preconceituoso”. Ele relata que após alguns anos, começou a entender um pouco melhor como o processo de manifestação de suas entidades ocorriam, o que resultou em um reconhecimento e compreensão de que a espiritualidade que habita nele e que o acompanhava não tinha caminho naquela forma de culto. A decisão por ele tomada foi deixar que a própria espiritualidade tomasse caminho para o destino certo, o qual elas pudessem responder em pertencimento.

O caminho encontrado pelo sacerdote do terreiro foi o caminho da umbanda, porém depois de alguns anos já caminhando pela umbanda, por aconselhamento de algumas pessoas próximas, ele decidiu conhecer o candomblé. Nesse novo roteiro que ele inseriu na sua vida espiritual, as condutas dos espaços de candomblé por ele habitado o direcionava para uma iniciação. O tempo foi caminhando e ele consentiu que seria sim, necessária, a iniciação. E os preparativos para tal ato, na casa de candomblé, tiveram início. Foi então, recolhido para sua iniciação, durante os primeiros dias no quarto de recolhimento, ela conta que começou a sentir uma angústia latente, que foi aumentando junto com o andamento das horas. Fora do quarto, em outra parte do terreiro, os preparativos para os procedimentos religiosos estavam acontecendo.

Quando pai Ranon saiu do centro espírita que ele frequentava e decidiu que suas entidades tomassem o rumo o qual elas realmente quisessem estar, ele compreendeu que a relação que ele estabeleceria com os seus guias, era algo grandioso, era na ordem do amor, devoção e principalmente respeito. No quarto onde estava recolhido preenchido por angústias e agonias, ele foi tomado pelo

¹⁰ “Kardecismo” também conhecido como espiritismo, é uma doutrina religiosa que se estrutura em torno de uma evolução espiritual que acontece por meio de reencarnações.

caboclo Jaguaracy. Ao chegar em terra o caboclo bradou, bradou para anunciar sua chegada, e para acalantar a matéria, que estava em desassossego.

Com a chegada do Caboclo Jaguaracy tudo mudou de rumo. O caboclo com sua chegada se fez a própria comunicação em verdade. O caboclo Jaguaracy não permitiu a iniciação no terreiro de candomblé, ele disse que o destino do filho dele era na umbanda. E assim foi! O caboclo Jaguaracy é o caboclo de pena que, hoje, dá nome ao nosso terreiro de umbanda.

A umbanda realizada no Terreiro Jaguaracy é uma umbanda Omoloko, de oralidade predominantemente Bantu, umbanda raiz como o meu pai de santo costuma nomear e de acordo com os ensinamentos de vó Selma (Mãe de santo de meu pai e minha avó de santo). No culto à ancestralidade feito em nossa casa o repertório adotado na dinâmica religiosa dentro do TUCJ é, predominantemente, na perspectiva Congo-Angola, Bantu. Lugar onde o nosso DEUS supremo é Nzambi, onde as deidades africanas cultuadas são chamadas de Nkisis.

Tratando da importância de professar a fé a partir de uma raiz, origem, vertente, o sacerdote da casa, o pai de Santo diz que: “embora busquemos privilegiar a forma com a qual a raiz de nossa casa foi fundada, não podemos negar que as linhas, vertentes, bandas, se cruzam com todos os povos aqui, de modo que dificilmente conseguimos professar o culto de forma denominadamente pura”.

Dito isso, busco ambientar a escrita da pesquisa permeando entre a oralidade bantu e também yorubá, pois mesmo a minha casa privilegiando a oralidade bantu, de modo preferencial em sua dinâmica de culto, lá nós também utilizamos de referências a comunicação yorubá. Portanto, a benção para quem é de benção, Mukuiu para quem é de Mukuiu, kolofé para quem é de kolofé e Motumbá para quem assim é.

Aprendemos na nossa casa que cada pessoa mexe sua panela como deve e como pensa que tem que ser, mas nada é distante ou divergente de uma concepção comum: O amor, respeito e a devoção à divindade de fé. O TUCJ não é uma casa de filhos numerosos, é uma casa pequena, estruturalmente pequena e simples (simples, como realmente um terreiro tem que ser).

O barracão está situado no fim de linha da rua das Palmeiras, é uma rua calçada e preenchida de casas por todos os lados. A ocupação no espaço esquerdo, vizinho ao terreiro, é de uma casa, já do lado direito é de um pequeno terreno que foi cedido ao terreiro. No terreno, existem várias ervas plantadas por lá que são

utilizadas no axé, por exemplo pé de Mamona, que utilizamos para arrumar o alguidar para o padê de Exu e da Pombogira (Exu-fêmea). O espaço da nossa casa de axé é segmentado em oito cômodos. Sendo eles antecidos por uma pequena área externa, que ao passarmos do portão de entrada logo a acessamos. Nessa área externa a recepção é feita por Exu, Obaluaiê e as Pretas e Pretos Velhos. Essas forças são representadas dentro desse útero ancestral por pequenas casas/moradas.

A morada de Exu, do ponto de referência da entrada do barracão, está localizada do lado direito; do lado oposto, está a morada de Obaluaiê; ao lado de Obaluaiê, estão os pretos velhos. A morada de Exu é coberta por um piso de tonalidade preta e muito lizado, a porta é dividida por duas cores: a preta e a vermelha. Cores que dentro das religiões afro-brasileiras são diretamente ligadas a Exu. A porta é pequena e abre para os dois lados, o teto é coberto com telhas de fibrocimento. A casa de kavungo¹¹ é branca, tem uma porta que também é pequena, em torno de 1,20m de altura e, só abre para um lado, assim como a casa de Exu, é coberta com telhas de fibrocimento. Para as Pretas e os Pretos Velhos existe uma sequência de três a quatro degraus feitos em cimento, com uma cruz de madeira, na cor preta, fincada no último degrau. Essa representação faz menção a um cruzeiro, o cruzeiro das almas. O tão querido cruzeiro das Almas que nomeou a cidade onde o Terreiro funciona, que está diretamente ligado às entidades dos Pretos Velhos, as santas almas benditas.

Eu, as minhas irmãs e meus irmãos somos ensinados a saudar essas divindades quando entramos e quando saímos dessa casa. Na entrada, primeiramente saudamos e pedimos licença ao grande falador, ao dono de toda comunicação, a boca do mundo, saudamos a Exu. Exu que tem a comunicação entre os dois mundos, se comunica com o humano e com as divindades, fazendo a conexão entre ambos. Exu é amor e, o amor de Exu é lindo. Exu tem o poder de matar um pássaro ontem com uma pedra que só se destinou a lançar no dia de hoje. Exu é atemporal. Ele merece toda a reverência feita em seu nome, porque sem Exu nada se faz, nada acontece. Além de ser o dono das encruzadas e dos caminhos, ele é quem permite a caminhada. Saravá ao Sentinela.

O ato de pedir licença ao orixá da comunicação quando se adentra no espaço que ele guarda é em respeito por estar entrando em terreno sagrado. Fazemos

¹¹ Deus da terra em origem bantu, outra forma de se referir ao orixá Obaluaiê.

primeiramente a Exu, quando entramos, justamente por ser dele a honra da primeira reverência. *Laroyê, Exu, Exu é Mojubá*¹², a verbalização é feita três vezes acompanhada com a sonoridade do encontro da palma das mãos. Em seguida fazemos o mesmo com Obaluaiê e com as Pretas e os Pretos Velhos, só que proferindo a saudação específica de cada um deles. Ao sair desse solo sagrado fazemos outra saudação, só que agora em ordem contrária, saudamos primeiramente a Obaluaiê, em seguida aos Pretos Velhos e, por fim, a Exu. Na saída, Exu, o sentinela, vem por último, para que ele possa nos guardar de todo e qualquer mal que houver ao sair desse ambiente. Após os atos iniciais, retiramos os sapatos, pedimos a benção ao pai e entramos em casa.

No instante em que passamos pela porta que separa a área externa do interior do terreiro entramos em uma sala, com uma imagem de Santo Antônio, o qual pela disposição da imagem, parece estar a nos recepcionar. A imagem está localizada sobre um balcão que existe no canto esquerdo desta sala. Santo Antônio por meio do sincretismo religioso está associado a Exu. Essa associação é feita por proximidade simbólica do benefício da fé, como também por estratégia de sobrevivência. O que isso quer comunicar? Isso transmite o profundo entendimento sobre o sincretismo ter sido para as religiões de matrizes africanas, na melhor das hipóteses, uma ferramenta para a liberdade do culto religioso aos orixás. De modo que Santo Antônio não é Exu. Santo Antônio é Santo Antônio, Exu, é Exu.

Os autores Anjos e Oro (2009, p. 25) dizem que o sincretismo é “o resultado de um modo de encadeamento de dois regimes de existência, do que o resultado da ‘crença dos nativos’”. Dois modelos religiosos, distintos em sua origem, vinculados por meio da divinização de seus deuses. Segundo Delgado (2022), o evento do sincretismo proporcionou às comunidades de terreiro, sobretudo os terreiros de umbanda, um impacto profundo. O acontecimento do sincretismo acabou “impactando toda uma geração que traduziu o fenômeno como uma tecnologia de resistência e sobrevivência, justificando, por vezes, o apagamento das influências africanas da religião” (DELGADO, 2022, p. 9).

O pesquisador e Sacerdote de umbanda David Delgado em seu artigo publicado na revista KOBÁ diz que:

Sabemos que o Sincretismo ainda é forte dentro dos terreiros umbandistas, uma vez que faz parte da história inicial da religião, onde as pessoas escravizadas não cultuavam seus orixás de forma aberta, numa época de

¹² Saudação feita a divindade Exu, que significa: salve o mensageiro.

colonização, onde o auge do Cristianismo imperava em terras brasileiras. Portanto, a alternativa encontrada foi associar suas divindades aos santos católicos, com objetivo de continuar exercendo sua fé de alguma forma. (DELGADO, 2022, p. 07).

Nada mais propositalmente simbólico do que uma figura que está associada a Exu estar de frente da porta que acessa o interior dessa casa. Sobre esse balcão, além desta imagem, existe também um incensário, uma prancheta com algumas folhas de papel ofício e algumas canetas, essa prancheta serve para dar suporte ao consulente durante as Giras, para anotar as informações das consultas com as entidades, e também para o pai de santo fazer o cálculo do Odú¹³ do consulente antes do jogo de búzios, como também para anotar informações sobre preceito dos filhos da casa e dos simpatizantes desse Axé. Ainda, próximo ao balcão, mais especificamente atrás do balcão fica um filtro com um galão de água mineral. Atrás de um dos lados da porta, ao lado direito, fica guardado o incensador de ferro, onde a brasa é colocada para junto com o incenso fazer a defumação do terreiro e todos presentes no espaço.

Encontramos do lado direito, um banheiro. O banheiro que além das características comuns de um banheiro, como vaso, pia, chuveiro, tem ao fundo um banco branco, de tamanho pequeno, é sobre esse banco que o balde com o banho de ervas que tomamos é depositado. Na lateral do banheiro, há um outro cômodo onde ficam os pertences das filhas e filhos pendurados em um suporte na parede. Do lado oposto a esse suporte, na parede em frente, tem uma estante pequena onde ficam alguns materiais dos cuidados das entidades, como bebidas, ingredientes que são usados para a comida dos orixás e entidades. Também no fundo desse cômodo fica um saco grande de carvão. O carvão é manipulado para fornecer a brasa que é consumida junto com o incenso no ato de defumar a casa e as pessoas que lá estiverem. Tal ação é praticada em dias de função da casa, nas giras.

Mais à frente, acessamos a um outro ambiente, uma sala. Nas paredes brancas há vários banners de eventos que foram realizados pelo terreiro, registros de cursos que foram executados no espaço, uma mesa de tamanho médio grande que divide esse compartimento. No fundo da mesa, encostado na parede, há alguns

¹³ De origem yorubá, significa destino.

armários onde ficam materiais de costura. O terreiro também já funcionou como um espaço onde aconteciam cursos de corte e costura, bordados de barra funda.

A cozinha do terreiro é o universo onde são preparadas as comidas dos orixás. Onde o axé é preparado. O laço com o orixá é alinhado com o axé da comida. A comida é o axé! Para os povos de religião afro, para as deidades negras, tudo come, a comida faz a conexão do corpo com a alma. Comida é festa, é alimento, é troca. Na cozinha do TUCJ, tem um fogão industrial preto, uma geladeira branca, prateleiras altas que cercam as laterais do lugar. Tem uma porta no fim da cozinha que dá acesso a um beco, no qual está posicionada uma pia para higienização das panelas, pratos e utensílios utilizados no preparo das comidas.

Todo o chão de terreiro é sagrado, é de mistério, magia, cura, silêncio, reverência, é de bater de cabeça e pedir a bênção. Antes de pisar nesse solo do barracão, no congá, nós filhas e filhos desse lugar, saudamos o chão, tocamos no chão com a mão e com a mesma mão em seguida tocamos na cabeça. É o sinal de licença e adoração ao santo altar.

Assim que levantamos a cabeça, após o ato de reverenciar o solo da nossa comunidade de axé, nos deparamos com uma imagem linda. Existe uma fenda do telhado desse terreiro que constrói um hiato entre a parte externa e a interna desse lugar. Por esse intervalo no teto passa uma luz radiante, a luz solar adentra e toca o chão do barracão, trazendo embelezamento e luminosidade ao espaço, como também uma atmosfera mística. Não somente por esse intervalo se atravessa luz, como também vida e axé por via de uma planta que se esparrama no espaço até quase resvalar o chão. Essa espécie de planta é da família da *Araceae*, é conhecida popularmente como jiboia ou como centopeia. Quando em terra, incorporado na matéria do meu pai Ranon, o Pai Boiadeiro, caboclo que se manifesta na matéria do pai Ranon, que encantadamente quando em terra, chamamos de Pai Boiadeiro, pronunciou o seu querer quanto a manter ou não aquela planta a embelezar o espaço. Verbalizou que não retirasse a planta dali, que não modificassem nada naquele espaço, que ele estava de agrado e satisfeito com o embelezamento que o evento entre a fenda, a luz e a planta proporcionam ao lugar.

Ainda sobre as primeiras impressões ao entrar no congá, temos as acomodações dos visitantes. Do lado direito um banco feito em cimento que mede aproximadamente oitenta centímetros, finalizado com cerâmica de tonalidade

amarronzada que é preenchido com alguns desenhos. Ao lado, algumas cadeiras de plástico para somar aos assentos.

Figura 01 – Os raios de sol no barracão

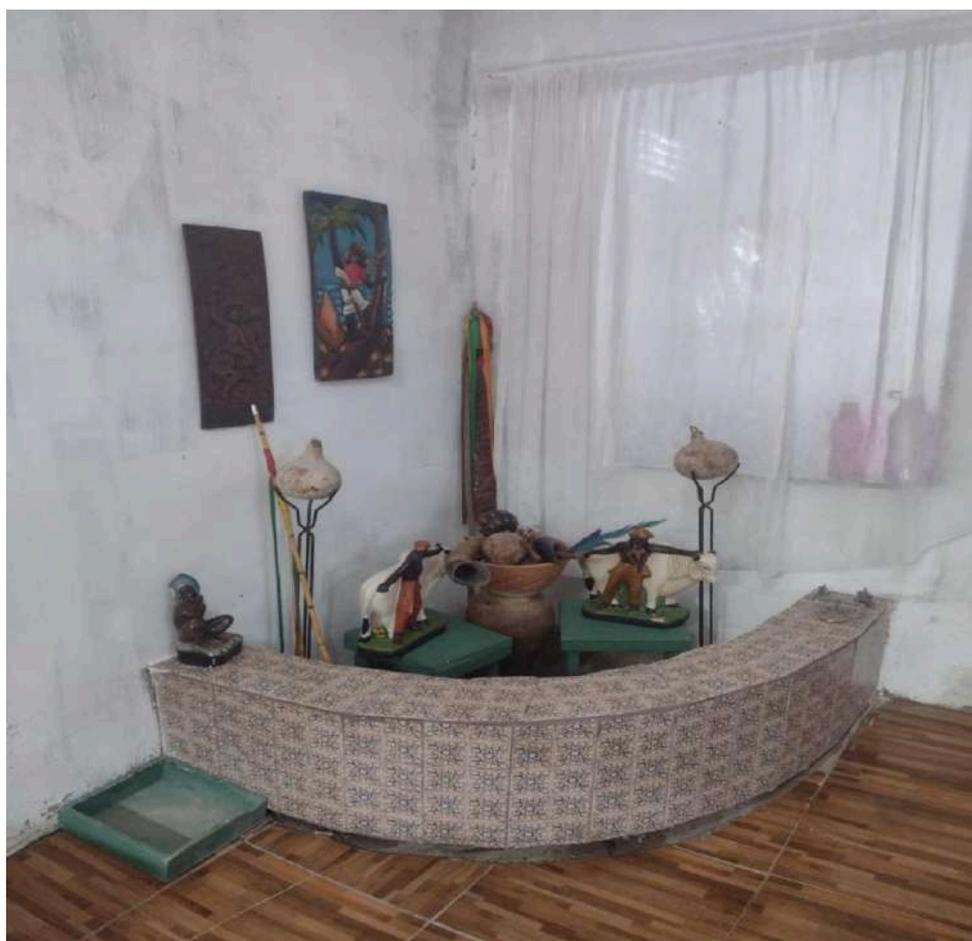


Fonte: acervo pessoal, 2022.

A pavimentação desse altar tem uma coloração marrom, é de piso de cerâmica, as paredes são brancas, o teto é de telha de fibrocimento, tem duas pilastras grandes e encorpadas fixadas ao meio do barracão. À frente da segunda pilastra temos a imagem de um caboclo de pena, o caboclo que dá nome a nossa comunidade de axé, Caboclo Jaguaracy. A imagem está ornada por fios de contas, longas, de miçangas grossas, em uma das mãos da imagem do caboclo tem um pedaço de madeira de Palo Santo, que vez ou outra é aceso no barracão, na cabeça do Caboclo Jaguaracy, tem um adorno, um cocar, exprimindo sua identidade indígena.

Na quina direita, separado por um muro pequeno, em torno de 60 cm de altura, em formato de meia lua, está o assentamento onde estão as imagens do caboclo boiadeiro. No interior desta meia lua estão alguns objetos de uso da entidade, como copo e bebida. Dois bancos de coloração verde onde sustentam duas imagens do caboclo boiadeiro. Na parede ao fundo, dois quadros, ambos fazem a representação de entidades da linha de boiadeiros. Sobre a parte superior da meia lua, uma outra imagem para fechar o conjunto de representações ritualísticas do Romeiro dos Santos. No chão, um reservatório verde de mesmo tom dos bancos que estão as imagens, nele é colocado areia. Ele funciona como um cuspidor e, também, local para descartar os restos de material de fumo dos cachimbos quando estão em uso.

Figura 02 – Assentamento dos caboclos



Fonte: acervo pessoal, 2022.

No ângulo oposto, também separados por uma estrutura de muro em formato de meia lua estão as Pretas e Pretos Velhos, são quatro imagens no assentamento das Santas Almas Benditas. Duas grandes no meio e dois dispostos um em cada ponta desse muro. Na parede que dá base para a engenharia de sustentação do assentamento dos Pretos e Pretas Velhas há uma entrada para uma dependência, é o quarto que recebe o filho ou filha desta comunidade de axé para a sua primeira camarinha, quando ele ou ela deita para o orixá de sua cabeça. É o roncó.

Figura 03 – Assentamento das Pretas e Pretos Velhos



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Na mesma lateralidade esquerda, um pouco mais à frente, está o altar do Alafin¹⁴ de Oyó, o Obá (rei) Xangô, o meu pai. Ele porta como arma um machado que tem lâmina com corte afiado para os dois lados. Ele é a retidão! Nesta comunidade aprendemos que ao pedir justiça a Nzazi¹⁵ é sempre importante lembrarmos sobre o comando de seu machado, pois é com ele que o grande rei exerce licitude sobre a vida. Porque o seu Oxé além de cortar na ida como na vinda,

¹⁴ Em yorubá, é um título dado ao Obá (rei) xangô. Simboliza a nobreza.

¹⁵ “Nzazi” é o rei do raio e do fogo na tradicionalidade Bantu - Angola.

ele nos ensina sobre a capacidade de saber sobre nossos erros, de modo que sendo Nzazi a própria justiça, o simbolismo de seu Oxé com corte para ambos os lados é também porque ele age com imparcialidade para com os seus filhos. Se erramos, Nzazi nos acolhe, mas também nos ensina que recai no alto de nós a sua justiça de acordo com nossos atos. Nzazi é divindade de uma verdade só! É Aláfia¹⁶. As pedras são símbolos desse orixá, o seu assentamento é feito de pedras, o local tem a imagem de São João Batista, que no sincretismo religioso é associado a Xangô, orixá da justiça. A imagem que está ao lado de São João Batista é a imagem de São Roque, entre as imagens, alguns objetos e elementos que são simbolicamente associados à Xangô.

Figura 04 – Assentamento de xangô



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

No mesmo sentido, na lateral direita do congá, ao lado que se dispõe o

¹⁶ Aláfia significa confirmação, verdade.

assentamento de pai boiadeiro, está fixado adiante o assentamento das yabás. De forma padronizada como os demais altares, esse também é ordenado em formato de meia lua, porém com tamanho um pouco menor na altura e maior na largura. Nesse assentamento tem duas imagens, uma que está mais localizada em uma das extremidades desse assentamento e outra que está no centro. Ambas são assimiladas à Iemanjá, Janaína, dona de todos os oris, a dona de todas as cabeças, Mikaiá¹⁷, a rainha do mar.

Estão dispostos no chão objetos como: conchas, cristais, o abebé que representa as yabás, Yemanjá e Oxum. Oxum, a grande yalodê, também chamada por nós como Ndandalunda¹⁸, rainha das águas doces e dona de meu camutuê¹⁹. Oxum é uma revolução matripotente ancestral. O útero bendito do mundo.

A existência da matripotência ancestral de Oxum já a define em yalodê. Ser yalodê é ser energia de potência que é em si e que acessa a outras mulheres. Ser yalodê é ser revolução de empoderamento. Oxum é aquela que lidera as mulheres na cidade. No livro “A Invenção das Mulheres” da Oyěwùmí (2021), a autora problematiza a questão de como o patriarcado introjetado pela colonização interferiu no processo de organização da vida em comunidade dos povos em yorubá.

Quando digo que Ndandalunda é o grande útero do mundo é para referenciar a grandiosidade dessa Nkisi em ser o portal de perpetuação da humanidade. A grandiosidade desta yabá não se finda na potência da fertilidade de seu útero, no que tange a maternidade, ser referência de matripotência ancestral é compreender a importância desse útero como um agente cocriador em unidades e em coletivo. A categoria ancestral de maternidade não limita a mulher à condição única de maternar, isso é pensamento colonizador ocidental (OYĚWÙMÍ, 2021).

Oxum ao lavar suas jóias primeiro, antes de cuidar de seus filhos, nos ensina sobre a sabedoria do autocuidado. Essa Yabá que tem o autocuidado como marca factual de seu poder, é doce, serena, feiticeira, astuta e política. Ninguém engana Ndandalunda. Ao saber de si primeiro, cuidar de si antes de qualquer outro, ela nos apresenta o entendimento sobre a importância do domínio e cuidado de si mesma. Ndandalunda é a yalodê dona do grande poder feminino. A parede que está logo

¹⁷ De origem bantu, é referência à rainha das águas salgadas.

¹⁸ De origem bantu, é referência à rainha das águas doces.

¹⁹ “Camutuê”, termo que significa cabeça, na linguagem bantu-Angola.

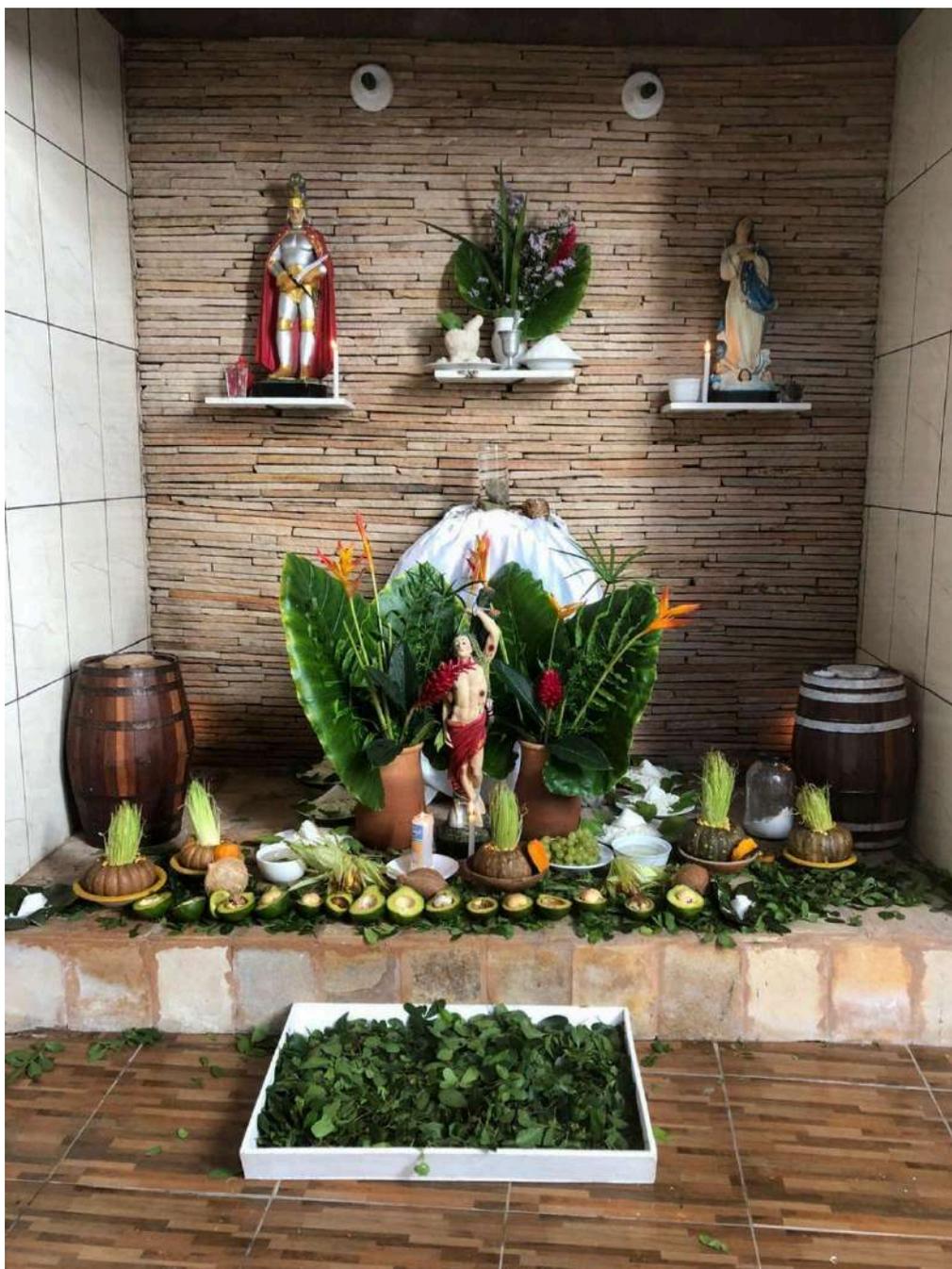
atrás deste assentamento carrega uma arte com a saudação à Oxum e a representação de seus pertences, um abebé (espelho) e um Alfanjé (espada).

Figura 05 – Assentamento das Yabás



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

O altar central, que está localizado no fundo do barracão, é integrado por três imagens, em ordem da direita para esquerda: Imagem de Nossa senhora da Conceição, São Sebastião, a imagem de Ogum. Além das imagens descritas, dois barris, e um vaso transparente largo com tampa que comporta a pamba que utilizamos nas funções, bastante frutas, velas e algumas oferendas.

Figura 06 – O congá

Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Nkisi dança, Nkisi é vibração, é vento. Para a manifestação, em terra, dos orixás e entidades, a macumba toca. A percussão avisa, os atabaques entoam simetricamente o som do chamado ancestral. Esses instrumentos estão organizados dentro do congá, são três unidades, dispostos um ao lado do outro. Quando a mão do Ogã toca a pele, couro do tambor, o tempo avisa, o corpo dança, é a hora da gira.

1.1. A comunidade do TUCJ

Como diz perfeitamente o pesquisador e babalorixá Nogueira (2020), “ser de terreiro não é uma escolha, é uma condição existencial”, penso isto principalmente para mim, que habito um corpo de mulher preta em diáspora, que ao pisar um chão de terreiro sentiu na pele a cosmoconexão do axé lhe caber por inteira, como um pé ao caber perfeitamente em um sapato.

Eu sou filha desta casa, sempre fui filha desta casa, foi a primeira casa de Axé que eu entrei na vida. Todas as vezes que eu piso o chão deste terreiro, eu tenho a mesma sensação que tive a primeira vez que eu aqui pisei, a sensação de redescobrir o caminho ancestral. A percepção de que reconheço o espaço, a conexão cultural, espiritual que ele me revela, mas o entendimento de que não sei tudo. Em um terreiro nunca se sabe tudo de uma vez, sempre se sabe um dia um pouco mais.

Escolher o chão que meu sagrado se manifestou em minha matéria, como lócus desta pesquisa, é de um sentimento, arrisco dizer, que nunca antes foi experimentado por mim, mas que, em resumo, me atravessa em emoção a todo instante. Saber e sentir que tenho os meus por mim e comigo durante esse trabalho é confortante, mas o lugar da pesquisa não deixa de ser um lugar de desafio. Estudar esse terreiro é estudar meu coração, é estudar minha casa, olhar com cuidado, carinho, atenção, zelo e, sobretudo, muito, muito respeito ao meu sagrado, ao templo onde eu bato cabeça e honro a minha coroa de rio e de pedras.

Fazer pesquisa etnográfica com o uso da técnica de observação participante tem me proporcionado descobertas em profundidade tal qual a de um rio caudaloso e profundo, onde para se descobrir as belezas é necessário o lugar de privilégio e um ver compenetrado. Benefício que a observação participante consegue me possibilitar, porque ela “consiste na análise de movimentos ou situações nos quais o pesquisador está integrado como sujeito.” (DURHAM, 1986, p. 26). Eu sou, além de pesquisadora, agente dessa pesquisa.

Dessa forma, há um desafio aqui que mobiliza um movimento afetivo, intelectual e pesquisador. Falar dos agentes do TUCJ é começar falando também sobre mim, este corpo que está no entremeio entre a pesquisa e o campo dela. Já mencionei aqui, de forma breve, sobre as dificuldades em estar no campo e ser desse campo. Ser agente produtora de informações sobre a cultura e o espaço no

qual ela existe e, ao mesmo tempo, pesquisar, analisar, se espantar deixando com que a curiosidade chegue em um outro patamar que eu ainda não tinha conhecido, é confuso.

Durham (1986), quando aborda sobre as técnicas da pesquisa qualitativa, relata que o tradicionalismo das táticas utilizadas em campo é antecedido por uma condução de caráter muito mais objetivo do que subjetivo. A autora ainda descreve que no uso do método mais tradicional "o pesquisador convive constantemente com a população estudada, permanecendo, entretanto, um estrangeiro (mesmo que bem aceito)" (DURHAM, 1986, p. 26).

Eu como pesquisadora convivo constantemente com a população que eu faço parte e que eu estudo, logo diversas foram as vezes em que me senti perdida no processo. De início, quando considerei pesquisar o meu terreiro, a importância de falar sobre umbanda, a relevância de discutir temas como: racismo religioso, epistemicídio, cura e alguns desdobramentos que pudessem surgir desses conteúdos, seria, a priori, dialogado de forma descomplicada. Imaginei equivocadamente, talvez pelo ímpeto entusiasmado que a pesquisa pode causar e que me causou, que seria algo descomplicado, porque estaria em casa, o lugar é o meu cotidiano. Mas não só pelo fato de eu ser de dentro, do local em si, mas pela forma subjetiva emocional que esses assuntos que me são tão caros me tangia.

A procura de meios para estar nessa pesquisa, entendendo o intercambiar das ações que, ora eu pesquisadora teria, ora eu nativa teria, fez com que percebesse que havia a possibilidade de me acolher como pessoa que teria várias possibilidades de sentir e manifestar o campo. Entendi que esse desafio talvez fosse o cerne dessa pesquisa e o que a mobiliza. Na escrita desse texto, posso ver como um ganho extra.

Os processos que permeiam a escrita dessa pesquisa são atravessamentos diretos do meu contato com estes agentes: no aprender, no silenciar, no bater de cabeça e no respeitar a hierarquia do poder cosmo religioso ancestral. Quando verso sobre o aprendizado que acontece no espaço de produção do conhecimento, que neste caso é minha comunidade de axé, tomo o meu lugar de agente que dialoga com os meus pares. Assim, desse lugar, utilizo os recursos rituais que aprendo com os meus irmãos na dialética de uma educação de terreiro. A exemplo do que cito como ferramenta ancestral é o manuseio das ervas para uma infinidade de desfechos. O desfecho que descrevo nas próximas linhas está orientado para o

conforto de estabilidade emocional que a calma e a sensibilidade me causam para fazer a escrita. Digo isso para trazer, por exemplo, o uso das ervas como forma de culto, autocuidado e amorosidade para com o meu corpo e meu espírito.

Existe uma expressão no idioma Yorubá que diz: *Kò sí ewé, kò sí òrìsà* (sem folha, não há orixá). Sim, sem folha não há cura e, orixá é cura. Dentro de uma casa de Axé tudo é mágico, tudo é simbólico, tudo dialoga com representatividade. Desde a escolha de uma folha para um banho ou para um chá, até o fundamento mais silencioso e privado desse lugar. Todo o ritual feito nesse terreiro é conectado com a natureza, as forças dos orixás, entidades são representações vivas da natureza. A cura é pela folha, pela terra, pela água. É o pé no chão do terreiro que canaliza a vibração do Okan da terra com o Okan do corpo. Tudo vira um.

Tudo é ritual. O rito é o evocar de uma temporalidade outra, de um lugar que parece ser lugar nenhum. Sinto-me aqui, ao mesmo tempo que pareço estar em conexão distante. Quando ritualizo meus momentos de escrita com o acender um incenso ou no preparo das ervas para meu cachimbo, ou até mesmo um chá, há uma mística que envolve os atos. É, para mim, uma evocação da minha ancestralidade. E para convidar estes agentes que arrebatam corpos eu os chamo: escrevam comigo.

Para grafar sobre a função existente que recai sobre os demais agentes dessa pesquisa, opto pelo conceito de hierarquia para a descrição. De acordo com Drucker (2001, p. 150):

Hierarquia é a ordenação de elementos em ordem de importância. Mas pode significar mais especificamente: a distribuição ordenada dos poderes, a graduação das diferentes categorias de funcionários ou membros de uma organização, instituição ou igreja e a ordenação de elementos visuais para tornar a informação mais facilmente inteligível ou para destacar elementos de uma composição.

Falando de hierarquia é importante saber que em um chão de axé, “Orelha não se passa cabeça”. Esse é um dos ditados que muito ouvimos por aqui, o que nos ensina sobre o tempo de cada coisa nesse lugar onde tudo é comunicação. A oralidade é a ferramenta de reexistência do povo de axé. Comunicar é preciso e, para os povos de terreiro, a palavra é Aláfia. Esse ditado nos traz a percepção de que a ciência dentro desse espaço é pautada na experiência de se viver o axé. Não é somente sobre a vivência a partir de um avanço etário, porém sim a partir de saber de terreiro. Como um velho ensina, um novo também ensina. Neste lar todos

aprendem, todos ensinam. O nosso mais velho aqui, pode ser um recém-iniciado de pouca idade, ele é mais velho na vivência de axé, do que um recém-chegado à casa de idade avançada. Quando nos saudamos pedindo a benção, desde o mais velho até o mais novo, é justamente por entender que benção e conhecimento a gente troca, e que todos têm para trocar.

Os ensinamentos citados acima foram apresentados a nós, filhas e filhos do TUCJ por meio do grande filho de kavungo e Ndandalunda, o sacerdote de umbanda Ranon. Esse grande sacerdote de umbanda, que realiza a conexão entre a sua comunidade e o sagrado, é esse homem que coloca a mão no meu orí (cabeça), é quem por confiança minha, de minha mãe Ndandalunda, executa os devidos cuidados na minha matéria e no meu espiritual. É quem maneja com sabedoria ancestral o uso das ervas, e com a simbologia mística da religiosidade afro-diaspórica, por meio da oralidade das palavras bantu, potencializa todo ritual feito neste terreiro.

Utilizei bastante do espaço de acervo virtual (internet) como recurso metodológico para me comunicar e obter dados para o desenho desta pesquisa. Meu pai de santo está sempre muito disponível para dialogar e fornecer informações pertinentes a nossa comunidade de axé, quando não está no axé, podemos facilmente acessá-lo na conexão virtual. E, em uma de nossas muitas conversas por meio da rede, falávamos sobre os caminhos de hierarquia dentro do axé, em específico na nossa comunidade de umbanda que utiliza a cosmologia Bantu como raiz ancestral²⁰.

Como descrevi acima, brevemente, a função do zelador no terreiro, usando como exemplo o cuidado com a menção do espiritual que o mesmo faz em minha matéria, digo “brevemente”, pois as responsabilidades dentro de um terreiro são inúmeras e recaí primeiramente sobre os domínios do zelador ou da zeladora, dependendo da configuração do terreiro. Os cuidados com a matéria e o espiritual de um filho e uma filha de santo é importantíssimo, mas não é o único ofício desse sacerdote dentro do axé.

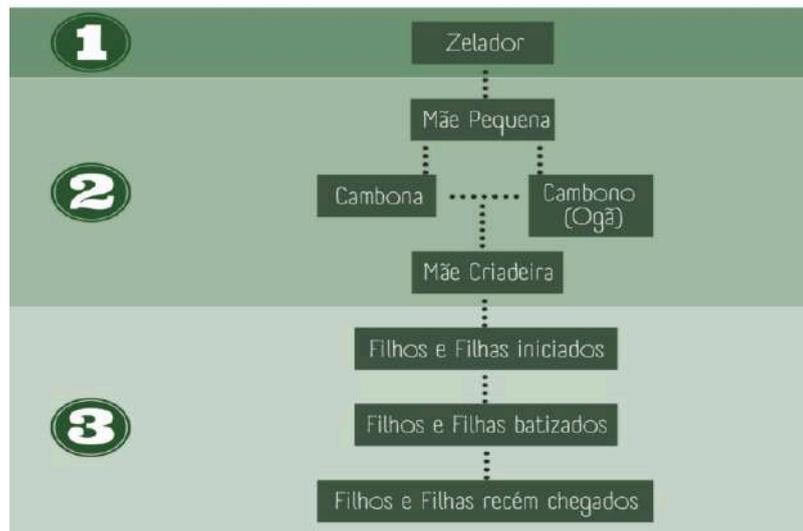
²⁰ Nossa vertente de umbanda é raiz tradicional, na qual utilizamos termos e uma simbologia de característica predominantemente Bantu, embora também somos acessados por termos e simbolismo de característica Yorubana, de modo que durante a pesquisa, termos envolvendo as duas formas serão utilizados para falar sobre o sagrado.

Na configuração funcional hierárquica de nossa família de santo, o zelador é o cargo mais alto. O zelador ou pai de santo é “o principal responsável, no plano material, pelos rituais e pela orientação dos membros de uma comunidade religiosa afro-brasileira” (ROHDE, 2010, p. 31). Em seguida temos a mãe pequena, que de acordo com a descrição do meu pai de santo, é a pessoa de confiança que posterior a ele cuida e orienta acerca das funções dentro da comunidade de axé. Logo após a mãe pequena, na ordem, vêm os cambones e cambonas. Os cambones e cambonas são “membros do terreiro que não incorporam entidades durante os trabalhos, ficando encarregados da organização do fluxo do ritual e do atendimento às solicitações das entidades”. Quem coordena as atividades do conjunto dos cambonos é o cambono-chefe” (ROHDE, 2010, p. 31). Posteriormente, a mãe criadeira, a função da mãe criadeira é criar os filhos iniciados em orixá. Esse processo ritual acontece no período de recolhimento do filho para sua camarinha. Nesse evento, esse filho ou filha fica aos cuidados maternos dessa mãe criadeira. Os filhos iniciados em orixá (aqui os mais velhos de iniciação ficam à frente dos mais novos), esses na escala de aprendizado e vivência de terreiro, têm seu lugar demarcado, por meio do conhecimento adquirido, através das etapas de obrigações que vão sendo cumpridas no decorrer do seu desenvolvimento dentro da educação de terreiro.

Figura 07 – Parte da comunidade de axé

Fonte: acervo pessoal, 2022.

De acordo com as obrigações e funções que são feitas na casa, os conhecimentos são conquistados. Em um terreiro nunca se aprende tudo de uma vez, logo as etapas vão sendo alcançadas e o grau de aprendizado vai avançando o nível de “poder” dentro do espaço. As filhas e filhos batizadas/os, categoria em que eu estou integrada até o presente momento, ficam no nível abaixo das/dos iniciadas/os e acima das/os recém-chegadas/os. São os membros que passaram pelo primeiro ritual da casa. Os últimos na hierarquia, recém-chegadas/os, estão caminhando com a doçura do fazer e viver o início do aprendizado de terreiro. Ainda em descoberta de qual vai ser a função que vão exercer naquele espaço.

Figura 08: Modelo de hierarquia dentro do TUCJ

Fonte: acervo pessoal, 2022

1.2. Abertura dos trabalhos

É Mavile, Mavango!
 É Kompesu ê, Ra, Ra, Ra
 É Kompesu ê
 É, Exu Apavenã, Exu Apavenã, Exu Apavenã
 Minandê, Indauê
 Exu Apavenã.

(O padê)

Dialogando com Delgado (2022), o que se pode compreender pela religiosidade empregada na umbanda, a partir de sua definição, é que: “entende-se por umbanda a religião afro-brasileira que reproduz em suas doutrinas e ritualísticas, valores semelhantes aos que estão postos em nossa atual sociedade.” (DELGADO, 2022, p. 62). Bom, se somarmos o exposto acima, com a consideração de que vivemos em uma sociedade desigual e, que a ação de resistência de povos subalternizados para sobreviver nessa organização desigual dialoga com a religiosidade vista na umbanda, entenderemos que:

Os rituais umbandistas são protagonizados por espíritos de povos socialmente excluídos, os quais apresentam saberes contidos em uma

vivência análoga aos novos tempos. Os pretos-velhos, por exemplo, representam um chamado à ancestralidade, resgatam os valores perdidos no pré e pós regime de escravidão e levantam questionamentos subjetivos a respeito do entendimento do termo “liberdade” (DELGADO, 2022, p. 62).

Essa dinâmica torna-se ainda mais expressiva nos pontos entoados no terreiro:

Bate tambor na calada da noite, oh nêgo
 Bate tambor até o dia clarear
 Bate tambor na calada da noite, oh nêgo
 Bate tambor para louvar seu orixá
 Ê, ê, ê, Senzala!
 Ê, ê, ê, Senzala, ê!
 Ê, ê, ê, Senzala!
 Bate tambor, o negro se libertou (D'OXALÁ)

O ponto cantado acima expressa a realidade do culto à ancestralidade feita pelos negros escravizados. O bater do tambor na calada da noite, onde o silêncio era rompido com a macumba, para saudar orixá, para orixá dançar, para orixá fazer feliz o povo preto tão sofrido. Tocar o tambor é desde muito tempo procedimento de cura, alegria e reconexão.

Refletir sobre a mística religiosa empreendida na umbanda e os agenciamentos de povos que foram destituídos de humanidade agrupa a concepção da umbanda como cultura religiosa que é organizada por meio da dinâmica de incorporação de divindades ancestrais que traduzem a historicidade brasileira. Desse modo, ela estabelece uma perspectiva dialógica entre “as mudanças sociais, econômicas e políticas do país. Ou ainda, um conjunto de valores afro-brasileiros que afirma uma identidade e um posicionamento sociocultural e político de um povo.” (DELGADO, 2022, p. 63).

Numa casa de umbanda as sessões são chamadas de giras. Abrimos os trabalhos em um terreiro de umbanda, quando abrimos a gira. A gira é uma expressão muito utilizada pelos adeptos da religião de umbanda para declarar festa (SILVA, 2016). Quando estamos em festa abrimos a gira para a nação saravá. As giras são guiadas pelo sacerdote de umbanda, onde os médiuns por meio da incorporação (transe) recebem na matéria (corpo) espíritos de pretos velhos, caboclos, orixás, todos comandando o envolvimento do balé que a macumba realiza no Aiê²¹. Eles vêm para dançar, orí-entar e sobretudo curar aqueles que procuram ajuda na religião para a solução de mazelas (PRANDI, 2001).

²¹ Em yorubá significa terra.

A busca pela cura por meio religioso faz com que as pessoas, por inúmeras vezes, procurem por cultos de cura distintos, as escolhas podem ser orientadas por diversos fatores: precedência religiosa da família, indicação de pessoas próximas, entre outras questões. Há um poder existente no ritual de cura dentro dos centros religiosos, o poder da fala, da força expressa nas palavras, nas palavras cantadas, no movimento do corpo, nos objetos que são utilizados nos diversos rituais. Há poder na invocação dos cantos, nas melodias, na sonoridade que a macumba emite quando é tocada. Há um poder e ele não “é metafórico, mas reside literalmente nos cantos” (TAVARES, 2017, p. 204). Há um poder nos pontos cantados, e utilizando da força que esses pontos têm, e quanto eles comunicam com a escrita nesta parte do trabalho, é que eu utilizo deles como estratégia de escrita que entrelaça os parágrafos aqui apresentados.

No TUCJ tem uma organização que é feita todo início de ano, um calendário norteador sobre as atividades deste terreiro. No período em que a pandemia estava agravada, sem controle, as atividades públicas desse terreiro foram suspensas, não fazíamos mais atendimento, pois não tinha gira. Os atendimentos com entidades, comumente, são realizados durante as giras. Os cuidados internos com a conexão ancestral, com as entidades, eram mantidos por meio das mãos do pai com ajuda da Cambone. O calendário que mencionei acima, vem norteando as atividades de forma quinzenal, há abertura de gira no TUCJ duas vezes ao mês, ocorrendo sempre aos sábados. Aos sábados, dia em que também cultuamos todas as yabás, corremos a gira no barracão.

Meu pai veio de Aruanda e a nossa mãe é lansã
 Ô, gira, deixa a gira girar
 Deixa a gira girar
 Saravá, lansã
 É Xangô e Iemanjá, iê
 Deixa a gira girar (OS TINCOÃS).

Como canta o grande ancestral vivo, Seu Matheus Aleluia: “Deixa a gira girar”. Deixar a gira girar, é um acontecimento, para quem participa e para quem assiste, esse momento é a manifestação do fluxo de multipotência energética, vibracional, que atinge uma frequência de comunicação a qual é estabelecida entre a matéria e o espiritual. No momento em que no terreiro ocorre um transe, nada mais é do que a vivência real de um reencontro com um ancestral se manifestando.

Importante falar que o processo do transe, da incorporação, não ocorre somente em pessoas já iniciadas em orixá, a manifestação do orixá no corpo do médium é justamente uma comunicação de que aquele corpo é morada de Deuses. Meio também de comunicar, quando não iniciado, que o orixá quer nascer naquela matéria. Como Bastide (2016) bem coloca: “Quando uma divindade possui uma pessoa que não foi iniciada porque esta lhe agrada e ela quer torná-la seu ‘cavalo’, o transe apresenta um aspecto dramático e espetacular, assustador” (BASTIDE, 2016, p. 98). A forma como orixá, entidade, se apresenta, pode realmente ser um espetáculo que cause espanto, é um movimento de força única.

Quando o meu corpo é tomado pelo transe de meus guias, eu perco o total controle sobre os meus desejos e vontades, o meu corpo não é mais conduzido por meus exclusivos comandos. Há um encontro e, por via deste encontro, a incorporação se torna a possibilidade de acesso entre passado, presente e futuro nunca antes visto (DELGADO, 2022). É a mística da gira que chama o orixá.

As atividades religiosas praticadas no TUCJ são configuradas no movimento das energias dos orixás e entidades. A primeira gira que acontece no ano, nesse terreiro, é a gira de abertura dos trabalhos. Ocorre na energia de Oxalá, as águas de Oxalá. Oxalá que é o grande rei preto que veste branco. Nesse ritual todos estão com veste brancas, nenhuma peça pode ser de cor diferente ao branco que representa Oxalá. A comida e os elementos que representam esse orixá são dispostos dentro do congá onde o rito acontece. Esse ano, nesse mesmo dia que ocorreu as águas de Oxalá, também aconteceu a gira em homenagem a Oxóssi, o rei de ketu, rei das matas, o caçador de uma flecha só.

O vento que traz Mutalambô²² é o mesmo que traz os caboclos para a terra. Os caboclos ancestrais são compostos por caboclos de pena e boiadeiros. São manifestações diferentes, mas que vibram na mesma energia. Esse vento que causa o transe nos médiuns permitindo a comunicação dos guias religiosos é desencadeado no Congá, principalmente pelo ponto cantado, porque música, canto, é orixá, orixá dança: “o próprio ponto cantado é entendido como uma chave espiritual, um conjunto de vibrações sonoras que, quando entoado no ritmo correto – em uma frequência vibratória específica – permitem a atração das forças cósmicas” (BRITO, 2019, p. 43).

²² “Mutalambô” na cosmologia Bantu é o nome que recebe o Nkisi das matas.

Como sempre pai Ranon nos lembra: “a Umbanda tem fundamento, minha filha, e é preciso preparar”. A arte do preparo religioso para que a entidade se manifeste é demasiadamente cuidadosa, extensa e sensível. Precisa existir uma conectividade ancestral com a matéria – o corpo do médium se prepara para essa cosmo-conexão. No preparo que antecede a função, o resguardo da matéria é primordial. Como as funções ocorrem aos sábados, às sextas, além do branco que usamos para guardar o dia de Oxalá, também guardamos o corpo do consumo alcoólico e contato sexual. A matéria precisa estar limpa para receber as divindades nos rituais e, a limpeza referida não é somente a uma limpeza de higiene pessoal, mas uma limpeza do corpo no que tange a balanços brutos de energia, que o contato sexual, por exemplo, pode causar, assim como o descompasso que o estado ébrio seria também capaz de ocasionar.

Como a centralidade discursiva deste subcapítulo está organizada na apresentação dos rituais de cura realizados no TUCJ, e dada a diversidade ritualística executada nesse terreiro, foi necessário um recorte para tratar desses rituais. Existe um ditado muito popular nas casas de axé que diz o seguinte: Ou vem por amor, ou pela dor. Partindo dessa referência popular, a escolha de quais rituais seriam abordados aqui foi feita de acordo com o resultado da observação da procura das pessoas que acessam o espaço do terreiro para tratar de suas aflições.

Como filha da casa, agente dessa pesquisa e pesquisadora, habitando nesses lugares, somando as minhas percepções nesse tripé analítico, que eu adjetivo como sagaz, é que pude localizar que o principal ritual facilmente acessado neste espaço, são as giras. Especificamente, as giras dos Pretos Velhos, Caboclos e do Exus.

Acompanhando o arranjo das datas das funções no terreiro e, as dinâmicas dos rituais, há momentos em que dois tipos de energias são cultuadas no mesmo dia. Por exemplo, nas giras de Exu é comum ter também a presença das Pretas e Pretos Velhos. Esse movimento ocorre em temporalidades distintas, porém no mesmo evento, na mesma gira. Em uma gira de Exu, primeiramente, tocamos para o povo da rua, para os camaradas, Exus e Pombogiras saravarem no terreiro.

Deixando a gira girar, o povo da rua manifesta a sua grandiosidade, dando início a festa, as consultas, aos atendimentos. Quando a gira é de Exu, o cerne das consultas são o sentido aos afetos, à prosperidade, ao caminho de vida, muita proteção e às relações interpessoais. Exu protege e guarda, não à toa que é

conhecido, também, como guardião. Como já foi descrito, Exu é falador, a sonoridade desta descrição nos permite fazer um jogo com as palavras. Falo dialoga com a genitália masculina, que é o principal símbolo de Exu. Mas também podemos pensar o falador, como a prática de falar de suas dores, ou falar sobre dores. Nas giras de Exu, o ato de falar de dores emocionais causadas por relações interpessoais é o tom da energia abrasadora desse comunicador. A ciranda ferve em energia, as pombogiras dançam, bebem, enfeitam o salão com cheiro doce de seus luxuosos perfumes.

Saravá a grandiosidade das moças, saravá Exu mulher, laroyê, pombogira.
Ao som da saudação e da cantoria elas vão chegando

Oh que noite tão bonita
Como brilha o luar
Abram alas minha gente
Que a Mulambo vai chegar
Canta um ponto bem bonito
Que a Mulambo vai dançar
O trabalho dessa moça
Faz a Umbanda admirar
Lá vem ela, oh
Caminhando pela rua
Lá vem a Maria Mulambo
Com Tiriri, Marabô e Tranca-Rua
A lua brilhava
Tiriri bebia
Tranca-Rua cantava
Marabô sorria
São todos Exu de Fama
São todos Exu de Fé
Saravá Maria Mulambo
E todo Exu que aqui vier (canto de pombogira)

O cabaré está aberto, as moças chegaram. O clima que o barracão detém em si quando as moças cheirosas giram suas saias é o do feitiço da cura. Tem cheiro de Exu no ar, tem cheiro de cigarro, bebida, tem cheiro de feitiço e sensualidade. O empoderamento e a noção de um coletivo fortalecedor entre mulheres que as pombogiras despejam no chão do TCUJ, quando se manifestam, é revigorante. O som da gargalhada anuncia a chegada das moças no cabaré. Com o auxílio da cambona, elas são direcionadas uma a uma para dentro do quarto onde são arrumadas. Toda filha rodante da casa tem a responsabilidade de providenciar as vestimentas, acessórios, bebidas e fumo para as suas pombogiras, não só para o Exu mulher, mas também para todas as suas entidades. Depois de vestidas e perfumadas, cada uma com seu cigarro e sua taça suntuosa, elas adentram o

terreiro para consultar, ensinar feitiços, falar sobre a força do empoderamento, secar lágrimas e, a partir do conto sobre suas memórias antigas elas ensinam sobre o amor, sobre a vida, sobre superação. Há nesse espaço uma noção mais alargada sobre a cura. As aflições não são somente físicas, o sofrimento é emocional. E as pombogiras possuem também esse caráter de conselheiras promovendo acolhimento para as emoções.

As consultas são organizadas pela cambona, na nossa casa temos duas Cambonas. Mesmo sendo uma casa pequena, de poucos filhos, a maioria dos filhos são rodantes, o que sobrecarrega as duas cambonas para o cuidado com as entidades e com a organização da gira. Costumamos dizer entre nós que, nas funções da casa, só existem duas dinâmicas: uma que é a função com as duas cambonas no terreiro, e a segunda dinâmica é a função quando falta cambona. É um verdadeiro “DEUS nos acuda”. É de extrema importância a presença da combona nas giras. São elas que sabem o que as entidades gostam, são elas que servem as entidades, são elas que chamam as entidades para terra, são elas que trazem o cavalo do seu transe com a ancestralidade. O cambionato dentro de um barracão é primordial para uma metodologia de terreiro.

Quando é chegada a hora das pombogiras e dos Exus deixarem o corpo do rodante, as cambonas direcionam todo o processo. Realizam um ritual para chamar de volta a rodante para a matéria.

Cambone, camboninho meu
 Meu Cambone
 Olha que Exu vai ao Ló
 Cambone, camboninho meu
 Meu Cambone
 Olha que Exu vai ao Ló
 Minha babá fica aí
 E ela vai numa gira só
 Minha babá fica aí
 E ela vai numa gira só
 E ela vai numa gira só (ída de Exu- Camboninho).

Esse é um dos pontos cantados pelos cambones durante a gira, no momento em que as entidades são direcionadas para deixar a matéria dos filhos e filhas rodantes.

As gramáticas da contra-dição contam aquilo que escondem através das palmas compassadas ao ritmo do eloquente couro de boi esticado sobre os tambores ancestrais. Não poderia ser diferente! A gira está aberta e os sentidos extra-sensoriais despertos. (DELGADO, 2022, p.16).

Logo após o processo de excorporação, na gira de Exu, o médium se prepara para outra conexão ancestral por meio do transe. Os Pretos e Pretas Velhas vêm chegando. Como mencionei em outra porção do texto, existem momentos em que dois tipos de energia se manifestam durante as giras, nas giras de Exu esse movimento ocorre. Exu chega, Exu vai embora, e Preto e Preta Velha chegam saravando na comunidade de Axé. “Os pretos-velhos são espíritos dos antigos escravos negros que pela humildade tornaram-se participantes da “Lei de Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso do tempo” (ORTIZ, 1999, p. 73).

Vovó tem sete saias
 Última saia
 Tem mironga
 Vovó veio de angola
 Para salvar filho de umbanda
 Com seu patuá
 Figa de guiné
 Vovó veio de angola
 Pra salvar filho de fé
 (Coral filhos de iemanjá - Vovó tem sete saias).

Os Pretos Velhos vêm de longe, de longa data, resistindo e re-existindo dentro das giras de Umbanda, saravando, dançando, fumando o cachimbo, tomando seu café quentinho com a xícara de barro e fechando o corpo dos filhos de santo. Adorei as almas, as almas eu adorei²³.

Há uma diferença energética entre as entidades. Do lugar de médium rodante eu comunico aqui: há uma diferença de energia, a energia de Exu é quente, avassaladora, a energia dos Pretos Velhos é um abraço sereno de um avô ou avó que vem visitar uma neta(o). Doce, encantador, sereno e cheio de sabedoria em cada uma de suas ações. Quando nas giras de Exu, os velhinhos chegam, sua presença representa uma limpeza para o corpo do médium. Como disse, as energias são diferentes, a energia de Exu é demasiadamente quente e com a energia mais serena os Pretos Velhos equilibram o balanço energético no corpo do médium como a sua presença na matéria. Ortiz (1999) descreve com maestria a condição de mobilidade a qual o médium adquire no transe com os Pretos Velhos. De acordo com o referido autor:

Envolvidos pelo espírito, o médium permanece na posição incômoda durante horas. Em deferência à idade dos pretos-velhos lhes é oferecido sempre um banquinho onde eles podem repousar da fadiga espiritual: ficam

²³ Saudação da entidade preta e preto velho.

assim sentados, fumando calmamente seu cachimbo que tanto apreciam. Falam com voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los. (ORTIZ, 1999, p. 73).

Com a ritualística do uso de ervas, os Pretos Velhos as usam para rezar o corpo dos consulentes, dão conselhos, fecham corpos, olham algumas enfermidades, indicam o uso de banhos, de ervas para chás. De modo que é perceptível a diferença de abordagem no processo de cura entre as entidades. Exu se movimenta por outros meios de cura, por outras abordagens e, com outros fins, as relações interpessoais é o cerne da abordagem. Com os velhinhos, as doenças de patologias físicas são mais trabalhadas. Um sacudimento, o cheiro da fumaça do cachimbo do Preto Velho, as folhas e água de cheiro são capazes de transformar o consulente durante a consulta. Um ebó conduzido por um ancestral tem uma força de cura tremenda.

Quando pensamos em força ancestral, sobre a força de nossos antepassados no culto umbandista, a presença dos indígenas, dos nossos caboclos é reinante. Eles e elas reinam quando estão em terra. A manifestação de sua chegada é sempre marcada por gritos, altivos, “batem fortemente com os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação” (ORTIZ, 1999, p. 71).

Os brancos sempre diziam
Caboclo não existia
Os brancos sempre diziam
Caboclo não existia
Olha que mentira danada, meu DEUS
Olha os caboclos aí (Ponto para chamar Caboclo).

É chegada a hora dos caboclos nessa terra. A cambona a puxar o ponto, o alujá tinindo no toque e o couro do tambor quente com o carinho que o ogã oferta no grande instrumento. Na força desse ponto cantado e com a saudação de chamado emitida no meio da cantoria (Okê Caboclo), eles se apresentam. Olha os caboclos aí. Chegam os espíritos brasileiros para encantar e curar no meio do barracão. Esse é um ponto cantado de muita força, é sempre um dos pontos puxados no barracão para saudar a chegada dos caboclos. Como muito bem diz minha irmã de santo: É de uma força tão grande que “é cantar bafar”. O termo bafar utilizado por ela, é justamente para empregar a força que causa descontrole no corpo do médium. Estamos descontroladamente entregues à magia dos nossos caboclos.

Os caboclos são bravos, fortes, é um tipo de transe, que costumo dizer: expande a caixa torácica e deixa o okan exposto. Eles têm proximidade enraizada com a natureza, com as folhas e a floresta como todo. Alguns emitem sons semelhantes a sons de pássaros quando estão na matéria. É impossível não ouvir a sonoridade que elas e eles emitem e não se imaginar dentro da selva ouvindo os pássaros ao redor. Eles ainda gesticulam de modo a remeter que estão atirando flechas no ar, como se estivessem caçando. Eles são encantados e como tal, o significado do nome encantado estabelece a mesma essência de sentido com todos dentro do barracão. Surge uma atmosfera de encanto por todo o espaço.

Assim como os Pretos Velhos e os Exus, os caboclos trabalham na energia de cura física e emocional. Ensinam garrafadas, rezas com ervas e acolhem os lamentos de dores. Uma consulta com um caboclo, seja boiadeiro ou caboclo de pena, é sempre um desafogar no peito. Quando eles chegam e atendem no barracão e há a necessidade de um contínuo atendimento, acompanhamento propriamente dito, eles sinalizam para a cambona sobre a referida necessidade. Nesse momento, como também, geralmente ocorre durante as consultas com outras entidades, há uma prancheta, para anotar as indicações e as falas que requerem atenção. Isso é muito necessário.

No balanço energético e emocional que a consulta junto a entidade proporciona, pode haver um esquecimento do que foi indicado durante a conversa, sem contar a forma específica de fala que as entidades têm. Nem sempre entendemos de imediato o que elas e eles comunicam. Existe uma característica específica nas falas dos encantados. Então, é importante guardar o que é dito para que se não entendido no presente momento, que seja facilmente acessível depois para a compressão dos cuidados.

O sentimento de, quando em contato com as entidades, não entender tudo que é comunicado durante a consulta, é mais comum do que se pode imaginar. Acontece muito e com todas as especificidades de entidades. Por isso que na nossa casa, durante as consultas, utilizamos o suporte das anotações quando necessário. Há também uma configuração importante no que tange a sequência dos atendimentos. Quando um consulente é atendido por uma entidade seja Exu, caboclo, ou Preto Velho, e existe alguma demanda espiritual para ser tratada, ou até mesmo demandas de saúde identificadas, é interessante que o tratamento disponibilizado por meio das orientações de banhos, garrafadas, entre outras

abordagens medicamentosas, seja continuo com a entidade que iniciou o atendimento. São todas formas de organizar e sistematizar os rituais de cura durante as giras.

Eu fecho a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira
Samborê pemba de Angola
Fechou, fechou, fechou
Fechou deixa fechar
Com as forças da Jurema
Jurema Juremá.

CAPÍTULO 2

O reencontro com o caminho ancestral

Eu sou a folha que desprende da Baobá
 Cruzando o oceano, sou sopro do cachimbo da vovó
 Sentada na calçada sem contar o tempo, é orixá
 Pois sabe ela quem governa seu bumbar
 A leveza de quem se expande por inteiro
 Porque nunca se apartou da natureza, um corpo só
 Livre, tenho duas cabeças
 Como o pássaro africano sankofa
 Eu olho pra trás e reconheço o futuro
 Fincado no agora, resplandece o amanhã
 Sou forte ainda como a folha, Baobá
 Quem venta e guia nunca erra a direção
 Sou uma árvore inteira de olho atento e pé no chão

Caio Prado - Baobá

A trilha que essas próximas páginas percorrem, levam para um lugar de observação íntima que parte do “eu” que vive o terreiro, junto com o “eu” que pesquisa o terreiro, para o encontro do “ nós” que habita, unicamente, o corpo de pesquisadora e filha de santo que tem obrigações religiosas a cumprir.

Toda a ordem do discurso utilizada nesta pesquisa foi desenvolvida entre a terceira pessoa do plural e a primeira pessoa do singular, porque compreendo ser impossível produzir conhecimento dessa perspectiva antropológica, etnograficamente produzido, de modo dissociado, que não permita as intercadências que ocorrem, quando politicamente ativa, verso sobre mim e minha corporeidade, e no que esse movimento toca a interação com os meus iguais, no nosso espaço de Terreiro. Portanto:

Trata-se de acompanhar uma narrativa em primeira pessoa, sem ser propriamente uma autoetnografia, procurando perceber em que medida um certo conjunto de situações, impressões e sensações vivenciadas pelo autor nos auxilia a conhecer um pouco mais sobre o processo de aprendizagem na Umbanda e, também, na Antropologia (CHIESA, 2020, p. 218).

A narrativa aqui começa contando sobre a importância das raízes familiares, ancestrais, e sobre sua solidez, longevidade, sobre a capacidade de rasgar-se do tempo, capacidade essa que o coloca em sentido de existência atemporal, no que diz respeito a pensar ensinamento e conexões ancestralizadas.

Ao iniciar este capítulo trago um fragmento musical que cita o Baobá, faço isso, justamente, por perceber total significado e sentido no que a representação dessa árvore tem com a essência da força simbólica que a narrativa, que está por se

sucedem, tem a expressar. O baobá é uma árvore ancestral de troncos grandes e largos, de grande longevidade, que parecem ser grandes testemunhas do tempo. Os baobás, “ao atuarem como fixos, são passíveis de representações que reatualizam o seu papel, mantendo-o como um ícone que anima as novas gerações de africanos e de afro-descendentes no resgate e afirmação de sua identidade” (WALDMAN, 2012, p. 22). O baobá faz a conexão entre o que se pode pensar como sobrenatural com o mundo material, contextualizar a árvore baobá aqui é no sentido de conectividade e memória do caminho ancestral.

Sou neta de Dona Hermínia Bastos Moreira, mulher preta, de cabelos longos, lisos e pretos, como a noite. Mãe de nove, agricultora, que teve sua matéria permeando o Ayê por grandiosos 103 anos de idade. Eu conheci a fé por meio de uma preta velha, eu reconheci a estrada para o encontro com os meus mais antigos por meio dos ensinamentos de uma mulher preta. Minha avó foi a passagem que me apontou a estrada para que eu encontrasse o meu caminho junto aos meus, aos nossos, para assim seguir.

Exu habita o corpo de uma mulher preta, Exu é uma mulher preta, e isso fica sujeito a compreensão quando relato sobre a minha avó no parágrafo anterior. Exu é o movimento atemporal das mudanças, e está sempre atento a tudo. Na sabedoria de minha avó tem a astúcia de Exu em cada gesto. Ela foi a passagem, passagem para que com o mistério do sagrado eu encontrasse o rumo que eu precisava tomar. Minha avó foi ontem o que eu só pude entender hoje. Exu é e dá caminho, minha avó foi e permitiu o itinerário. Laroyê, Exu! Saravá, D. Hermínia.

D. Hermínia era muito conhecida na Sapucaia, povoado localizado na cidade de Cruz das Almas onde morava com seus filhos, era famosa rezadeira. Se processava de modo muito comum a procura pelos cuidados de vó, para curar de um “mal de olhado”, um “quebranto”, a “abiúda”, “vento caído” entre outras formas de doença que acometia as pessoas naquela região.

Figura 09 – Dona Hermínia e mais gerações



Fonte: Acervo Pessoal, 1991.

A reza que vó realizava começava a produzir, desde o momento em que escolhia uma erva, que catava um banco para a pessoa que solicitava seus cuidados se acomodar, um conjunto de procedimentos que cabem como instrumentos em uma categoria de acolhimento e cuidado. Uma categoria de cuidado ancestralizado. Isso porque engloba múltiplas formas de pensar cuidado, o cuidado com o trato com a erva utilizada para a reza, ou para o banho, para o chá, a cautela com corpo que vai receber aquelas palavras, palavras que ela tinha guardada em sua memória de outros aprendizados. A atenção com o corpo que vai receber toque, com os corpos que irão trocar energia.

A preparação do corpo de D. Hermínia para exercer cuidado em outro corpo era sempre presente, ela nunca distanciou essa condução de cuidado consigo e

para com o outro durante sua vida. Ela não recebia ninguém para uma reza sem que estivesse devidamente higienizada, banho tomado, cabelo penteado com óleo de coco natural, que ela mesma produzia, e sua seiva de alfazema. Sua roupinha branca simples, saia e blusa, o lenço sempre a cobrir a cabeça, a todo momento no rigor. Minha avó era de uma sabedoria que não se aprendia em livros, os meios eram outros, as lições lhe chegavam como vento. Porque “o vento não sopra, ele é a própria viração”, “[...] Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida” (VIEIRA, 2019, p. 99). E assim era.

Mãe de nove rebentos, minha avó teve gravidez gemelar em uma de suas gestações, veio ao mundo uma menina e um menino, frutos de uma barriga de dois. Nos conhecimentos trazidos por minha avó, quando se tem uma barriga de gêmeos, deve-se recorrer às preces aos santos gêmeos para que cuide, proteja e permita saúde às crianças oriundas dessa prenhez. Assim, D. Herminia, sabiamente fez.

Dona de uma fé muito grande, ia muito na missa da capela de São Benedito que é localizada também no povoado onde morava. Mandava marcar uma missa todos os anos em que não conseguia fazer a reza dos meninos. O caruru dos santos gêmeos. Contam as pessoas mais velhas de minha família, a contar por minha mãe, que essa foi uma promessa que vó fez para os santos, com o objetivo que eles cuidassem dos seus “dois dois”, e assim ela não deixaria de cumprir seus agradecimentos. Fazendo a reza, com caruru e um sambinha, ou uma missa em ação de graças todos os anos do restante de sua vida.

No meu íntimo, digo que não sei ao certo se a relação com todo esse movimento que minha avó fazia para rezar o caruru, era unicamente por conta da promessa que ela teria feito por ter uma gestação gemelar, ou porque além disso tudo, D. Hermínia era realmente do santo. Levanto reflexão sobre isso porque dada a forma como essa senhora existia em terra, e existe em minha memória, o seu viver era um estado de contínuo encantamento, “minha avó transitava como uma entidade viva quase sobre-humana” (VIEIRA, 2019, p. 58).

A reza era bonita, eu me lembro, eu participava, sentada no chão rodeada de mais seis crianças que comigo totalizavam sete. Sete era o número de crianças necessárias para que pudesse dar início a reza. As crianças ficavam sentadas no chão da sala, em forma de círculo. No meio estavam as comidas, caruru, vatapá, arroz, galinha caipira, e muitas balas de mel. Os preparativos começavam semanas antes, só que naquele período, eu não sabia o que era esse movimento tão grande

que fazia com que todos os anos, nós, netos, filhos, parentes mais distantes e pessoas sem conta sanguínea alguma, mas com muito afeto e respeito, se movimentassem tanto para a reza de D. Hermína. Eu era uma criança acometida de empolgação por estar prestes a comer de forma livre, com as mãos, sentada no chão a sorrir por estar em encontro com outras crianças. Mesmo com toda empolgação do momento, eu percebia que havia uma movimentação grande, todo um entra e sai de pessoas, me comunicava sobre a grandiosidade que era todo aquele feito: a reza de Cosme e Damião.

Existe uma relação cultural feita com os santos gêmeos e a fama dos referidos se dá por conta da sua relação com a medicina. “Cosme e Damião são santos católicos que foram médicos e, por isso, são tidos como protetores das crianças. Eles teriam exercido a medicina sem nunca cobrar nada” (DIAS, 2013 p. 41). Existem também deidades africanas gêmeas conhecidas como "ibejis", “com quem Cosme e Damião foram sincretizados. Ibeji significa gêmeos, sendo o orixá Ibeji, o único permanentemente duplo” (DIAS, 2013, p. 40).

É muito forte esse ato cultural de se festejar os ibejis, Cosme e Damião, no período de setembro, a data de comemoração de ambas divindades é dia 27 de setembro. São as “duas divindades infantis muito festejadas no Brasil, os gêmeos Ibejis, os orixás crianças que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos” (PRANDI, 2001, p. 22).

Os itans trazem histórias sobre os ibejis, contos que relatam a relação de lansã, cujo nome significa mãe de nove, com a maternidade dos gêmeos, que nascem de lansã, mas são criados por Oxum. Outra característica dos ibejis que são narradas nos itans é que eles nascem como abicus. Nascem com o tempo para morrer. Segundo Prandi (2007) em seu livro a “Mitologia dos Orixás”, “abicus nascem para morrer e nascer de novo e morrer - esse é o jogo deles” (PRANDI, 2007, p. 371). Como um fluxo de morte e vida sem terminação, onde “logo depois do nascimento a criança morreria e isso tornaria a acontecer de novo num nascer-para-morrer sem fim” (PRANDI, 2007, p. 371-372).

Tanto os ibejis quanto Cosme e Damião estão relacionados ao nascimento, à saúde, à morte e à vida de crianças gêmeas, em suas culturas. Além dessa relação que é feita entre eles por conta dos aspectos que, possivelmente, os assemelham no lugar de fé e crença popular, o mês em que eles são cultuados é o mesmo, setembro, tanto em religiões de matrizes africanas quanto no catolicismo.

Essa relação de proximidade que acontece entre as divindades, católicas e de religiões afro-brasileiras, é permitida por conta do sincretismo. É muito comum essas associações serem realizadas por meio de equivalências entre santos e Orixás. Retomando a ação de D. Hermínia, por exemplo, ela quando não conseguia realizar a festa de caruru para os erês, realizava a missa para Cosme e Damião, outrora também, verbaliza que o caruru é de Cosme e Damião de um modo meio que indistinto dessa relação. Isso dito, nos permite perceber uma relação de equivalência nas ações de fé dela, não só dela, mas como foi possibilitado de ser construído via sincretismo.

Por muitos pode ser ponderado como uma estratégia criada há muito tempo como um modelo para a possível existência dessas religiões, uma estratégia afrodiaspórica para cultuar deuses. Mas, aqui concordo com o autor Delgado (2022) quando ele diz ser necessária a percepção de quem esse movimento não foi para criar possibilidades de cultuar deidades como os orixás, mas sim como estratégia para sobrevivência (DELGADO, 2022).

No quarto do santo, como era chamado o quarto onde ficava o altar de D. Hermínia, tinham as imagens que representavam os santos Cosme e Damião, acompanhando as imagens tinham um suporte para velas, um vaso com flores, fitas para pedidos, estas eram trazidas de Bom Jesus da Lapa-Ba. Os primeiros a se alimentarem do banquete das comidas com dendê que eram feitas eram os santos gêmeos. Assim que a comida ficava pronta, em duas pequenas vasilhas era adicionado um pouco de tudo que estava no preparo para a reza da noite. Depois de prontas eram deixadas com todo cuidado e reverência no altar para os meninos.

As sete crianças estavam sentadas no chão para comer o banquete regado a dendê às 18 horas, e nisso a velha senhora Hermínia era irredutível. No cair da tarde ela sempre falava: *Daqui a pouco dá 18 horas, viu? Já arrumaram as 7 crianças?* Querendo controlar, obviamente, para que tudo acontecesse como esperado por ela e como tinha que ser para os santos dela. A ordem disposta por ela para o desenvolvimento da reza se dava da seguinte forma: 1º cantamos para os meninos comerem, depois rezamos; em seguida os adultos se alimentam, e o samba segue acontecendo. O samba durava horas, cada tempo uma pessoa entrava no meio da roda para sambar um pouco. Minha avó, que no período em que acontecia esse evento ao qual descrevo, teria em torno de uns 90 anos, se levantava para sambar. Com passos vagarosos, ela se balançava, não queria ajuda,

soltava os apoios que tinham em suas lateralidades, apoios esses que eram netos, netas, a lhe sustentar pelos braços. E nesse balanço solitário que ela realizava, aos toques dos pandeiros e tambores, acompanhada do som das vozes das pessoas que cantavam, juntamente com as batidas de palmas, ela tombava. Tombava lá, tombava cá, e rapidamente parecia perder o controle de si. Os cabelos soltavam-se, o corpo que tombava, procurava prumo para uma rigidez corporal, que era visualizada por todos, por alguns longos segundos. Em seguida o corpo perdia rigidez, já não conseguia ficar em pé sem os apoios, e uma breve síncope acontecia. Era acolhida pelos mais próximos de sua beira que lhe restabeleciam a chamando pelo seu nome de batismo e lhe oferecendo alfazema para cheirar. O samba não parava e a festa continuava, até que se acalmasse e chegasse em sua finitude.

A atividade de culto religioso destinada aos santos meninos que relato aqui, após a passagem de minha avó, hoje, tem continuidade pelas mãos de uma dos seus dois dois. Sua filha, a menina do casal de gêmeos que D. Herminia teve, é quem continua a louvar e agradecer aos santos gêmeos pelas preces e promessas feitas, muito antes, por sua mãe, para essas divindades.

D. Herminia virou ancestral, uma senhora que viveu 103 anos, rezou muitas cabeças, banhou muitos corpos, alimentou uma porção de outros, fez, contou e virou história. Com uma sabedoria que só quem viveu, só uma sênior, poderia ter e passar. Com a fé e os ensinamentos encantados de vó, com a linguagem utilizada por ela para estabelecer comunicação, eu pude me encontrar em movimento de resgate e reencontro com os meus mais velhos. Como diz Oyěwùmí (2021, p. 80): “A linguagem carrega valores culturais dentro de si”. E D. Hermínia carregava toda uma enciclopédia de valores e aprendizados durante seu interrelacionar pessoal, como uma grande senhora sábia de seu povoado.

2.1. A estrada até um terreiro de Umbanda

A relação que tenho com um sentimento de proximidade, de pertencimento, e mais, de responsabilidade em cuidar de um sagrado que cuida de mim antes mesmo de eu ter ciência de sua existência foi possibilitada pelos ensinamentos de minha avó. Entrar em um terreiro de umbanda e sentir pertencimento, e localizar sentido naquele espaço, é fazer com que a memória que minha avó criou, por meio de sua

condução prática de fé, retome o elo com sua continuidade. Existo sendo o sonho mais vivo e voraz que a ancestralidade semeou, evidenciando isso, não digo somente pelo meu corpo que é território das mudanças que vivo para caber nesse sonho coletivo, mas sim pela onda avassaladora que o resgate ancestral é capaz de fazer para reencontrar os seus e remontar suas devidas origens rumo ao afro futuro.

O itinerário que eu percorri até a iniciação, que aconteceu no TUCJ, não foi fácil, nem retilíneo, muito menos pouco confuso. A arte do encontro e do reencontro não é incompleto. Como me disse certa vez um Preto Velho: *na hora certa tu acha o caminho e o lugar, e está perto*. Só que o tempo da gente, não é o mesmo tempo de uma entidade e as experiências vividas no aguardar desse “tempo certo” foram muitas e por vezes incompreensíveis e não relacionáveis, para mim, com o que se aproxima a uma conexão ancestral. Como cita Miriam Rabelo (2014, p. 45): “o percurso até a iniciação e o compromisso efetivo com um terreiro foi, para muitos, marcado por idas e vindas, por experiências em outras religiões, e em diferentes terreiros, por intervalos, hesitações e buscas”.

O vínculo religioso com o catolicismo sempre foi muito forte para minha mãe, de modo que ela sempre me levava para os eventos da igreja, considerava importante a presença de crianças nesse espaço de fé. Ela considerava ser uma parte da formação educacional do indivíduo o culto religioso, especificamente o culto religioso católico. Então, sempre achava jeito de me inserir nas catequeses. Fiz catequese, curso de batismo, diga-se de passagem, me batizei um pouco distante da idade do que costuma se batizar crianças na igreja católica, mas fiz tudo até um determinado momento.

Como alertei anteriormente, não foi retilíneo o percurso até me vincular a uma religião afro-brasileira, caminhei, mesmo que sem querer, ou até mesmo entender, por outros espaços. Tenho breves, porém seguras recordações de episódios em que eu frequentei, meio que rapidamente, um centro espírita, acompanhando a minha mãe. Ela ia para tratar alguns problemas de saúde. É fresco na minha recordação a sensação de tensão que minha mãe esboçava por estar naquele espaço, procurava estar em algum lugar do ambiente onde não tivesse pessoas que a pudessem reconhecer. Naquela época a minha idade beirava aos 12 anos, e tomada pela curiosidade do que aquele espaço era, do que ele transmitia de informação eu tagarelava a perguntar. Queria saber o porquê de estarmos ali, porque não

podíamos conversar muito com as pessoas, e porque mesmo minha mãe dizendo que aquele lugar era uma clínica de medicina natural, eu não conseguia acreditar.

Diversas procuras por templos religiosos, somente de passagem, de forma pontual, ou para um ingresso efetivo na religião é motivado por múltiplas situações, principalmente as que derivam de aflições (RABELO, 2014). Quando menciono a fé católica de minha mãe, mas a ida dela a outros espaços de fé, que não era especificamente um ponto de seu culto de fé ou derivação dele, para buscar cura, é referente a isso que eu também dialogo aqui. Sobre a diversidade dos cultos e dos acessos aos ritos.

Percebo que ao procurar espaço de acolhimento em outro lugar, que difere do lugar onde se aprendeu a cultuar a fé, não está partindo uma conexão de imediato, ou propondo uma descontinuidade no convívio no espaço anterior, o que há é uma concepção simbólica de que existem formas outras de cuidados com aflições que podem, embora que divergentes em seu modelo ritualístico, porém imbricados em comum no que diz respeito a uma percepção de eficácia, resultarem na resolutividade que o indivíduo procura.

Se pensarmos a partir dessa perspectiva no que diz respeito à cultura, por exemplo, é possível dizer que “ as culturas são diametralmente diferentes umas das outras e não há hierarquização ou maior complexificação entre elas” (RABELO, 2014, p. 3). Portanto, não há cultura maior que outra, o que existe são culturas e suas diversidades. No campo da fé, religiosidade, as diferenças estão no modelo de suas realizações, em seus cultos, em seus rituais. Menciono sobre isso, sobre o acesso a diversidade entre os cultos religiosos para que seja possível a percepção de que ao utilizar do acolhimento fornecido nos espaços com representações culturais de religiosidade distintas, de forma conjunta, o indivíduo esteja buscando na diversidade de ritual entre os cultos um conforto maior para lidar com a suposta aflição.

Ao buscar outro espaço, também religioso, para resolver seus problemas de saúde, o indivíduo busca obter outras explicações, suposições do que poderia ser a causa de sua ausência de saúde (RABELO, 1993). Visto o exemplo exposto, onde a pessoa mesmo sendo católica assídua, perante um evento de sofrimento, busca assistência em outro espaço, há um comportamento interessante para evidenciar: a necessidade de passar pelo espaço sem ser vista, sem ser notada por alguém conhecido. Isso remonta uma percepção de que esse ato esteja próximo a uma

ilegalidade perante um juízo de valor que possivelmente pode ser feito pelas pessoas de sua comunidade religiosa, ou pelas pessoas desta comunidade religiosa em que a mesma está buscando ajuda.

A possibilidade de existir um juízo como esse, dá nome ao que, mesmo sem entender, talvez saber identificar, acabou gerindo o medo, de minha mãe, de ser vista em outro espaço religioso que não fosse o seu, que nesse caso, seria uma ação de intolerância religiosa. E que, em alguma medida, habitava nela também. Dimensões de violência como as referidas são processos que interferem diretamente no caminho do reencontro ancestral. A chegada no terreiro de umbanda também foi dificultada por essas construções sociais também.

Retomando o que foi dito um pouco acima, me dediquei à condução religiosa de minha mãe na igreja católica até certo ponto. Depois comecei a me esquivar dos eventos. Dizia estar sentindo muita dor de cabeça, ter atividades escolares para realizar, criava infinitas desculpas para não estar no espaço. Não me sentia pertencente, não me tocava mais, não me emocionava. Comecei a dar vazão a outras manifestações que se aproximavam de opostas experiências religiosas.

O chamado da ancestralidade para reconexão com a memória, e o caminho ancestral, é algo que escapa de uma centralidade consanguínea. Quando pensamos em ancestralidade não se pauta somente uma familiaridade estruturada em um DNA como portador de uma comunicação genética. Não! Compreender a ancestralidade é algo que pressupõe maleabilidade no que tange a complexidade e grandiosidade do que esse movimento é. É “algo que está diretamente ancorado nas memórias e nos corpos de seus povos”(DELGADO, 2022, p. 27). Ainda em concordância este autor, a cinesia da ancestralidade:

Opera em um campo subjetivo das representações coletivas, extrapolando qualquer noção de parentesco consanguíneo ou formal, pelo contrário, o adepto de terreiro reconhece sua ancestralidade ainda que nunca tenha encontrado ou mesmo conhecido. Sob esta perspectiva, a ancestralidade, para os povos de terreiro, assume um valor civilizatório entre seus adeptos (DELGADO, 2022, p. 27).

Um valor civilizatório que atua como orí-entação do caminho de vida, que nos coloca em uma avenida de pensamentos onde pensar a ancestralidade como herança cultural é um atravessamento oportuno. É muito comum ouvirmos a seguinte frase: “aquela pessoa recebeu a religião de herança, seus antepassados cultuavam orixá”. Também é comum ouvirmos as pessoas dizerem o seguinte: “Orixá é para todo mundo, mas nem todo mundo é para orixá”. As duas frases

citadas fazem com que percebamos que a relação com a herança é muito importante e que orixá sempre sabe a quem escolher.

A própria palavra ancestralidade é sinônimo de hereditariedade. Quando escrevo aqui sobre uma hereditariedade em relação a cinesia ancestral, estou visando comunicar que ser de axé, ter orixá, é ter e ser a própria herança do sagrado. O fenômeno da manifestação ancestral pode ser interpretado como um patrimônio, de múltiplos corpos, que contam sobre muitos outros corpos e que são direcionados para variados corpos.

Os caminhos são inúmeros, as histórias e as formas de acesso podem ser diversas, pode ser por amor ou pela dor que os encontros, a procura pela religião, acontecem. Pensando pela ótica da aflição, em alguma medida, parece existir uma espécie de dor, uma ausência, questionamentos que necessitam de resposta. Algo para ser resolvido, solucionado, sempre há algo que busca encontrar sentido, que parece estar escapando. Há um pensamento de Míriam Rabelo (1993), direcionado aos estudos realizados no candomblé, mas que nos ajuda a refletir também aqui com a Umbanda. Ela diz: “No candomblé, interpretar a aflição é elaborar uma narrativa que reconstitua a cadeia de eventos que levaram o indivíduo a doença e que aponte para a direção do tratamento e da cura” (RABELO, 1993, p. 316). Arrisco dizer que não só no Candomblé, na Umbanda ocorre a mesma linearidade de pensamento que a autora expressa.

Cheguei na Umbanda precisando de respostas, não tinha dor física, tinha um buraco no meio da caixa torácica que dava vazão a angústias, aflições e medos. A subjetividade que se desenhava como “Eu” precisava saber mais sobre a subjetividade de um coletivo ancestral que me atravessava e causava um caos. Era a ordem do caos, a parte do movimento de dentro. E foi na umbanda que o meu sagrado respondeu em presença e as perguntas começaram a ser respondidas.

2.2. Da chegada até camarinha

O traçado da escrita deste trabalho vem sempre acompanhado por melodia, por sons, por musicalidade. Primeiro, que isso remonta uma organização mental para o desenvolvimento da pesquisa. Segundo, porque a música é reza forte, potente, embaladora, por fim, ainda mais importante, porque escrever sobre orixá

envolve sons, sons que contam histórias e vibram em ritmo de ritual, é potencialmente um feitiço.

Ao passar pela porta de um terreiro já se ouve os sons do couro do tambor. O som para chamar o Nkisi, o sacerdote louvando alto, o Ogã tocando forte, as cambonas balançando o adjá. Foi ao ouvir as partículas sonoras emitidas neste espaço que eu conheci a umbanda. Porém, antes desse contato, eu fui avisada de modo espiritual que chegaria ao lugar certo com brevidade e que teria um grande senhor de idade avançada, que não habitava mais a arena terrena, a me esperar.

Não sou musicista, não entendo sobre notas musicais, não compreendo sobre a harmonia dos sons, com propriedade para nomeá-los, mas os sinto em vibração, me movo com os sons. Quando na eventualidade eu fui comunicada por uma entidade, um Preto Velho²⁴, ele utilizou um acesso muito íntimo, muito pessoal, para me deixar a mensagem. A tecnologia de comunicação ancestral é infinda, atemporal, e certa. A música foi a metodologia utilizada pela entidade para atingir a minha credulidade humana. Disse ele: “coloque aí a música que ouvia mais cedo, minha filha”. Meio Incrédula, eu ri, e não me movi. Ele insistiu: “É essa mesmo que você está pensando, a que você colocou para ouvir quando mexia nos seus papéis importantes”. Nessa hora, eu travei, lhe direcionei o olhar embriagada de fascínio e receio, deixei descer a água dos olhos, e por fim coloquei a música acompanhada de um questionamento: É essa? Com a cabeça ele assentiu que sim.

Quando eu era criança
 Minha mãe cantava pra mim
 Uma canção em yorubá
 Cantava pra eu dormir
 Uma canção muito linda
 Que o seu pai te ensinou
 Trazida da escravidão
 E cantada por seu avô
 Era assim
 Oro mi má
 Oro mi maió
 Oro mi maió
 Yabado oye yeo
 Do tempo da escravidão
 Os negros em sofrimento
 Cantavam e alegravam o seu coração
 Presos naquelas senzalas
 Dançando ijexá

²⁴ Essa comunicação não veio em espaço de terreiro, essa comunicação veio fora de espaço apropriado para uma manifestação, que de acordo com os conhecimentos que hoje eu tenho sobre terreiro e manifestações de entidades, estas só ocorrem fora de seu espaço, fora do barracão, quando há necessidade extrema para que aconteça. A exemplificar, um caso de vida ou morte, uma intervenção espiritual em sinal de “livramento”.

Aquela canção muito linda
 Com os versos em yorubá
 Era assim
 Oro mi má
 Oro mi maió
 Oro mi maió
 Yabado oyeyeo

O canto disse muito, disse tudo que eu precisava entender no momento, mas diria ainda mais, quando a ele retornasse, futuramente. Quando mencionei sobre a intimidade do acesso a entidade, foi para evidenciar que somente com algo tão íntimo, experimentado na solidão de minha presença, sem nenhuma outra pessoa a dividir o momento, quando pontuado especificamente pelo Preto Velho, poderia me causar o impacto da crença.

A música, o momento da escuta, “os papéis importantes”, porém ainda maior a música. A música deu o tom. Dialogando com o pensamento de um mais velho, do pesquisador, cantor e compositor, Matheus Aleluia, sobre palavra, verbo, ele nos convida a pensar que antes da palavra, antes do verbo, antes de tudo que há, houve som, houve a música.

O verbo só veio com o homem, antes do mundo ser criado, até quando estavam os movimentos dos elementos todos aí, para poder criar essa brincadeira que hoje, aqui, estamos, tudo isso era uma grande sinfonia. A terra, os mares, os rios, os ventos, o crepitar das chamas, uma sinfonia. Antes de tudo houve a música, os ventos soprando, isso é música. Depois que veio o homem, e ele teve a necessidade de dizer ao outro como ele estava se sentindo. Aí é que veio o verbo (LIMA, 2019).

O que o pesquisador diz sobre a necessidade do homem verbalizar sobre como se sente, aparece também nos estudos de Hampâté Bâ (2010). Ele diz:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.168).

As reflexões de Lima (2019) nos ajuda a compreender como as comunicações podem ser feitas, quando relacionada ao contato realizado com o Preto Velho, a utilização da música para promover a conexão, propor sentido, como também na relação que se instaura por meio do som do tambor em um terreiro. Na sabedoria ancestral de acesso, de resposta, a música se mostra como grande

responsável pela pedagogia do terreiro. O chamado ancestral também se deu por som. O "rum", "rumpi" e "le"²⁵ tocado no terreiro é nutrido, é alimentado, para que ao ser tocado libere o som que conecte a uma dimensão contínua, onde o espírito e matéria coexistem, onde a energia e o corpo se tornam um.

O som me convidou a entrar, as portas estavam abertas, no terreiro era dia de sessão. Aguardei atenta que a cerimônia tivesse início. Os ritos iniciais começaram com a defumação e logo mais o caboclo do pai de santo da casa chega para abrir os trabalhos. Como toda gira, os atendimentos tem início logo após a chegada da entidade. Enquanto os atendimentos aconteciam, meu corpo estava em constante estranhamento, não identificava com precisão o tipo de emoção que o corpo esboçava. Em uma fração de segundo me levantei abruptamente e fui até a entidade, que por meio de um abraço, me fez reconhecer a fortaleza do Caboclo Boiadeiro. “Que bom que você veio”, ele disse no meio do abraço. Para as minhas aflições aquele abraço foi um santo remédio. Em seguida, o boiadeiro atendeu mais algumas pessoas, e se despediu.

Pensei que naquele primeiro dia as experiências vivenciadas até aquele presente momento em que o encontro com o caboclo boiadeiro aconteceu já eram suficientemente emblemáticas e que dariam conta de muitas reflexões, de uma maneira que não esperava mais nenhum acontecimento no espaço. Não esperava, isso, é fato. Achei que tudo aquilo já era o máximo para aquele dia, além disso, eu não tinha uma expectativa do que ainda poderia esperar que acontecesse, era tudo muito novo.

Após o boiadeiro deixar a matéria do pai de santo, o sacerdote ficou alguns minutos, aparentemente, sem interação mediúnica com outras entidades, parecia ser somente ele ali, até que o seu Preto Velho apareceu. Naquele momento a minha memória me levou para a primeira vez que tive contato com um Preto Velho, e lembrei-me de todas as falas daquele dia, porém a que ecoou com mais veemência na minha mente foi: “Quando você achar o lugar, eu estarei lá para lhe receber”.

Essa memória me alimentou e me inquietou por muito tempo e ver a chegada do Preto Velho no terreiro, naquele dia, permitiu a sensação de encontro, de um reencontro. Com o coração expressando forte a emoção, eu me abaixei e conversei com o preto. Eram lágrimas em meio às palavras. Serenamente ele pousou a mão sobre o meu ombro e pediu que eu não chorasse, em seguida falou calmamente

²⁵ O nome dos três atabaques, instrumentos sagrados, utilizados no terreiro.

sobre a beleza da Orixá que eu carrego em meu camutuê. Oralizou o nome da minha santa que até então eu só conhecia de ouvir falar.

Posteriormente a esse primeiro contato com o terreiro, fiquei sobrecarregada com os questionamentos em relação a tudo de emoção que experimentei no espaço. A necessidade de retorno àquele lugar foi permanecendo durante os dias. Procurei informações sobre a periodicidade das cerimônias e tratei de organizar o meu retorno.

A frequência com que me fazia presente no espaço foi aumentando juntamente com a necessidade de encontrar respostas para meus desassossegos. A cada cerimônia que participava, algum evento novo acontecia com meu corpo, e sempre externava o que ocorria, em diálogos com pessoas que já eram de axé, elas diziam que era o santo.

Tremores, dores de cabeça fortes, formigamento nos membros, tonturas que levavam ao desequilíbrio com a estabilidade do corpo. Trazendo Miriam Rabelo (2014) para ajudar a dialogar sobre essas sensações, a referida autora, em um dos fragmentos de seus estudos, relata que: “antes de vivenciar a possessão completa, a rodante experimenta diferentes graus de proximidade ao santo. Diz-se então que está irradiada.” (ibid., 2014 p. 144). Que no caso seria um estado de desordem, desordem essa que não somente acontece durante as cerimônias, mas que é potencializado em momentos de rituais (RABELO, 2014).

Quando analisando algumas descrições em estudos dessa área, há uma similaridade muito acentuada no que diz respeito aos sintomas que as pessoas apresentam em suas primeiras experiências em uma cerimônia de terreiro. Segundo Rabelo (2014) pessoas de axé relatam experimentar de atordoamentos, palpitações intensas, tremedeiras e arrepios. Ela diz: “alguns se veem subitamente transformados em espectadores do que acontece ou do que se faz com seu corpo. Sentem perder o controle, tentam resistir, mas não conseguem” (RABELO, 2014, p. 144).

Quando esses eventos me acometiam, as pessoas do terreiro (os que já eram do espaço, iniciados, mãe pequena, cambona) chegavam sempre perto para ajudar. Os sintomas descritos são comumente chamados de barravento, precedem a incorporação. Só que:

Nem todo mundo é rodante: há adeptos que nunca vivenciarão a experiência do orixá irrompendo em seus corpos e há pessoas que em suas primeiras visitas a uma festa de candomblé sentem o coração abalar com a

música, as pernas tremerem e o chão sumir sob seus pés (RABELO, 2014, p. 141).

Quando nas minhas primeiras experiências com barravento, a cambona chegava para a beira, o adjá tocava mais perto do ouvido, puxavam alto a saudação da entidade ou do orixá, com o objetivo de que se rodante eu fosse, que a incorporação por completo acontecesse.

De acordo com Rabelo (2014, p. 145), às pessoas de terreiro:

“(...) quando descrevem a vinda do orixá, pelo menos em suas primeiras experiências, muitos abiãs falam de uma força que vem de baixo, que sobe, amolece e faz tremer as pernas e perturba o equilíbrio. O corpo dobra. Alguns poucos bolam, caem prostrados no chão. Nestes casos, não há dúvida: a possessão se completou, e o orixá quer a feitura. Outros tomam barravento do santo: ainda acordados, sentem o corpo tombar, pender de um lado para o outro, antes que o orixá assuma pleno controle. Em alguns casos e durante um certo tempo, aprendem a lidar com essa experiência de modo a evitar ou conter a vinda plena do orixá. Assim que o coração começa a acelerar, fogem rápido do barracão. Bebem água. Dão um tempo. Em geral, entretanto, muitos terminam por se sentir enredados em um estado penoso de sofrimento que o ritmo parece sintetizar”.

Conforme citado acima, a autora contribui para o pensar as sensações, o descontrole, que esse contato com o som, com a energia, com o chão de um espaço de terreiro pode promover, e quanto isso tudo pode ser, também, assustador para quem sente. As sensações do transe são um anúncio. Pode ser entendido como um comunicado de presença do orixá e desejo de nascimento.

Ao passo que as manifestações que precedem a incorporação foram ficando cada vez mais presentes, o medo do que aquilo poderia estar me informando foi ficando maior. Já entendia um pouco sobre uma necessidade de iniciação, mas as caídas do meu corpo, junto às caídas dos búzios, alafiaram tudo. “Oxum quer camarinha, minha filha” disse o sacerdote do terreiro.

2.3. O tempo e a camarinha

A música que o Preto Velho pediu que eu colocasse, a música que estava ouvindo quando mexia em meu “papéis importantes”, eu só fui compreender mais a fundo sobre ela, um pouco mais tarde, com o caminhar do tempo. A música era uma saudação a Oxum. Quando o Preto Velho do terreiro me recebeu e disse que minha Orixá era bonita, ele deu nome, ele disse, Oxum. Como um sinal aquilo me chegou, aí eu percebi que antes de eu saber sobre ela, ela já sabia de mim e se fazia

presente ao meu redor. A reverência a ela já era feita sem eu ter ciência do que tudo aquilo era. Embora eu não soubesse, eu era filha de Oxum, e sua presença na minha vida sempre se manifestou. A música, por exemplo, dizia sobre Oxum. E só o tempo pode construir essa percepção, esse resgate. O tempo cuida para que as coisas sejam entendidas, cada uma com o seu verdadeiro sentido.

Quando o meu pai de santo puxa o ponto cantado para louvar kitempo²⁶, onde conta que Tempo bebeu, ele nos ensina sobre a embriaguez de Tempo e a brincadeira dele com as mudanças do clima, com as mudanças da vida.

Tempo tá embriagado,
Quem mandou Tempo beber...
Aê,aê,aê,
Quem mandou Tempo beber!

Tempo bebe e brinca, Tempo vira, e quando Tempo vira, nada já não é mais o que era antes do Tempo virar. O Tempo é perfeito, finge-se passar, mas nem ainda se virou. O tempo segue brincando para que possamos nos adaptar. Nesse sentido, em um terreiro, tudo com tempo, tem tempo de ser, de acontecer. Para que entendamos os enredos com o santo, é caro perceber que o aprendizado nunca cessa.

Conhecer o enredo com o seu santo/orixá pode requerer muito tempo, não é uma receita pronta, não há um método único para que isso aconteça, até porque, cada pessoa tem seu enredo. Um dos meios utilizados para saber quais orixás a pessoa carrega e concomitante a isso o entendimento de seu enredo, é o jogo de búzios. Porém, é importante ressaltar que Orixá é mistério, nem tudo é visto logo de cara no jogo de búzios, nem tudo se apresenta logo. O enredo vai de pessoa para pessoa e é algo que pode mudar de acordo com a forma com que os orixás estão organizados no camutuê de cada indivíduo. Buscar entender a relação que pode existir com a coroa é de suma importância para um caminho frutífero dentro do terreiro. É importante entender que:

O enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar (no jogo) e/ou aceitar (aprender a conviver e dele se beneficiar), é uma história da qual elas efetivamente participam (RABELO, 2014, p. 93).

²⁶Kitempo é uma divindade da nação angola, na cosmologia bantu, que representa o tempo do universo, o tempo das ações. “*Kitempo é a inconstância da temporalidade, é o estado de transformação da vida e da movimentação do que se faz viva dentro de nós.*” (Pai Ranon).

Desta maneira, compreender o enredo ou pelo menos parte dele é crucial para conduzir de forma assertiva o conjunto de rituais ofertado com a iniciação, como também entender o movimento que leva as definições dos propósitos com a ancestralidade (RABELO, 2014). Percebendo por meio de vários sinais, entre eles o jogo de búzios, que quem respondia por mim queria nascer, fui deixando de resistir às investidas de incorporação. Fui permitindo que o corpo se tornasse morada de quem ele mesmo pertencia.

Para uma pessoa que roda no santo, que recebe uma entidade, Orixá, o caminho mais comum, dentro do terreiro, é a iniciação. Os Passos até que esse ritual aconteça é antecedido de diversos procedimentos. Desde a confirmação que o Orixá quer a feitura, passando pela confirmação dos santos que respondem pela cabeça do ndumbe, até organizações de ordem econômica para custear os gastos do conjunto de rituais que fundamentam a camarinha.

A confirmação que o orixá quer nascer pode suceder de várias maneiras, desde a barraventos, passando por bolar no santo, ou também pela consulta que é feita ao oráculo dos búzios, contando também que todo esse processo pode variar de acordo com a trajetória de cada pessoa dentro do axé, porém essas são as formas mais comuns de acontecer.

A iniciação na Umbanda acontece por meio da camarinha. A camarinha é um rito de iniciação, também conhecida como feitura de santo ou até mesmo como o ato de deitar para o santo. “A camarinha é um rito que como todos os outros é a concretização do mito por meio da linguagem simbólica. Já o símbolo ocupa lugar privilegiado, pois é a própria expressão da vivência religiosa na camarinha (TAVARES; RIBAS, 2012, p. 74)

O ritual da camarinha reuni conjuntos de símbolos que fazem com que esse ritual seja único em sua natureza. São símbolos específicos, de várias ordens, os quais são capazes de nortear o trabalho do ritual (RIBAS; TAVARES, 2012). Tem significado em cada ação contida nos rituais.

Todos os ritos são agregados de símbolos que se relacionam, formando uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de um artefato, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, os símbolos não ocorrem solitariamente (VOGEL; MELO; BARROS, 2007, p. 2).

O conjunto de símbolos orquestrados pela ação é o que o ritual é em si. Para Turner (2005), o símbolo ritual é sempre o símbolo em ação. Cada tipo de ritual tem

suas organizações e seus símbolos de modo específico para cada sentido, ou propósito que o ritual se destine. Ele afirma: “Cada tipo de ritual tem seu próprio ritmo de tambores, sua própria "canção tema", sua própria combinação de poções, seu próprio comportamento estilizado, expresso em danças e gestos, com seu próprio tipo de santuário e aparato ritual” (TURNER, 2005, p. 44).

Os rituais necessários para que uma iniciação aconteça são inúmeros, e não são universais em sua execução. O que quero comunicar com isso? Que embora sejam rituais pertencentes a uma condutibilidade religiosa de origem afro, há diferenciações no processo. Há campos subjetivos que depositam direcionamento para que esses rituais se definam, especificidades dentro das organizações das casas de axé, a partir de suas vertentes ou nações, como também com relação a coroa²⁷ da pessoa que vai ser iniciada e os enredos com os seus santos.

Quando uma feitura de santo acontece há uma morte e um nascimento, as dimensões de vida e morte se tocam. “Tudo ganha novo significado. O rito na camarinha se constitui de significados próprios, conjunções de símbolos que se arranjam na presença do sacerdote ou sacerdotisa (pai ou mãe de santo), Yawô (filho/a de santo) e do Orixá cultuado” (TAVARES; RIBAS, 2012, p. 74)

Como mencionado, da confirmação da camarinha como ritual indispensável para ser realizado em mim, no meu terreiro, até a sua efetiva realização, o tempo caminhou por quase dois a três anos. Nesse intervalo de tempo preparava o corpo, os recursos, trabalhava os medos. Junto com a iniciação vinha também o tempo de preceito, o recolhimento, os aprendizados, as abdições.

Antes de entrar para a camarinha, pensei muito sobre tudo, e me questioneei se estava preparada para uma virada do tempo na minha vida. Cheguei a pensar se não tinha outra forma de fazer a iniciação, ou até mesmo se precisava, realmente, ser feita. Fui ao oráculo, consultei os búzios, perguntei várias coisas, e a yabá sempre respondendo em todas caídas, confirmando mais uma vez, dentre inúmeras outras que já tivera feito, que queria uma iniciação. Eu disse sim para Oxum com medo, eu não sabia o que me esperava no quarto de santo. Só se sabe o que lá acontece quem já passou pelo processo. Então, cada um, cada uma, aprende na sua vez de entrar.

²⁷ Coroa é a forma como é chamada a união dos orixás que estão respondendo pelo orí de cada pessoa.

O medo também tinha outras origens, ser uma mulher preta, de axé, e viver o processo religioso a fundo, num cenário tão racista e preconceituoso como o da nossa sociedade não é doce, e experimentar o resguardo do santo, nessa sociedade preconceituosa me deixa insegura. Por outro lado, eu sentia que com os aprendizados provenientes da camarinha, eu saberia melhor lidar com os inconvenientes sociais.

O corpo entra em preparação para se recolher. O recolhimento na minha casa acontece durante cinco dias, sendo que no último ocorre a saída da pessoa recém iniciada. Toda comunidade se mobiliza para o ritual, é algo grandioso, o pai de santo ganha mais uma filha(o) para criar, a comunidade ganha mais um(a) irmão(ã) para se relacionar e dividir as obrigações com o sagrado. A família vai crescer, e para nós de axé o crescimento familiar é sinônimo de prosperidade.

Há algo ainda mais sensível e que também colabora para os medos relacionados à iniciação que é desenvolver essa pesquisa etnográfica no terreiro em que sou filha, permeada aos anseios da entrada para o quarto de santo. A etnografia agora chegaria ao lugar mais íntimo que seria experimentado pela filha de santo e também pela pesquisadora.

A filha de santo necessitaria de um desligamento das interações com o mundo para se conectar ao seu sagrado e memória ancestral que vem com essa conectividade que a iniciação iria proporcionar. Porém, a pesquisadora demandaria habitar também o território para concluir suas análises. A distância entre as performances de pesquisadora e filha de santo foram cada vez mais se tornando indissociáveis.

O recolhimento se configura em fazer morada no terreiro durante o período necessário para a realização de todos os rituais. Existe um propósito nessa simbologia de se recolher. Ele está em se afastar de coisas que podem causar desconforto, preocupações que possam causar desordem no âmbito do corpo e do espiritual. No momento em que a pessoa entra para dar início aos trabalhos, o mundo externo tende a se afastar. O vínculo que está prestes a se instituir é de outra ordem, outra magnitude, o orixá vai nascer.

O terreiro se prepara, o silêncio é entoado com sinônimo de concentração, mas também de respeito e reverência a tudo que está sendo feito. As filhas e filhos mais velhos, que já passaram pelo processo, estão mais próximos, chegam para se fazer presente no preparo das obrigações. Durante o recolhimento, todo dia é

grandioso, todo dia tem um ebó para tirar, tem um fundamento novo para realizar, e é assim que os aprendizados vão acontecendo. No olhar, no escutar e também em meio ao silêncio.

Quando não estava tirando um ebó, fazendo uma limpeza, estava confeccionando as umbigueiras²⁸, os contra-eguns²⁹, e colares de contas que usaria durante o resguardo. As contas são feitas com miçangas nas cores que representam os orixás, o de frente e o juntó³⁰, como também fazemos as contas do orixá da casa, além da de Yemanjá e Oxalá. Usamos um fio encerado para passar as miçangas, para finalizar usamos uma firma, que geralmente é uma miçanga de tamanho bem maior que as demais, com comprimento alongado e forma cilíndrica. O colar é amarrado pelo sacerdote da casa, depois passa pelos fundamentos, podendo somente ser utilizado a partir do dia que catula³¹ a cabeça.

Figura 10 – Confeção dos fios de conta



Fonte: acervo pessoal, 2023

²⁸ É um trançado feito com a fibra da palha da costa com a finalidade de proteção contra baixas energias, tem esse nome porque é usada na cintura, mas especificamente por cima do umbigo.

²⁹ É um trançado feito com a fibra da palha da costa que tem como finalidade proteger contra os “eguns” que são espíritos desencarnados.

³⁰ É o nome dado ao segundo orixá da cabeça. Juntó, o que está junto, formando par com o orixá que vem na frente.

³¹ É uma incisão feita na cabeça da pessoa que vai ser iniciada, é um ato que fundamenta a iniciação.

Figura 11 – Confeção dos contra-eguns



Fonte: acervo pessoal, 2023

Durante os outros dias, em variados momentos, aprendia rezas antigas, cantos em angola, que meu pai de santo me ensinava. Os cantos variavam desde a cantar ao acordar para agradecer por estar viva e vendo o dia raiar, passando pelo canto entoado para ir a maioga³², como também o cantado para saudar e agradecer a orixá antes das refeições. “Precisamos aprender a louvar orixá a todo tempo”, ele dizia. Quando parava para conversar comigo era sempre pra me deixar um aprendizado, mas nunca era algo direto. Sempre tinha um quê de mistério, ou ele me aparecia com ensinamento em meios aos contos dos itans, ou era uma metáfora que ele usava para deixar uma lição. É um tempo de aprendizado ativo, como relata Miriam Rabelo (2014, p. 100):

Durante o período em que estão recolhidos, os iaôs ensaiam no barracão não só as danças como também os movimentos e gestos que deverão regular suas relações com os demais filhos da casa, principalmente os mais velhos a quem devem sempre mostrar sua submissão. Muitos já aprenderam observando e participando das festas públicas. Mas na feitura o contexto de aprendizado é bem diferente, mais dramático, mais urgente.

³² A palavra tem origem africana e significa banhar, ir ao banho.

Nesse movimento eu tinha a sensação de estar extremamente atenta, ligada, para não perder nada, nem como futura muzenza, nem como etnógrafa. Obviamente que guardando as suas proporcionalidades e profundidades das respectivas atribuições. Existiam momentos que a etnógrafa não habitava o espaço, era só a filha de santo recebendo seu axé, seu ngunzo. Afirmei anteriormente sobre a condução do aprendizado dentro do TUCJ, o qual se realizava predominantemente pela oralidade, porém fazia uso da escrita em determinados momentos. E a camarinha foi um desses momentos.

A abordagem da escrita é utilizada pelos chamados “caderninhos”. O que seriam esses caderninhos e quais suas finalidades na concepção do aprendizado dentro de um espaço de terreiro? De acordo com pai Ranon, pensar o uso dos caderninhos no espaço do TUCJ é pensar a pluralidade de seu uso. Por exemplo, existem caderninhos que são produzidos pelos próprios Ndumbes³³ no período de recolhimento para se tornar um futuro muzenza³⁴, tendo deste modo como funcionalidade o relato íntimo dessa experiência com o sagrado, algo equivalente a um diário de vivência daquele momento. Como também existem os tipos de caderninhos, que são para rezas, banhos, ebós. Faz-se necessário informar que “não existe um tempo estabelecido para que um iniciado tenha um caderno de fundamento. É possível que alguns já tenham mesmo antes de serem iniciados, uma vez que nesta fase já têm acesso bastante restrito, é verdade, à informação” (ARAÚJO, 2016, p. 6).

³³ Nos valores de expressão religiosa em Ketu, aquele ou aquela ainda não passaram pelo processo de feitura de santo, camarinha é nomeado(a) de “abiã”, já nos princípios da tradicionalidade Bantu, Angola, essa mesma pessoa recebe o nome de “ndumbe” (LIMA, 2003).

³⁴ Nos valores de expressão religiosa em Ketu, aquele ou aquela que passaram pelo processo de feitura de santo, camarinha é nomeado (a) de “laô”, já nos princípios da tradicionalidade Bantu, Angola, essa mesma pessoa recebe o nome de “muzenza” (LIMA, 2003).

Figura 12 – “O caderninho”

Fonte: acervo pessoal, 2023

O uso das duas formas, embora privilegiando uma delas, a oralidade, é ter como intencionalidade conservar a memória do aprendizado dos mais velhos para os mais novos não somente na memória mental, mas também no suporte da escrita. O acesso a esse instrumento de aprendizado, na minha casa, é feito no período do recolhimento para as atividades da camarinha.

Dia 27 de janeiro, horas antes do ritual principal (a camarinha) acontecer, eu me preparava, com a ajuda de uma mais velha. Banhei meu corpo com um banho de ervas, coloquei uma roupa de ração, e fiquei ansiosamente a espera do momento. Percebi que o pai de santo e a cambona já estavam nos preparativos finais para o início do ritual, eles já estavam se comunicando pouco, não tinha mais tanto entra e sai no barracão. Do mesmo modo que isso me deixava bem, porque era o sinal que iríamos começar, me deixava um pouco nervosa. O que iria acontecer comigo no quarto de santo? Será que Ndandalunda vai me pegar mesmo? Será, realmente, que eu sou dessa yabá? Fui tomada de todos esses

questionamentos. Por fim, fui acometida por uma vontade imensa de me levantar e ir embora.

“Vamos, minha filha”, disse o pai de santo. Nervosa, preocupada, me sentei no chão. Nesse momento ele puxou uma conversa doce, falou da importância de todo aquele movimento que estava sendo feito ali. O simbolismo de tudo aquilo, na nossa união como filha e pai, para a comunidade e para o meu sagrado. Aquelas palavras me trouxeram quietação. O corpo sossegou ainda mais quando ele mencionou o querer de Oxum manifestado em nascer naquele espaço.

Já era a hora. A cambona entrou no quarto, os fundamentos começaram, os sons do toque do sino e do adjá ficaram ainda mais fortes, as saudações a grande yalodê, Oxum, foram entoadas com grande reverência pelo pai de santo e pela cambona. Oxum reinou, nascemos.

A intimidade com o orixá nasce na camarinha. Para Miriam Rabelo (2014, p. 81), “a feitura abre o caminho para que esta relação seja objeto de investimentos e cuidados”. Para ela, “na iniciação, o orixá de frente é fixado na cabeça; o orixá enquanto energia ou princípio geral “nasce” enquanto orixá singular, único daquela pessoa que, por sua vez, também nasce enquanto filha daquele orixá” (RABELO, 2014, p. 81-82). Ou seja, eu sou Oxum e Oxum sou eu, mas antes de mim é ela.

Dia 28 de Janeiro de 2023, foi o dia escolhido para que a comunidade religiosa do TUCJ, e comunidade externa, se fizessem presentes para prestigiar a saída da camarinha. A festa que apresenta a renascida para o público. Geralmente, a saída de roncó, de camarinha, é um momento muito esperado, são festas públicas, onde os barracões, geralmente, ficam cheios. Fartura de comida de santo, terreiro arrumado, as folhas enfeitando o chão sagrado do terreiro.

Figura 13 – O terreiro em festa

Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

O sacerdote da casa explica que é necessário apresentar a pessoa recém iniciada para que a comunidade seja testemunha do nascimento e festeje com todos os presentes esse grande elo com a ancestralidade. Os registros de fotos são importantes nesse momento, oferecem suporte à lembrança. Como também se configura como uma forma da(o) Yawô ter acesso a esse momento tão importante, isso porque durante as saídas a consciência da(o) mesma(o) está em distanciamento, os detalhes da festa, da saída, ficam inatingíveis. O transe com o Orixá é quem dita o movimento, nesse caso em específico, foram as águas de Ndandalunda que dançaram em espetáculo no barracão.

Figura 14 – O terreiro em festa (02)

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Figura 15 – O terreiro em festa (03)

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

A saída da camarinha tem três ordenamentos. Primeiro, a Yawô/muzenza tem a sua primeira apresentação à comunidade, nesse momento da saída não há transe com Orixá, é somente a Yawô sendo apresentada sob o Alá de Oxalá.

No alá, no alá
 No alá de Oxalá
 No alá, no alá
 No alá, dos Orixás.

Vestida de branco, representando o pai maior, Oxalá, a Yawô saiu da camarinha acompanhada pelo pai de santo. O sacerdote entoava o canto em reverência a Oxalá. Com a cabeça coberta pelo Alá de Oxalá, o corpo dobrado, em uma posição que lembra um ângulo de 90°, olhando para baixo, para os pés, segue para saudar o congá, os atabaques, a cumieira e a entrada. A saudação de reverência é feita com três atos, primeiramente bater cabeça, depois bater paó, e por fim tomar a benção do pai de santo.

Figura 16 – Primeira saída

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Figura 17 – Primeira saída 02

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Na segunda saída, ainda sob o Alá de Oxalá, com a cabeça para baixo, carregando uma pomba branca, a muzenza sai ao som dos atabaques e do canto:

Foi Deus quem me deu coroa
Coroa, Babá, coroa
Foi Deus quem me deu coroa
Coroa pros meus filhos coroar

Figura 18 – Segunda saída

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Na segunda saída, até a primeira parte, é a muzenza em posição de recém nascida no santo, olhando para baixo, que se apresenta. Mas existe um momento, na segunda saída, em que a muzenza deixa de habitar o espaço de sua consciência dentro do barracão. Quando a saudação a Oxum é feita, acompanhada do toque do adjá, do sino badalando forte, Orixá chega em terra, o rum, rumpi e lé conduzem os passos. Orixá é conduzido outra vez ao quarto do santo para que seja vestido com a roupa que foi, cuidadosamente, preparada para o momento.

Na terceira e última saída, já não é mais a muzenza que se apresenta publicamente. Agora é a yalodê, que ocupando a minha matéria, se apresenta para a comunidade. Todos passam a tomar conhecimento do orixá que nasceu. Nesse momento se torna explícito a unicidade entre o corpo que é a imagem da matéria vista por todos, no barracão, e a divindade maior, Oxum, que no balanço da dança, nos movimento de seu abebé, traz a apresentação de quem ela é.

Tudo vira um, justamente, no momento em que não sou só eu ali, mistura-se a minha face, com os elementos que simbolizam a presença da yabá. Meu nome de batismo não é referenciado, todos os louvores são dados a ela. O nome referido é o

dela, a saudação feita é para sua reverência. A dona das águas que correm mansas, doces, a dona de todo feitiço.

A característica da doçura de Oxum é bastante falada e reconhecida nos espaços de terreiro. Eu experimento a doçura de suas águas quando ela me toma. Quando ela passa, quando somos uma, quando ela me toca e eu me deixo em água, como nascente, a ser levada pelos seus querereres. O transe com Oxum vem, agora, ainda mais firme, ela me toma e fica, baila e reina. Somos nós, mas à frente é ela, eu não apago, eu durmo conscientemente. Consciente de que eu sou Oxum e Oxum sou eu.

Figura 19 – O nós



Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Depois de um tempo, a yabá se vai. Logo depois de sua ida, como uma rápida passagem, um sopro, o erê chega. O corpo não descansa de um transe para outro. É, realmente, como se fosse uma passagem, uma troca, um vento que passa em alta velocidade, onde só se sente o súbito balançar. É saindo de um transe, um respiro, um segundo de tempo, e mais transe outra vez. Quando o orixá vem logo

em seguida vem erê. Como meu sacerdote diz: “ O vungi³⁵ vem pra responder, minha filha. Para trazer entre as brincadeiras e encantos, os recados”.

A festa da saída termina, agora sou eu e meio tempo de preceito, agora sou eu e a intimidade que vai ser construída dia após dia com a minha coroa. O tempo de preceito ainda pede silêncio, pede reclusão, exige uma devoção firme. Um compromisso foi alicerçado e para o alinhamento dessa relação (Orixá e filha iniciada) o resguardo da iniciação precisa ser feito com todo autocuidado e respeito.

2.4. O silêncio e o aprendizado do resguardo pós-iniciação

Dormi sobre esteiras sagradas
 Despertei nos braços D'Oxum
 Aprendi meus preceitos calada
 Como as águas D'Oxum

Abiã - Mariene de Castro

Quando uma criança nasce, há um resguardo, ações de cuidado são estabelecidas para que, aquele ser novo, consiga crescer de forma saudável e segura. Várias recomendações são realizadas para os devidos cuidados com a criança. Ao sair da camarinha, depois do meu renascimento, as conduções foram bastante parecidas às feitas para um bebê recém-nascido. Existia uma sequência de ações, rituais e cuidados que foram extremamente necessários para o meu crescimento.

Nos primeiros sete dias de resguardo à ordem das limitações eram elevadas. Era mais fácil ter entendimento sobre o que se podia, fazer e comer, ao invés do que não poderia. A lista de restrições era larga. E a atenção destinada para o cumprimento da referida lista de possibilidades/impossibilidades era ainda maior. Toda atenção destinada para esse período, ainda era pouca. Contei com o apoio e o extremo cuidado de minha mãe (mulher católica que é praticante da ética, do respeito e cuidado) e também de minha filha (criança de 8 anos que experimenta a pluralidade religiosa no seu lar da forma mais natural possível).

Ao retornar para casa o contato com pessoas ficou restrito às pessoas de minha residência que tinham contato comigo. Além das pessoas da casa, o meu pai de santo se fazia, continuamente, presente, em momentos por mensagens, noutros,

³⁵ “Vungi” na mitologia bantu se refere aos protetores das crianças, são também conhecidos como “erês” na mitologia yorubá. Ambos trazem a energia da inocência e sabedoria infantil, como também a peraltice.

pessoalmente. Entre uma mensagem e outra que permutamos, quando eu mencionava sobre alguma sensibilidade no corpo ele dizia: “Você é um bebê agora, minha filha. Você é, agora, novamente, um bebê. Porém, com a consciência de uma pessoa adulta”. Era um constante estado de sensibilidade. Rabelo (2014, p. 107) faz inferência sobre esse momento de pós-iniciação indicando que:

Estar à margem define, de maneira importante, a iaô. A sua falta de conhecimento será gradativamente superada sob a orientação segura dos mais velhos e experientes, com o tempo sairá da posição de margem em que se encontra inicialmente e terá até mesmo a oportunidade de exercer controle sobre o aprendizado dos mais novos. Entretanto, a ignorância – a distância do centro da ação, a postura curvada, o olhar que desvia para baixo de modo a não confrontar seu interlocutor e o corpo orientado para o chão sempre um nível abaixo dos demais – não é simplesmente o ponto de partida natural de um processo de acúmulo de conhecimento; é uma condição existencial que precisa ser produzida no terreiro, vivida e assumida enquanto tal pela iaô.

A expressão do corpo, como curvado, e o olhar para baixo, é iniciada no terreiro, a partir da execução dos rituais que embasam a camarinha. A expressão de curvatura acentuada se restringe até o final do sétimo dia, outras ações tem período maior.

“Olhe para os pés, seu nascimento agora é dos pés para cima. Ainda, depois de todo o resguardo finalizado, você, minha filha, deve, como respeito pelos que vieram antes, como eu, se reportar para mim de cabeça baixa, sentar em local mais baixo que o meu. Pois quem não senta no chão para aprender, com humildade, minha filha, não levanta para ensinar” (Pai Ranon).

Era assim que, perenemente, meu pai me dizia sobre como um corpo pode expressar comunicação por meio de movimentos. Ele dizia:

“O aprendizado só está começando, você ainda é um bebê. E nesse período de agora, tudo é muito, tudo é intenso. Os sons vão incomodar mais, os ambientes cheios vão lhe trazer agonia, mas se lembre de tirar aprendizado de tudo em cada experiência vivida” (Pai Ranon).

Em tudo tem um porquê, um sentido, nada acontece sem um aprendizado pelo meio. Minha avó de santo ensinou a meu pai e ele me ensinou o porquê que em nossa casa os fios de conta são confeccionados no momento em que a pessoa está recolhida para iniciação. Quando chegamos no terreiro, mesmo depois de um tempo, quando já sabemos a qual orixá pertencemos, nós não temos fios de conta do orixá. Ganhamos o primeiro fio de conta no momento do batismo na cachoeira, é uma conta de Oxalá, a qual nós mesmos produzimos. Esse processo de produção é também um ritual. Até iniciarmos, a única guia que usamos no barracão é a de

Oxalá. Fazemos todas as outras que vamos utilizar, durante a saída do santo e no resguardo, durante o recolhimento.

Meu pai me ensinou que todas contas são feitas por nós, no momento do recolhimento, porque precisa ter nossa energia ali, precisa ter o axé daquele momento, e só passamos a utilizar todas as guias no momento da iniciação, porque é o momento em que quando nascemos para orixá, o peso das contas no pescoço nos direciona para um único lugar. O chão, o olhar para o chão, para os pés. A relevante quantidade de fios de conta a carregar no pescoço, a pesar sobre o mesmo, nos ensina sobre o movimento que o corpo vai se acostumar a se manter nos próximos tempos. O de manter a cabeça baixa, o peso das guias direciona a cabeça para os pés, lugar para onde as nossas vistas alcançarão a compreensão sobre humildade e sobre o lugar de aprendizado que uma pessoa recém-iniciada tem.

Tanto no resguardo em casa quanto na presença das funções a:

laô aprende o que é necessário para um desempenho apropriado em situações práticas e sempre de acordo as demandas de cada situação. Aprende na medida em vai observando os outros fazerem e na medida em que ela mesma vai sendo chamada a fazer (RABELO, 2014, p. 99).

O uso exclusivo de branco, a dilonga e o dilongá sempre por perto, os chás, o banho com sabão da costa, as guias sempre no pescoço e os contra-eguns alinhados no braço. Para onde fosse, em casa, ou fora dela, eu era uma muzenza cumprindo seu resguardo. O uso do branco me acompanhou por três meses e com ele a reflexão da importância que a indumentária, que as vestimentas e os adornos têm para meu sagrado. Pereira (2017) refere-se a importância e ao simbolismo das vestimentas em comunidades de axé:

A vestimenta permite pensar uma correlação entre o corpo com o sagrado, relacionando africanidades e estéticas negras. Ao priorizarmos a dimensão estética, temos como pressuposto que as roupas, assim como os adornos corporais, excedam a função de cobrir e proteger o corpo e também extrapolam o sentido do belo, exercendo funções importantes que auxiliam a compreender a dimensão litúrgica e ritual do terreiro e as vivências da comunidade (PEREIRA, 2017, p. 7).

O uso do branco é também uma tecnologia de resistência para povos de axé, o uso das vestimentas que comunicam o meu corpo como alguém de santo, essa comunicação, é ato de resistência e autofortalecimento. Viver o resguardo de santo foi uma constante afirmação, afirmação de pertencimento à minha comunidade, de pertencimento à Ndandalunda, e junto com a afirmação do pertencimento a

lembrança, sempre nova, de que eu vivo um sagrado pouco tolerável e que meu corpo se vulnerabiliza toda vez que diz de mim e de minha coroa. E que por isso o uso do branco, o uso das guias, da alfazema, se configura como ações de autofortalecimento e resistência. Segundo Pereira (2017), a roupa de santo, as vestimentas que compreendem um universo religioso afro-brasileiro, o ato de cobrir o corpo, cobrir o ori, atuam como parte do ritual, pois o estar de resguardo é estar ritualizando constantemente.

Figura 20 – O resguardo



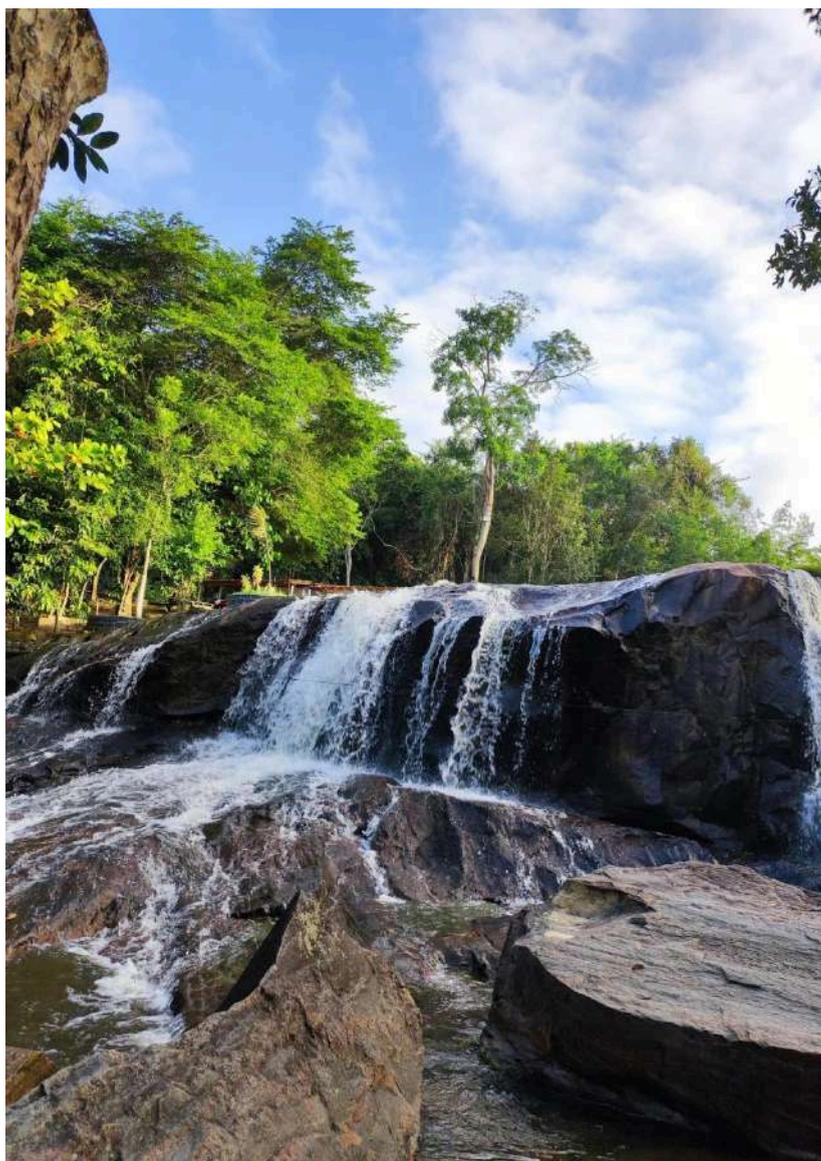
Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Figura 21 - O resguardo (02)



Fonte : Acervo pessoal, 2023.

No meu axé, a chegada do sétimo dia de resguardo é marcada pelo banho de cachoeira. As pessoas iniciadas são conduzidas até uma cachoeira, para um ritual. Momento em que alguns resguardos são quebrados, e outros seguem sendo mantidos para serem rompidos com o alongar do tempo.

Figura 22 – Cachoeira de Murutuba

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

O período total de resguardo é de três meses. Na minha casa, os resguardos vão sendo quebrados aos poucos: o primeiro de 7 dias, depois o de 21, em seguida o de 33 dias, e o de dois meses, que é o último antes da data final de três meses. Quando os resguardos são rompidos, finalizados, não se deve voltar a fazer ou consumir coisas que antes eram restritas de forma desregrada. O corpo precisa, novamente, se habituar. E esse hábito precisa ser reconstruído com cautela, principalmente por conta das quizilas que podem se apresentar. É comum que após a iniciação, no caminhar do desenvolvimento religioso no axé, as quizilas vão se apresentando. Augras (1987) afirma que:

A identificação das quizilas de cada filho-de-santo é momento importante da iniciação. Acresce que, no decorrer da vida religiosa, vão-se desenhar de modo cada vez mais preciso, quais são as quizilas da pessoa, não apenas como filho deste ou daquele orixá, mas também de modo individualizado, como quizila *deste* filho, *desta* qualidade *deste* orixá, *nesta* situação (AUGRAS, 1987, p. 77).

O enredo com o santo não ganha finitude no momento em que a iniciação ocorre, é infinito, portanto, contínuo, sendo evidente no resguardo e na dinâmica das quizilas, por exemplo.

Isso tudo relatado é uma pequena porção de aprendizado. A construção dos meus ensinamentos no TUCJ, pós iniciação, está engatinhando. E como criança que sou, como recém nascida para a minha comunidade, me ponho em atenção e vigilância para os mistérios que são as configurações de produção de aprendizado no chão de terreiro. Para as aquisições de conhecimento, abaixo a minha cabeça, peço a benção ao pai de santo, às minhas mais velhas, e me sento.

Os mais velhos no santo ajudam os mais novos a entender e lidar com a nova vida de muzenza. A vivência em comunidade no terreiro se torna cada vez mais necessária para as pessoas recém iniciadas. Sentar-se no chão para ouvir um mais velho é a certeza de estar vivenciando um momento de grande aprendizado e produção de conhecimento. Aprender com os mais velhos é a grande filosofia de terreiro.

CAPÍTULO 3

O corpo e a relação do ritual ancestral com a cura

Ainda bem que vovó saravô
Ainda bem que vovó saravô
Minha vó é show de bola
Aprendeu lá em Angola
Encontrou meu corpo aberto e fechou

(Corpo fechado - Alcione)

O corpo é matéria de aprendizado, de movimento e também de ensino. No Axé, “o corpo ganha significado de templo expandido e aparece como desdobramento do que é sagrado. Na verdade, de acordo com as religiosidades africanas e afro-brasileiras, o corpo é sagrado” (PEREIRA, 2017, p. 19). Um corpo no mundo é um corpo disposto, aberto às possibilidades de ser e de acontecer em transformações, mudanças e curas. Utilizo o plural da palavra cura para conotar que a intencionalidade do que o cerne da compreensão que a palavra pode trazer, não é, unicamente, compreendida em um só local. Existem variadas formas e sentidos de cura, e a corporeidade experimenta o lugar da cura a partir de múltiplas experiências e múltiplas ações.

Estar de peito aberto, corpo aberto, para religiões de matrizes africanas é estar em estado passível de ser afetado por energias. Afetar-se por energias sejam elas boas ou também ruins. Dito isso, informo que para nós de terreiro, é interessante saber usar o hiato que o corpo dispõe ao relacionar-se com pessoas e espaços. Andando sempre cuidando dos fluxos energéticos que nos tocam. Esse processo é também sobre prevenção, não cuidados somente de curar, ou de conhecer ferramentas para estabelecer a cura, mas também buscando prevenir. Prevenção é ritual de cuidado, pois, ter corpo aberto no mundo, é saber que podem existir muitas curas para serem feitas, e descobertas outras sobre as movimentações ainda inacessíveis que demandarão de cuidados futuros.

O povo de santo tem um princípio latente, o estado constante de atenção. Somos um povo regado a atenção, povo prevenido, sempre atento, vigilante, alerta. É uma cinesia que costumo nomear como conduta natural para povos de terreiro. Essa ação de vigilância em latência, é notada, sentida, facilmente no espaço do barracão, e também vista fora dele. O corpo de alguém que é do santo carrega consigo uma diversidade de símbolos, desde a cor das vestimentas, estampas,

passando por patuás de proteção, colar de contas, até a forma como se comunica uma pessoa de santo, demarca de onde vem. Usar colar de contas, patuá, uma folha de arruda atrás da orelha, por exemplo, são todas formas de ritualizar. O corpo de quem é do axé, de quem vive o axé, é um corpo exuístico. Um corpo que habita a energia de Exu é um corpo que constantemente se movimenta.

Retomo a Turner (2005) para teorizar ritual e suas complexidades. Este autor nos ajuda a pensar sobre a relação do corpo com as dinâmicas do ritual e a relação com as entidades espirituais. Ritual é ação, constitui um conjunto de símbolos, cantos, pessoas, que produzem um eficácia específica. De maneira que, quando menciono o corpo como lugar que recebe o ritual, quero também versar sobre o corpo que realiza o ritual, que performa o ritual, e que, principalmente, aprende com o movimento do ritual. Movimentar-se é dançar com Exu, Exu habita a energia do corpo que dança, que ritualiza.

Sobre rituais e cerimônias Martins (2021, p. 47) reitera que:

As cerimônias rituais ocupam lugar ímpar e privilegiado na formação das culturas negras, pois, como territórios e ambientes de memória, recriam e transmitem, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e de transmissão. São registros e meios de construção identitária, transcrição e resguardo de conhecimentos. Como forma pensamento, os ritos são férteis acervos de reservas mnemônicas³⁶, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo.

Os ritos trazem com sua ação, suas performances, saberes que compõem uma ordem estética, filosófica e também metafísica, que com toda uma organização rica de símbolos atuam no que é exposto, nas ferramentas, práticas e costumes que moldam todo o espetáculo do corpo que vive e é ritual (MARTINS, 2021).

A ação do empenho, do zelo, em cuidar de si e de toda comunidade se articula ainda a uma concepção de prevenção, de modo que estar atento e vigilante são formas ancestrais de manifestação de cuidado que também dialogam com a performance ritual.

Os meios os quais a prevenção é manifestada como uma categoria de cuidado no espaço de axé é bastante sustentada pela conexão espiritual com a ancestralidade, conexão essa que é realizada principalmente com a interação com as entidades, com a natureza, as ervas, ou igualmente com as consultas ao oráculo dos búzios. O objetivo da categoria prevenção, na perspectiva do cuidado, é saber

³⁶ Mnemônicas - Ferramentas, técnicas de desenvolver a memória (MARTINS, 2021).

antes, saber a tempo ou com tempo para que tudo seja capaz de se desvendar, pois, prevenir-se é andar de mãos dadas com tempo, sabendo que ele é rei, e que por isso, estar ao lado do tempo, é antecipar cuidados, é sinônimo de sabedoria.

No barracão aprendemos que quando realizamos firmezas³⁷, por exemplo, estamos buscando nos alinhar com as nossas entidades, com o propósito de que nossa proteção esteja alicerçada e que o nosso corpo esteja resguardado. Estamos em busca de prevenção de possíveis mazelas, aflições, buscando fortalecimento para que o corpo siga sustentado na fé dos cuidados das entidades. De modo que ritualizar não é somente exercer atenção e cuidado para demandas já existentes, o ebó de cuidado constitui também ações de cautela. Ser e atuar de forma cautelosa consigo, é assumir um estado de vigilância, de prudência, que deve se configurar de forma ativa, e isso é pedagogia de terreiro.

As estratégias de cuidados que são de domínio ancestral, as quais são ritualizadas em chão de terreiro, por pessoas de santo, possibilitam a compreensão de que a ação a qual o ritual exerce em seu poder de transformação não é somente para o fim que ele se destina, ressoa também em outros lugares da vida. A riqueza dos ritos e uniões que são seladas durante os rituais na umbanda são de uma ordem outra, mesclam espiritual com material. Como descreve os autores Alves e Marques (2016, p. 72):

(...) é perceptível na realização dos seus atos-rezas, cantos e danças - nos quais transparece o cuidado com a interação entre as dimensões humana e divina, momento em que os filhos de santo se dirigem ao Orixá, através de cantos com finalidades especiais, em cada ritual.

É tudo feito com muito cuidado e respeito aos ancestrais. Certa vez, meu pai de santo estava realizando um ebó. O ebó era para Exu e também outra divindade. Observando atenta aos detalhes, ajudei a preparar o primeiro, praticamente fiz todo o procedimento do ritual com as orientações dele. Em seguida, um outro alimento era preparado para outra divindade, nesse momento em específico, meu pai de santo me chamou de lado e disse: “Agora, sou eu quem coloca as mãos”. Curiosa, obviamente, eu perguntei o porquê eu não poderia continuar com os procedimentos com a orientação dele, como estava sendo com o ebó anterior. Ele calmamente me ensinou mais um fundamento. O que posso relatar do que foi vivenciado e aprendido

³⁷ É um tipo de ritual utilizado para reafirmar a conexão com entidades. Geralmente é feita para reafirmar os laços de conexão com os Exus.

é que um ebó precisa ser cautelosamente realizado, precisa saber como fazer, o que colocar, como colocar, até as quantidades são fundamentais para que o ritual tenha sucesso.

Existe um itan que conta sobre a displicência ao se realizar um ebó para o senhor dos caminhos, Exu, e a consequência do ritual realizado sem os devidos cuidados. Conforme o itan contido nos escritos de Prandi (2001), um lavrador estava precisando de chuvas para regar sua plantação e recorreu a Exu. Realizou uma oferenda com carnes de bode, acrescentou bastante pimenta, a comida ficou demasiadamente apimentada. Exu comeu, mas ficou com sede em abundância. Para matar a sua sede, Exu procurava por água, muita água, mas estava tudo seco, não tinha água em lugar algum. Exu abriu a torneira da chuva e a água começou a jorrar como nunca antes havia acontecido. O lavrador e seu povo ficaram felizes ao ver a chuva cair, as plantações estavam comprometidas com a seca, nesse momento elas não mais morreriam. Mas passaram dias e a chuva não passou. O lavrador percebeu que não era apenas a chuva que faltava para o sucesso de sua colheita, mas sim o equilíbrio entre a chuva e a estiada. Agora com excesso de água, o lavrador tornou a solicitar ajuda de Exu. Fez outra vez um ebó com carne de bode, só que agora, com mais atenção, cuidou para que a quantidade de pimenta estivesse em equilíbrio, no ponto certo para agradar Exu, e assim ter sucesso em sua lavoura. Assim foi feito e Exu aceitou o ebó e acalmou a chuva. Exu, antes de tudo, é justo!

O conto referido acima nos permite compreender a importância do cuidado com a prevenção, do cuidado e respeito com o processo. Nos ensina, também, sobre paciência, deixa perceptível, sobre como os aprendizados acontecem. Nem sempre a gente aprende logo tudo para não errar, é com tempo, com movimento, que os aprendizados nos chegam. Por isso que a ancestralidade é estrutural para o conhecimento nos espaços de terreiro. Portanto, não é à toa que na filosofia das religiões de matriz africana, cultua-se ancestralidade, ancestrais são os símbolos de longevidade, vida longa, próspera em saúde e sabedoria. À vista disso, pois, ser ancestral, é ser uma raiz antiga, profunda e demasiadamente próspera em conhecimento.

3.1. A transmissão de conhecimento - “Orelha não passa cabeça”

No TUCJ, as estratégias de cura, os rituais agenciam pedagogias sobre cuidado e autocuidado, as fontes as quais esses ensinamentos nascem são diversas. O chão de terreiro é frutífero, um chão de barro pisado, ou de piso, extremamente simples, que são capazes de promover as maiores compreensões e ensinamentos, que não são somente de ordem religiosa. Os ensinamentos, aprendizados, que são ofertados no espaço de axé do TUCJ escapam, extrapolam a concepção de ensinamento de ordem somente religiosa, influenciando diretamente na vida de quem vive o terreiro, para além da vivência em comunidade de axé. Os aprendizados se fundamentam como uma construção ativa em uma pedagogia de terreiro.

Em um terreiro, para os de dentro, a atenção é algo que deve ser considerada em extrema importância, a atenção de se manter atento a tudo, a atenção direcionada ao aprender com os movimentos tão silenciosos dos mais velhos, a atenção de saber quando se movimentar para saber ainda mais e quando recuar e esperar no tempo, o tempo certo. É uma cadência esse manejo. O modelo de “transmissão desses conhecimentos ao longo dos séculos, explicita como a religião tem realizado o ofício de manter vivo esse conhecimento ancestral através das práticas dos mais “velhos no santo”, transmitidas de formas variadas aos jovens iniciados nos terreiros” (OLIVEIRA, 2020, p. 218).

Como recém iniciada, e agora, com resguardo de três meses pago, retomo minhas atividades externas sem tantas limitações. No TUCJ, o meu caminho agora é de extremo aprendizado, podendo, nesse momento, participar de mais coisas, mas também nem tanto. O conhecimento dos alimentos, das comidas de Orixá, do trato com as ervas, o uso, o destino, como coletar, quais misturas podem ser feitas, todo esse ensinamento me chega agora com mais acessibilidade. Se uso três tipos de ervas, se uso cinco, se o banho é do pescoço para baixo, se é de cabeça, se o banho é cozido, ou se é macerado com as mãos, tudo vem orí-entando por quem veio antes e já caminhou por esse caminho, os mais velhos no santo.

Figura 23 – Banho de folhas



Fonte : Acervo pessoal, 2022.

Figura 24 – Banho de folhas macerado



Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Figura 25 – O axé do alimento

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Um mais velho não entrega a um mais novo um conjunto de conhecimentos. Não! A sua função, o seu papel no terreiro, no que diz respeito à produção de conhecimento, primeiramente é o de propiciar situações onde as habilidades da pessoa iniciada sejam desenvolvidas (RABELO, 2014). Isso porque :

(...)habilidades não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) nas várias situações em que principiantes são levados (guiados) a engajarem-se com os lugares e entidades diversas que compõem um ambiente comum – são sempre desenvolvidas em contextos de engajamento ativo (ibid., 2014, p. 139).

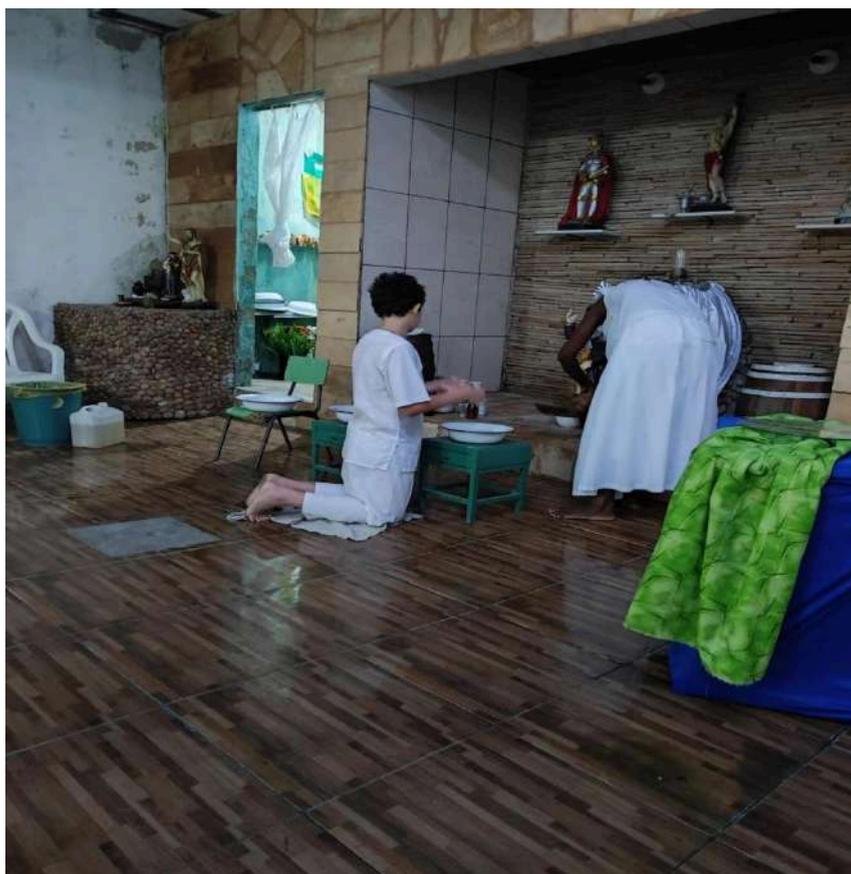
Assim dizendo, a transmissão de conhecimento acontece a partir das possibilidades que surgem para o desenvolvimento das habilidades da pessoa recém iniciada.

Em vários momentos, dentro da roça, podemos vivenciar o que expressei acima. No ossé³⁸, por exemplo, quando estão todos reunidos para exercer o rito com seus respectivos santos, a ordem que esse ritual adota para acontecer é de acordo com o tempo de iniciação, o tempo de nascimento para Nkisi. Eu sou a mais nova

³⁸ Ossé é uma função interna realizada na roça. É um ritual em que as pessoas iniciadas da casa, se reúnem para cuidar de seu santo, dar banho no assentamento do santo. "O santo é lavado com o sol fraco, de manhã cedo ou já ao final da tarde. É frágil, delicado, não pode ser exposto ao calor excessivo (RABELO, 2014, p. 212).

recém iniciada do TUCJ, nessa ordem eu sou a última a fazer ossé pra minha santa. Sendo a última, posso aprender com quem está fazendo antes, posso desenvolver minhas habilidades para cuidar de minha santa da melhor forma possível a partir do que vejo e vivencio nesse ritual. Esse ritual apresenta a possibilidade para o aprendizado e a efetiva transmissão de conhecimento orquestrada no desenvolvimento de minhas habilidades. Os meus mais velhos não vão fazer por mim, eles vão me guiar para que eu consiga exercer domínio para realizar as funções.

Durante o meu primeiro Ossé, o deslumbramento me tomou e junto com ele a sensação de emoção ao estar compreendendo, em mais um momento, a grandiosidade do que é o aprendizado ancestral, por meio do ritual. Estar sentada no chão, aguardando a minha vez, é ver que sou precedida por um mais velho, sendo ele um mais novo em idade cronológica, porém mais velho em idade de nascimento de santo, a realizar o ossé, me proporciona acessar o lugar de entendimento do porquê a ancestralidade é magnífica, do porquê Nkisi é DEUS. Porque DEUS é tempo, DEUS é criança, DEUS é preto, DEUS é mulher, DEUS é velho, e sendo DEUS um DEUS a maestria do tempo está sob seu perfeito domínio. Assim, eu posso aprender com um mais velho tendo ele pouca idade, porque o tempo é também uma encruza, e na encruza, somos beirados pelos intercruzamentos das possibilidades acrônicas.

Figura 26 – Ossé

Fonte : Acervo pessoal, 2023.

Fazer ossé, cuidar dos assentamentos é estabelecer relação de intimidade com seu santo (RABELO, 2014). Nesse momento é você e seu Nkisi, é o toque, é cuidado na lavagem, é o canto entoado para louvar e reverenciar essa deidade que está no seu corpo porque faz parte de você, mas que também está, nesse momento, ao alcance de suas mãos. É pedir e agradecer. É uma experiência de grande sensibilidade, é uma grande emoção, registro essas palavras aqui a partir do lugar de Muzenza que fez seu primeiro Ossé. Como afirma Miriam Rabelo (2014, p. 214), cuidar do assentamento do santo é uma mutualidade de cuidado:

É como um estilo difuso e proposta de ação – convite à sujeição passiva ou solicitação de cuidados – que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material enquanto coisa composta, não plenamente visível, mas passível de ser desmontada e manuseada – incluindo aí suas propriedades de tamanho, forma, peso, cor e cheiro – não é simplesmente acessória na construção desta experiência. É constitutiva tanto do silêncio e invisibilidade com que o orixá ordinariamente confronta seu filho quanto da intimidade e afeto que se formam entre eles.

É o íntimo palpável do santo e de seu filho, numa proximidade sensível de um diálogo que permeia silêncio, som de música e som de choro. Tem experiência sensorial de temperatura, tem cheiro, e isso constrói memória e aprimora a relação.

Os tempos são curvos na memória e na comunicação ancestral. A atuação do tempo e de suas curvas no espaço de terreiro e em meio às ordenações dos rituais é dominante. Como bem diz Martins (2021) sobre a vastidão dos aprendizados: “Eis o que a Cosmologia Kongo me ensinou: Eu estou indo e voltando sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (MARTINS, 2021, p. 44). Ancestral é isso, é memória, re-existência em cada corpo que o vento de Nkisi habita.

Na perspectiva de executar aprendizado a comunidade inteira se coloca para ensinar, é tão bonito, é tão natural. Mas os ensinamentos não são somente ordenados pela fala. Há também o silêncio dos mais velhos, nem sempre as perguntas são respondidas. Esse silêncio me ensinou sobre a paciência. O mais velho não é um acervo histórico vivo e pleno que está ali ao meu dispor, não. Esse ancestral vivo é dono de conhecimento que foi adquirido por meio de muito caminhar, por meio de andanças, quedas e levantes. Não é uma muzenza que vai acessar a riqueza dos ensinamentos de uma hora para outra, com um amontoado de perguntas para serem respondidas. Isso tudo eu não aprendi somente na minha vez, não. Aprendi, também, observando a lida das outras muzenzas.

A dinâmica do silêncio no espaço de terreiro é ensino. Ter paciência, como eu disse, e saber que não é somente tendo a resposta para a pergunta que o aprendizado é consolidado. Há a necessidade da prática e também da sagacidade de saber qual melhor via de aprendizado para o momento. Quando uma pergunta não é respondida, e a mim é ofertado o silêncio, eu baixo a cabeça, peço a benção e redireciono o pensamento para uma outra tecnologia de aprendizado. A observação, por exemplo.

A observação é um técnica de aprendizado e desenvolvimento dentro da roça, mas como tudo nesse espaço, existe também o tempo que se pode observar, ver e conhecer determinados mistérios. Digo que utilizo essa ferramenta quando sei que me cabe como alternativa, respeitando o tempo de iniciada. O entrave na observação, por exemplo, é para a manutenção do respeito ao sagrado e às hierarquias dentro do espaço de terreiro. É o conhecimento desenvolvido no espaço, com o caminhar do tempo de iniciação e de obrigações pagas é que vai capacitando

as pessoas de santo a saber e ver um pouco mais sobre o mistério. Sobre isso Rabelo (2014, p. 101) diz que:

Limitar as possibilidades de ver é uma forma importante de controlar o acesso ao conhecimento (uma vez que este diz respeito principalmente a procedimentos rituais). Ao gradiente da visibilidade pelo qual o espaço é recortado com relação a um determinado ponto ou foco de ação, sobrepõe-se, no candomblé, o gradiente da senioridade. Os mais novos são mantidos distantes da cena principal, privados da visão. Quando a ação se desenrola no roncó ou nos quartos dos santos, iaôs novos são posicionados nas margens; sentados em esteiras no barracão, apenas ouvem os cantos que são entoados ou o ilá de algum orixá. Sempre há nestas ocasiões alguém na porta vigiando, um corpo bloqueando ostensivamente a entrada, preenchendo o campo de visão daqueles que de fora espiam discretamente.

Existe um marco, um “rito de passá” – a iniciação é o marco de tempo, que abre a passagem para que esses e outros ensinamentos, que como disse, não são somente de ordem religiosa, mas também sobre o bem viver. Os processos de aprendizados construídos no conjunto de atividades no terreiro, interrelacionados com as trocas ofertadas pelas entidades, a relação que é estabelecida com os santos, oferecem um tipo de ensinamento que extrapola a relação entre nós, entre o tempo, entre os de dentro.

Cantar e dançar pra saudar
O tempo que virá
Que foi, que está
Tocar pra marcar
O rito de passá
O rito de passá
(Rito de passá - Mc Tha)

O tempo de vivência de terreiro nos proporciona a mutualidade de viver o Axé produzido no espaço com os nossos, mas sem limitar que esse axé, também, produza ensinamento em outros espaços. Quando vou para função no TUCJ, o meu corpo vai comigo, o mesmo corpo que é atravessado pelas vivências externas ao terreiro, que não são deslocadas dele. Meu corpo de mulher preta, de filha, de mãe, de professora, todas essas de mim, vão comigo. A cada ida nas funções, nas giras, “o aprendizado passou a participar mais intensamente dos meus pensamentos, das minhas conversas e da minha postura” (CONCEIÇÃO, 2019, p. 15). Viver terreiro é fazer do axé aprendido e experimentado no barracão, ser movimento para construção do ebó de conduta mais assertivo para todas áreas da vida.

3.2. O transe, a matéria e o ancestral

“São Benedito, a sua casa cheira
 São Benedito, a sua casa cheira
 Cheira a cravo e cheira a rosa
 Cheira a flor de laranjeira (saravá os preto velho)
 Cheira a cravo e cheira a rosa (eu adorei as almas)
 Cheira a flor de laranjeira
 Abre essa porta pra seu filho entrar
 Abre essa porta pra seu filho entrar
 Abre a porta do céu, deixa as alma' trabalhar
 Abre a porta do céu, deixa as alma' trabalhar.”
 (Canção de Dudu Tucci)

Na umbanda, as almas trabalham com a ajuda da matéria (o corpo do médium). Durante as sessões, as giras como chamamos, “as entidades (em geral caboclos, mas também orixás, erês e exus) são louvadas e chamadas (com orações e/ou cantos) a descer no corpo de seus médiuns para “trabalhar”: dar conselhos e tratar das aflições dos participantes regulares e clientes ocasionais (RABELO, 2014, p. 41). Para mim e os meus, a umbanda realizada na nossa casa, é uma umbanda de cuidado, de cura, de acolhimento, é uma umbanda de troca de aprendizados, é a umbanda em sua raiz mais profunda que ensina sobre o amor às entidades, o amor aos outros, e principalmente o autoamor, que nos permite alinharmos com o passado estando nós, no presente.

A interação que acontece entre a energia dos ancestrais e a matéria, quando estável, mantém o transe em acontecimento. O transe na “etimologia da palavra remete ao latim *transire* (trans- através + -ire – ir) isto é, ‘ir além de’” (FILLENE; ALVAREZ, 2021, p. 226). E esse ato de estar em transe com um ancestral, um antepassado, de ir além, é capaz de compor e recompor o alinhamento de memórias, lembranças de tempos vividos, de ações, e realizações que foi vivenciada pelo ancestral, e que no momento do transe funciona não somente como um reviver, mas também como um compartilhamento de memórias.

No momento da incorporação, as raízes e as memórias são rebuscadas para estabelecer uma conectividade, para informar de onde vêm e porque se manifestam, ajudam a consolidar a relação do médium com as entidades com quem trabalha. A pessoa que recebe entidade passa a ter uma ligação cada vez mais forte com as entidades que se manifestam a partir de sua matéria, essa intimidade é criada pela união no momento do transe, mas também com a construção da história de vida que se realiza entre o médium e o seu antepassado. Existe um laço que contempla a união entre entidade, antepassados e a matéria, e esse laço é chão de alinhamento

espiritual, de proteção e de cuidado. De fato, o elo com esse antepassado já vem sendo construído há gerações antigas, embora seja manifestado agora, no tempo em que o médium desenvolve a sua aliança espiritual, a raiz de todo movimento é antiga, de modo que há traços de afeição, heranças de continuidade, e perpetuação de um bem coletivo de ordem maior, que se encontra quando nos reconectamos com a herança ancestral.

A ancestralidade é, de modo síncrono, um princípio de civilização africana e um curso em que, como rio, flui uma força vital. O transe vem pela força vital ancestral, e toda vez que ocorre é celebrado, é vibrado. Celebrado porque a memória que vem com o transe, que atua na incorporação, é uma memória viva, cheia de conhecimento e rejuvenescimento (SOARES, 2002). Rejuvenesce e se mantém. O rejuvenescimento da memória acontece em cada novo transe, porque é vivida, lembrada e passada, como fonte notória de aprendizado e perpetuação de legado.

O transe é um completo sistema de aprendizado ancestral que acontece no terreiro, por meio dele é que a maioria dos trabalhos são orientados e realizados no barracão. O corpo que vive o movimentar do transe é um corpo que mantém seu aprendizado durante e depois do transe. Estar em transe no ritual com um ancestral, é uma vivência espiritual terrena de ordem magnífica. Verso deste modo sobre a temática do transe, pois é a partir do corpo e memória de quem vivencia essa cosmoconexão ancestral em estado de latência e expansão da matéria, que me autorizo para assim definir como sou atravessada por esse movimento.

A dinâmica do espírito com o corpo e a manifestação que acontece no terreiro, é um intercruzamento de uma realidade material, física com o espiritual ancestral. O autor Delgado no podcast “Ancestrais” (2022) chama a atenção para pensarmos sobre os guias espirituais a partir de um outro estado de espírito. Como se os guias, as entidades que se manifestam, estivessem em um outro estado de espírito, partindo desse entendimento, relacionássemos a percepção de que estar vivo seria nada mais do que um outro estado de espírito. Ele afirma:

Estar vivo nada mais é do que um estado de espírito e não propriamente um estado físico material porque quantas são as pessoas que a gente conhece que na nossa compreensão são tidas por vivas, mas se olharmos bem para elas ou identificarmos bem esse estado de espírito, elas estão mais mortas do que os mortos que se manifestam no estado de espírito muito mais vivo (DELGADO, 2022).

Para nós de umbanda, nossos antepassados, as entidades, estão em uma outra realidade, que geralmente chamamos de Aruanda (DELGADO, 2022). Nós somos também parte da manifestação da ancestralidade. Entender Aruanda como local onde o estado de espírito ancestral habita é compreender que é também espaço, mas não único lugar. Pois se meu corpo habita ancestral, sou também, em alguma medida, ancestralidade. Então, Aruanda é um outro local espiritual que compreende um outro estado de espírito.

As entidades que se manifestam no terreiro têm um conjunto de características que as compõem, entre pretos velhos, caboclos, pombogiras, erês, que não são somente entendidos por um pensar sobre o preto velho ser um homem preto e velho; a pombogira ser uma mulher que venceu a morte e driblou os sistema patriarcalista, e que usa a sensualidade a seu favor; como também os caboclos serem indígenas, ou os caboclos boiadeiros. Pensar manifestação ancestral, e nomeá-la dessa forma, é compreender que não são apenas as características citadas acima que compreendem a inteireza que essas entidades são. O que quero dizer com isso é que existem formas individuais para a manifestação, aprendizado e ensinamento das entidades que estão diretamente relacionadas à história de vida dessas entidades (DELGADO, 2022).

Nem todo preto velho atua da mesma forma, nem toda pombogira gira sua saia no mesmo sentido que as outras pombogiras, nem todos os caboclos, por exemplo, fumam cachimbo, alguns preferem charuto, isso aqui é para evidenciar que os aprendizados são múltiplos e os nossos ancestrais não podem ser condicionados a uma única forma de manifestação, pois carregam consigo a herança de suas raízes, e essas são também subjetivas. Isso nos ajuda a pensar sobre o dinamismo que existe nas formas de desenvolvimento do ritual no terreiro, e também como os corpos experimentam as estratégias de cura no espaço religioso.

Quando pensamos sobre as divisões das sessões religiosas no terreiro, por exemplo, as giras, observamos que há ordenamentos em suas realizações e esses ordenamentos são prosseguidos de acordo com as entidades que vão ser reverenciadas no dia. Na gira direcionada ao preto velho, as entidades que se manifestam no espaço são pretos, velhos, pretas, velhas, que tem uma história comum e também individualizada, pois não deslocam-se de um mesmo e único lugar. Essa individualidade tem agencia sobre os aprendizados e as formas como

são realizados, pois cada entidade tem sua essência. Dizer que são pretos velhos, e essa fala conferir uma completude generalista, como se compusessem todos uma mesma e única essência é raso, inapropriado, não dá conta de traduzir e nem identificar esses espíritos de uma única forma.

Temos diversos tipos de Exus, diversas pombogiras, que além de nomes diferentes uns dos outros, têm caminhos que também se diferem. Conseguimos perceber essas diferenciações, além das manifestações, nas contações de suas histórias passadas, mas principalmente no campo de atuação para as configurações de estratégias de cura e desenvolvimento de cuidado no barracão.

Deixando mais evidente e menos complexo o que descrevo aqui sobre as subjetividades das entidades e suas manifestações. Em uma gira de Exu, por exemplo, há movimentos que levam as pessoas a procurarem atendimento com uma determinada entidade, levar suas aflições, inquietações, medos e angústias, ser ouvida, orientada, acolhida por essa entidade. A depender do que se trata a aflição levada, a entidade desenvolve seu encaminhamento, há também a probabilidade do contato com a entidade e os conselhos, acolhimento ofertado, ser capaz de aliviar a aflição. A ação de movimento de cura habita no ritual, e se ritualizar é ação, toda dinâmica que existe em uma sessão de umbanda, em uma gira, é sustentada pela ideia e prática da eficácia. Mas, se a orientação for de necessidade para realização de outros encaminhamentos, outras propriedades de rituais, estes podem variar de entidade para entidade, mesmo sendo do mesmo fluxo de energia, que nesse caso exemplificado seria a energia de Exu.

A pedagogia da encruzilhada ajuda a pensarmos sobre a cinesia que tudo isso dito aqui pretende ser. Embora o transe seja um momento, as entidades são, elas não acontecem no momento do transe, elas são, e o momento do transe é mais uma lente de seu estado de espírito sendo evidenciado. O domínio é delas, pois elas são, e não somente estão sendo vistas em acontecimento. Rufino (2019) fala sobre corpo e o arrebate do corpo com relação a conexão com Exu, ele discorre que:

QUAL A COR DA CARAPUÇA QUE VESTE EXU? (Gargalhada...)
Qualquer uma que ele queira. Exu pode ser o que quiser, manifestar-se como bem entender, é o princípio incontrolável. Ele é a primeira estrela, o primeiro a ser criado e também o que dá o tom do acabamento nas dinâmicas que encruzam os mundos. É impossível dizer qual a forma que ele escolherá para se apresentar e interagir conosco. Exu é a conexão entre tudo, é o princípio de tudo que se passa de uma coisa para outra, de um ser para outro. É ele que conecta as diferentes dimensões que compõem as existências, é o nosso compadre que transita serelepe conectando o Orun com o Ayê, as divindades (orixás) entre si e com os demais seres

existentes. É reservada a esse orixá a condição de princípio de conexão, interlocução e mediação (RUFINO, 2019, p.127).

Tanto caminhar pela pedagogia de terreiro, que é uma pedagogia de aprendizado de vivência coletiva, como caminhar por meio da pedagogia das encruzilhadas, nas quais os ensinamentos se inter cruzam, são maneiras de caminhar de mãos dadas com Exu. Exu é a pedagogia que habita em nós, que permite os atravessamentos epistêmicos de modo atemporal. Exu é o corpo do meu pai de santo no terreiro, quando entra em transe, e permite fluidez no laço ancestral de Aruanda até o chão do TUCJ, atuando em um tempo que é espiralar e não cronológico, não linear.

Pensando com Martins (2021), na nossa filosofia religiosa a produção de conhecimento é colocada como ação que acontece no espiralar do tempo, onde a encruzilhada é o próprio berço de criação das teorias, das comunicações, operando os significados, símbolos, e de modo imponente causando um derramamento nas manifestações de religiosidade afro-brasileira. Ele diz:

Com Exu a temporalidade não é constituída, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo (MARTINS, 2021, p. 54).

Não é à toa que a encruzilhada fala sobre Exu e Exu gargalha na encruzilhada. Exu brinca, ginga, porque é dele a malandragem de emitir conhecimento no meio da festa, no meio da gira. “É através dos princípios de Exu encarnados nos seres, nas relações e no universo como um todo que somos afetados pelo fenômeno da experiência vindo assim a produzir memórias, conhecimentos e aprendizagens” (RUFINO, 2019, p. 79-80). Utilizo da figura de Exu para versar sobre transe, sobre conexão ancestral e para substanciar o tempo infinito que abraça a realidade de terreiro, porque Exu é a causa e o efeito, o tudo e também o nada. “O tempo que corre nas casas de candomblé é diferente do tempo das cidades, ou de outras comunidades, tudo ali é feito pela palavra, pelo escutar, observar, cheirar, degustar e tocar” (PEREIRA, 2017, p. 17). Tudo alí é Exu.

3.3. As entidades e as estratégias de cuidado

Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão

Vou baixar no seu terreiro
 Epa raio, machado, trovão
 Epa justiça de guerreiro
 É semba é
 Samba á
 É o céu que cobriu nas noites de frio minha solidão
 -

Umbigo da cor
 Abrigo da dor
 Primeira umbigada Massemba Yáyá
 Yáyá Massemba é o samba que dá
 Vou aprender a ler
 Pra ensinar meus camaradas
 Vou aprender a ler
 Pra ensinar meus camaradas
 (Yáyá Massemba - Maria Bethânia)

Um dos mais profundos e difíceis aprendizados que tive como visitante e até me tornar uma filha de santo do TUCJ, foi sobre ter que me permitir entender a cadência do tempo. Nem tudo é no meu tempo, nem nas minhas urgências, esse foi um fundamental entendimento que tive no terreiro. Saber usar essa aquisição de conhecimento a meu favor foi libertador. Entender que o tempo tem sua cadência e saber que desenvolver paciência para entender, lidar melhor e esperar pelo momento certo para que determinadas coisas aconteçam, é uma importante ferramenta de cuidado e autocuidado que aprendi no terreiro, e que hoje uso para além do terreiro.

A partir dessa compreensão ficou facilmente perceptível para mim que no espaço de terreiro e fora dele era importante ser amiga do tempo e não dominadora dele. Até porque na segunda função eu falharia terrivelmente. Essa consciência só veio com as trocas com as entidades, com conversas com o pai de santo, com as comunicações que Ndandalunda e Nzazi faziam por meio dos búzios, vinha com Nzila me ensinando que nas quedas a gente também aprende.

Certa vez o caboclo de meu pai de santo, em uma consulta, que não era pra mim, onde eu estava ajudando a entidade no atendimento, ele me tomou atenção e me disse: *“você vai ter canudo porque eu vou permitir, você vai trabalhar as palavras aqui, porque esse caboclo aqui disse sim, sem esse caboclo aqui, você não ia conseguir, minha fia.”* Me lembro muito bem desse momento e relato aqui com lágrimas nos olhos, eu estava caminhando na escrita do projeto desta pesquisa que tanto tem ele, mas que até aquele momento, eu não tinha entendido o quanto que eles tinham o poder, agência sobre tudo aquilo. Com a fala direta, atenciosa e firme ele me aprumou nessa compreensão. Quem nunca se bateu na vida com a palavra

e um abraço de um caboclo boiadeiro, que procure saber como é. Com ele eu aprendi que sem eles, sem todos que andam na minha beira, sem meus guias, sem dar ouvido a minha ancestralidade, eu não chegaria em canto nenhum. Eles têm gerência sobre tudo isso aqui, sobre todo o caminho, a cada curva, recuo e passagem.

Existe um ponto que pai Boiadeiro entoa no barracão que possibilita às pessoas presentes, visitantes e integrantes da casa, compreenderem sobre os mecanismos de aprendizado e sua multiplicidade de existência. Ritual é um fenômeno para a produção de aprendizado. “Os ritos cumprem, assim, uma função pedagógica paradigmática exemplar, como modelo e índice de mudança e deslocamento” (MARTINS, 2021, p. 48). Puxar um ponto no meio do barracão é um ritual fortíssimo, é capaz de emocionar quem está de fora, e convocar as entidades para meio da roça, para então promover outros rituais e com eles os ensinamentos.

Saí da minha aldeia sem lelê Lalá
Aprendi no mundo a soletrar
Caboclo me deu o beabá
E a lua me ensinou o que é o amar

Figura 27 – Caboclo Boiadeiro



Fonte : Acervo pessoal, 2023.

O universo está imerso em uma concepção de dinâmica religiosa. Ela compreende uma soberania sobre a vida, cultura, vida privada e pública. O objetivo

é manter a satisfação e tranquilidade da comunidade. De modo indissociável, a vida para a religião e a religião mantendo a continuidade da vida (MARTINS, 2021). Eu para Nkisi e Nkisi para mim, eu para as minhas entidades e elas para mim. Eu para minha comunidade de terreiro e toda uma comunidade ancestral para mim. Cuidando, zelando, aconselhando e acolhendo.

O terreiro é um espaço de cuidado, o terreiro é composto por mestres que fazem e ensinam sobre estratégias de cura e desenvolvimento de cuidado individualizado e coletivo. Porque quando eu aprendo a cuidar de mim, por meio dos ensinamentos de um Boiadeiro, por exemplo, eu já cuido de toda uma comunidade. Porque cuidar de mim é individual, mas também é coletivo. Quando me cuido, me preparo para direcionar atenção para outras pessoas que também precisam. Oxum me ensina assim. O que foi assimilado, pelo vento, pelo tempo, ganha espaço e se multiplica, prospera. O aprendizado produzido no corpo, com o corpo e para o corpo vai comigo para outros espaços. Seu Boiadeiro mesmo é um mestre, um grandioso e sábio mestre, firme em suas palavras, exigente. Tem gosto pela ordem, pelo bem tratar e viver as pessoas, esse caboclo, ensina com a dança, com a música, com uma boa prosa. O caboclo Boiadeiro de minha casa, do TUCJ, filho de mãe, sem registro de pai, é um professor que tem o canudo produzido pelas andanças da vida, pelo cair e levantar, assim que ele ensina, proseando lá no barracão. Segundo Miriam Rabelo (2014, p. 116):

Os caboclos são mestres em educar, não apenas através de castigos como também pelo uso da palavra. E suas intervenções não se destinam exclusivamente àqueles cujos corpos são capazes de controlar. Os orixás também, vez ou outra, ensinam e punem seus filhos, mas sua intervenção é menos direta e cotidiana. Enquanto os orixás tendem a conservar um silêncio que demanda reverência e impõe distância, os caboclos são sempre muito próximos ao mundo humano e quando baixam não demoram em manifestar sua vontade, distribuir avisos e conselhos e, não raro, reclamar da conduta dos faltosos. Muitas vezes auxiliam a mãe de santo na instrução e disciplinamento dos seus filhos.

Sim, há relatos de castigos em meio a construção de aprendizados em terreiro. Mas veja só, na nossa cangira, os castigos são de uma ordem em que não há exposição, não há um movimento proveniente de pai de santo ou de entidade no sentido a machucar, ferir fisicamente, não. A ordem de castigo está em relação à atenção, ao compromisso, aos desejos, aos pedidos que na condição de livre arbítrio a pessoa estabelece com seu santo, com suas entidades. De forma menos complexa, os castigos vêm como consequência de nossas escolhas, acordos e

ações. Orixá não pune ninguém, entidade não pune ninguém. Como diz pai Ranon: “As coisas vão acontecendo e você decide como lidar com elas, e sua decisão tem consequência. Como tudo na vida. (...) É seu santo Ihe permitindo errar para aprender”. Se a permissão do erro para muitos pode ser castigo de entidade, para mim é a mais perfeita ordem sobre novos caminhos e novas possibilidades.

A relação de cuidado que as entidades desenvolvem no terreiro durante as giras, com rezas, benzimentos, indicações de banhos, indicações de feitiços ou atendimentos específicos implicam concepções alargadas de operar o cuidar. Trata-se de uma construção relacional e plural. Essa relação é orquestrada tanto com o santo quanto com as entidades com as quais a pessoa trabalha, como também com as entidades de outras pessoas na roça. A conexão relacional não existe somente com as entidades as quais a pessoa recebe, trabalha, mas com o coletivo espiritual. As relações são nutridas por fé, admiração e expectativa de cuidado. Como fala Miriam Rabelo (2014), existe uma reciprocidade entre o santo e seu filho e essa se fundamenta na expectativa do cuidado. Do cuidado mútuo. Ainda conforme ela, “a filha que cuida do santo espera poder contar com sua proteção e intervenção favorável em momentos de precisão” (RABELO, 2014, p. 267). A eles recorremos sempre que precisamos, como também nos antecipamos nos cuidados para que não precisemos estar a beira da vulnerabilidade do corpo, seja física, mentalmente, ou espiritualmente, para que cuidados maiores, intervenções de atenção maiores sejam requisitadas. De modo que sempre é bom ter uma limpeza em dia, um ebó tirado, sempre é bom alimentar e cuidar de quem cuida da gente, isso é relação de reciprocidade e é também modelo de cuidado pautado na prevenção.

Prevenção, ações de cuidado e autocuidado se sustentam como um tripé que organiza o sentido dos rituais os quais são realizados a fim de conceber proteção e cura. E os nossos antepassados têm enorme responsabilidade nesse proceder. Em uma cosmovisão afrodiáspórica, que propõe a agência de um ancestral sobre a maneira pela qual, vivenciamos as faces de nossa existência, é que se sustenta o poder da aliança entre uma deidade maior que reina em um orí, com a pessoa dona do mesmo.

Os guias recebem esse nome justamente pelo ato de guiar, orí-entar e cuidar, proteger. Ancestralidade é guia, é mapa, é pessoa, é intuição. Ancestral que se comunica no terreiro é alguém que em um determinado estado de espírito, viveu,

e além de ter tido uma conduta relevante na sociedade, agora baixa, desce no chão do terreiro para versar sobre experiências, promover ensinamentos, que transcendem uma vida. E esses são o boiadeiro, a pombogira, o preto velho e outras tantas entidades, que ao chegar se apresentam (DELGADO, 2022), os quais se apresentam com toda sua individualidade característica da energia que cada entidade traz consigo. Conversando com pai Ranon sobre como as entidades são diferentes em chegar, em se comunicar, em cuidar, ele diz que: “É porque cada entidade tem um comportamento de aprendizado, um comportamento que nos traz os nossos ensinamentos. Trazem os alertas. Cada entidade vem e se configura de um jeito, seja ela caboclo, exu, preto velho, seja o próprio Orixá”. Ou seja, o ensinamento e o aprendizado que o exu pode me proporcionar é diferente do que o caboclo pode fornecer, que também é diferente do que o preto velho pode proporcionar. E que é ainda mais diferente saindo do meu caboclo para o caboclo de pai Ranon, como também da minha pombogira, para pombogira dele.

Com essa percepção acima sobre a vivência de terreiro, da diferença como as entidades se manifestam e são em essência quando estão no barracão, nos permite relacionar com as nossas interações extra terreiro. Sim, com as nossas relações interpessoais, por exemplo, com a ciência de que as pessoas passam por caminhos diferentes dos nossos, por atravessamentos divergentes dos nossos, crenças diferentes das nossas e constroem realidades outras, de modo que podem ter diferentes olhares para uma mesma situação. E isso é maravilhoso, compreender isso é libertador e nos possibilita as múltiplas formas de enxergar uma determinada situação. Aprendizado construído no chão de terreiro é isso, é múltiplo, é diverso e não se restringe ao campo religioso.

A energia da minha pombogira passa meu corpo, me alerta em arrepio, assopra a fala no meu ouvido para que eu entenda que ela está ali, e se ela está ali é para que perceba que possa estar, no momento, vivenciando uma situação que requer atenção e cuidado. Ela deixa cheiro no ar, cheiro de cigarro, de perfume, esse é um dos diversos métodos dela se comunicar comigo, de me colocar em alerta. Isso é tecnologia ancestral de cuidado, que me coloca em condição de atenção para me cuidar, para me proteger. No momento em que ela sinaliza presença, ela tá me guardando e me ensinando, também, como estar alerta é uma ferramenta de autocuidado.

Os guardiões, protetores, como também são nomeados os antepassados

estão ativos e atentos aos cuidados fornecidos a quem eles têm a encubência de proteger, em contrapartida, precisamos alimentá-los e cultuá-los. O culto aos ancestrais, aos nossos antepassados é conduta basilar para que seja possível assegurar a continuidade do fortalecimento da vida (DAIBERT JR, 2015). É perceptível que durante as procuras por cuidados e ensinamentos espirituais por meio das entidades no terreiro, as pessoas estão necessitando de fortalecimento de energia vital. Quando digo sobre energia vital é sobre uma energia que movimenta a vida em todas as camadas que a fundamenta: social, espiritual, amorosa, relacional. E para que questões como essas sejam cuidadas, rituais são necessários, estratégias de cuidados são acionadas. Como afirma Daibert Jr (2015) é neste propósito, de manter as energias em ordem, que as entidades se mantêm em atenção aos ditos vivos para que as forças se canalizem, em modo de ritual, se alinhando ou se mantendo ativa.

A manutenção do equilíbrio energético é algo que demanda muita atenção, quando começamos a conhecer o terreiro, conhecer a religiosidade afrodiaspórica que é a umbanda e o que a preenche, forma, e sustenta, os ensinamentos religiosos da filosofia bantu, tudo começa a fazer muito sentido. Corpo é energia e sem um fluxo organizado de energia não tem corpo, não tem vitalidade. Vitalidade é Exu, corpo que tem vida tem Exu, um corpo que não habita a energia vital de Exu é um corpo morto. Portanto, primeiramente, a comunicação oral (Exu) é a que viabiliza os aprendizados, e entre tantos o que são proporcionados, aprender a se comunicar é um fundamento de terreiro. “Se você não pedir, se não falar, esse laço que você tanto quer desenvolver não vai acontecer, abra a boca e fale, peça, se comunique de forma direta com quem está com você” (Pai Ranon). Saber se comunicar com as entidades, com as nossas, e com as que chegam no barracão é sobre um desenvolvimento metodológico de cuidado.

Em uma das giras que fui para observação, notei a presença de pessoas que já tinham ido anteriormente ao terreiro, em outras ocasiões, mas que quando as entidades chegavam, essas pessoas não se dirigiam até a entidade. Ou até quando as entidades se aproximavam para dar um abraço, oferecer uma bebida, ou até mesmo só perguntar como a pessoa está, a comunicação não estabelecia. Nessa gira, o que pude registrar com meus olhos foi que a reação dessas mesmas pessoas foi diferente. Foram buscar acolhimento na conversa com a preta velha, com a pombogira, com o caboclo. Foram estreitar o laço, se comunicar, dizer o que sente e

que estava lhe motivando a voltar mais uma vez àquele terreiro e buscar por atenção e cuidado. Cada pessoa tem seu tempo e seu processo para acessar espaços religiosos e principalmente para notar a real possibilidade de mudança, melhoria, sentido, no que a filosofia do espaço, do contato espiritual religioso pode proporcionar.

Para cada necessidade um ritual, para cada necessidade uma palavra, uma condução.

Por meio dos rituais os bantos transmitiam sua tradição oral e assim preservavam a sabedoria dos seus ancestrais, que se prolongava nos descendentes. Os cânticos, as palmas, os tambores e as danças confluíam para a manutenção e fortalecimento da cadeia de interações. Por meio desses elementos, os homens e suas comunidades entravam em sintonia com os seres espirituais. Em todas essas práticas religiosas, a palavra possuía um sentido sagrado e sacralizador por ser entendida como veículo de transmissão e expansão da força vital (DAIBERT JR, 2015, p. 16).

Todas as práticas de conduta religiosa que são adotadas têm roteiro, nesse roteiro tem materiais de fundamento e tem tempo. E o tempo é tão importante que se compreende como fundamento para uma ação de cuidado, para um ritual. A ideia de cura de cuidado é processual, e perceptível pelas histórias de cada pessoa, de casa processo (RABELO, 1993). Quando menciono a percepção que tive dos movimentos das pessoas que frequentam o terreiro, em giras distintas, é exatamente sobre a mecânica de cuidado ser processual. Eu me incluo nessa percepção, até perceber que era crucial a iniciação como procedimento de cuidado comigo, com minha vida e com o caminho com a minha ancestralidade, eu como diz meu pai de santo, “paguei pra ver”. É o jeito dele dizer que eu me testei, ou melhor, que testei o querer de orixá pra minha vida. Quando retrato isso aqui, em meio a esses escritos, eu me lembro do momento em que ele me disse sobre eu ter “costas largas”.

“Eu estou aqui, aguardando o seu momento, Oxum já lhe disse diversas vezes que quer feitura, você sabe disso, não espere as coisas acontecerem desordenadamente. Sua mãe é uma yalodê, ela está sentada esperando por você, mas estar sentada não quer dizer paciente pelo seu tempo. É pelo tempo dela, porque a rainha é ela” (Pai Ranon).

As estratégias de cuidado empregadas por cada entidade é também determinada de acordo com as demandas levadas por cada pessoa que chega no terreiro. Às vezes, é um banho de folha e um sacudimento já resolve e direciona a pessoa. Inclusive, tem pessoas que logo depois dessa melhora não voltam mais, aí eu uso aqui um dizer de meu pai, “minha filha, dor de barriga não dá uma vez só,

não”. Dono de uma sabedoria grande, passa um tempo e a pessoa volta, volta com demandas parecidas e agravadas. Aí agora os cuidados são mais profundos. Outros rituais serão necessários, mas aí depende do compromisso da pessoa consigo. Por que ainda não é do compromisso da pessoa com a ancestralidade, porque ainda é tudo novo, ainda não se sabe sobre enredo, sobre santo, sobre o querer ancestral. Por hora é só o corpo manifestando necessidade de atenção e cuidado, com o caminhar do tempo, se cuidados necessários forem sendo realizados, as comunicações vão chegando e a ordem vai sendo estabelecida.

Visto isso, é fácil compreender porque a umbanda é mágica, é múltipla, multiplicidade é Exu, e toda magia que ele faz com ponto cantado, com as palavras, com ervas, feitiços, poções, encantos, dança. Magia ainda maior é a que ele promove com os encontros, encontros de nós com os nossos ancestrais, e encontros com a profundidade de nós mesmos (DELGADO, 2022). EXU é saúde, vida, sagacidade, prevenção, cuidado, Exu é ação, e se ação é ritual, cuidar de si é se relacionar intimamente com Exu, é ritual ancestral de cuidado. É a força de ação da palavra, é a reza para o orí.

Qualquer assunto que eu esteja passando
 Ficaré doce no final
 Ori, se você estiver sendo roubado
 Você não se abalará
 Se você estiver sendo perseguido
 Você não se abalará
 Se você estiver sendo desrespeitado
 Você não se abalará
 Se você estiver sendo traído
 Você não se abalará
 Pelo bem do meu Ori
 Todo assunto ficará doce ao final

(São Jorge - Mc tha)

Considerações finais

Para o início do findar desta andança é preciso lembrar que: o terreiro é localizado e composto por pessoas de comunidades subalternizadas. Esse espaço, no pensamento colonial, não é um cenário onde há possibilidades de aprendizados, transmissão de conhecimento, produção e perpetuação de cultura, não é espaço pedagógico. Para a colonialidade não há o que se esperar em um lugar de preto, com deidades pretas, com epistemologias pretas, herança ancestral preta, conhecimento preto, sendo fortalecido com folhas, benzimentos, transe, palavras, ponto cantado. Isso tudo para colonialidade, para os pensamentos oriundos do ocidente não tem valia. Portanto, essa pesquisa se tornou uma grande “oferenda analítica” feita por muitas mãos, alimentada por muitos sonhos, para nutrir os orís de pessoas pretas.

Pelo tempo de construção que esta pesquisa levou, pelos caminhos e as encruzilhadas do conhecimento que este fazer científico foi se modelando, e nos levando, muitas outras inquietações surgiram, além das que já tínhamos, um outro tanto tomou vazão profunda dentro da pesquisa. Como caminho se conhece andando, se faz rota, percurso, conhecendo e desbravando matas, nos colocamos de corpo aberto para as possibilidades de atravessamento que essa pesquisa poderia ofertar e com esse movimento de disponibilidade nos demos conta que chegaríamos a caminhos que nem imaginávamos.

De forma ancestral em seus escritos Delgado (2022) nos permitiu entender, com profunda sabedoria, sobre as encruzilhadas de Exu em um fazer científico. Como a pesquisa é capaz de se dobrar e se desdobrar em cada encruza. Dito isso, revelo que nos deparamos com incontáveis encruzilhadas de possibilidades dentro da pesquisa, sim, e, não haveria como ser diferente disso. Um trabalho que tem Exu como um dos agentes da pesquisa, certamente seria próspero de encruzilhadas. Exu como a esfera viva do tempo assíncrono, dançou e gargalhou em cada hora que surgia outro questionamento como possível norte para mais conhecimento e alargamento de produção teórica. Nossos questionamentos se revezavam de forma constante, nos encaminhando, por vezes, ao feito de renovar as questões para tentar localizar as respostas que

esperançávamos ter, e como um assombro, chegavam respostas para questões que ainda iriam guiar o rumo desta pesquisa. Isso tudo foi a ação de Exu em sua essência brincante.

Chegamos ao findar deste empreendimento teórico com a sensação de contentamento, satisfação e euforia, com o caminho que tomamos em frente às inúmeras bifurcações que encontramos no nosso trajeto, as quais consideramos terem sido de fundamental importância para que a pesquisa atingisse esse lugar que ela chegou. Como um rio que em seu curso natural brota nascente e caminha se esgueirando entre pedras, abrindo novos caminhos, até atingir a foz, fomos nós nesse fluxo de gozo entre as palavras e os sons do rum, rumpi e lé, construindo esse padê teórico para ser oferenda depositada na encruzilhada do conhecimento.

Felizes e em calma estamos, por termos conseguido abrir fissuras, nesse espaço de produção teórica, para as indagações que levantamos aqui. Portanto, é visto que alcançamos nosso objetivo principal da pesquisa, quando apresentamos aqui pedagogias de cuidado produzidas em espaço de terreiro, produzidas por pessoas pretas para pessoas pretas, onde todo roteiro é guiado por um saber fazer ancestralizado. Terreiro é pedagógico e isso foi evidenciado aqui. Produções de um saber fazer cuidado a partir de cosmoconexões ancestralizadas e afrocentradas, regidas em um caminho de diáspora, fortalecidas pelo som da oralidade, com o ecoar profundo das memórias de muitas e muitos. Isso é um fazer científico contracolonial.

Durante o trajeto minucioso da etnografia no espaço do TUCJ, dentre muitas coisas que foram anotadas, descritas, fotografadas, e outras tantas que foram experimentadas no lugar, o terreiro se mostrou com lugar multiplicador e potencializador de epistemologias de conhecimento. Onde os agentes multiplicadores e produtores dessas epistemologias ocupam o mesmo espaço, porém, às vezes, em estados de espírito distintos. O TUCJ se apresentou, durante o período em que essa pesquisa foi desenvolvida, como um espaço de encontro, fortalecimento, convivência “espaço que se define por uma experiência de multiplicidade”, diria Rabelo (2014, p. 279) e, principalmente, como lugar que valoriza as diferenças. Isso foi explicitado como a valorização das diferenças e a

multiplicidade das entidades e suas orientações e cuidados ofertados.

Fomos adequando os rumos da pesquisa para conseguir de fato alcançar nossos objetivos. A capacidade de adequação, o tempo, a ordem das coisas, foram, também, profundos aprendizados no terreiro. As adequações foram sendo desenhadas de acordo com os encontros da pesquisadora com a filha de santo.

Foi possível analisar e evidenciar que o transe com o ancestral produz cura, produz aprendizado que é multiplicado e pulverizado durante rituais no TUCJ, é socializado para ser convertido em estratégias de cuidado de si e de outros. É o axé coletivo que atua como resultado da intervenção de muitos mediadores e procedimentos para um bem comum.

Autores clássicos como Evans-Pritchard (2005) e Turner (2005) relacionados às pesquisas sobre rituais juntamente com análises contemporâneas sobre ancestralidade e cura, pôde contribuir com solidez para as associações sobre manifestações nas religiões afro-brasileiras no que diz respeito a perspectiva de produção de rituais, como a iniciação, na dinâmica de cuidado e cura. Fortalecendo assim o percurso para analisar e constatar o poder da relação estabelecida entre a conexão com a ancestralidade e os tratamentos feitos por meios dos rituais organizando e sistematizando modelos de cuidado e atenção.

As pedagogias de terreiro compreendem um arcabouço teórico e prático de fundamentação oral. Onde os ensinamentos são possibilitados em ambientes para ações coletivas, em rituais. Os rituais do terreiro, as giras, as entidades, constroem o movimento de cuidado atrelando a transmissão de conhecimento oral como fortalecimento religioso e cultural.

O TUCJ quando abre a porta de seu barracão para tocar a gira está convidando o “povo da rua” para saravar no terreiro e permitir que o chão do espaço seja pedagógico, de construção, reconstrução, resistência, empoderamento, cuidado e de prevenção. “A encruzilhada, ao fim, se traduz como um espaço de convivências” (DELGADO, 2022, p. 111) de coletividades e sobretudo, de amor.

As produções discursivas propostas nessa pesquisa foram diretamente na

contra-mão de uma linearidade histórica e temporal sobre a ordem de cuidado e de cura. As discussões desenvolvidas neste empreendimento teórico partem de um conhecimento de encruzilhadas, em que Exu barbariza com o uso do tempo e usa o corpo como modelo de imprimir saberes. O transe, “o corpo aparece como elemento fundante e integral no que tange à produção e a perpetuação do saber. O corpo é registro de ser no mundo, e também do mundo no ser” (RUFINO, 2019, p.136). O corpo que habita conhecimento, que transmite e cria meios para difundir ensinamentos, é um corpo exuístico que existe sendo missionário da palavra de Exu.

Alcançamos o objetivo de propor formas outras de cuidado e bem viver que partem da transmissão, construção e incorporação do conhecimento afrodiaspórico. Trata-se de um grande ebó epistemológico, justamente porque na pedagogia das encruzilhadas Exu nos comunica que “todo conhecimento só se manifesta na medida que é incorporado” (RUFINO, 2019, p.137). A compreensão de incorporação adotada aqui é a do transe, que tem as esferas do corpo, mente e espírito conectadas, onde os conhecimentos são praticados e socializados a partir de uma outra razão (RUFINO, 2019).

No tempo que se encontra a finitude dessas linhas, evidencio que a pedagogia de terreiro é o grande espaço para o crescimento das epistemologias que promovem metodologias cruzadas, as quais se operam nos rituais, nas gingas, nas giras, nas saias das pombogiras, nos pontos cantados, nos ebós e nos padês arriados nas encruzilhadas fêmeas desse mundo.

Saravá minha Umbanda

Saravá Exu e Pombogira.

Referências bibliográficas

ABUMANSUR, Edin Sued. Religião e democracia, questões à laicidade do Estado. In: **Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.** Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas - Volume 1. São Paulo: CRP - SP, 2016. p. 17.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural.** São Paulo: Pólen Livros, 2019.

ALVES, Maria Rosa Almeida; MARQUES, Juracy. Africanidade e Identidade Yorubá nos Terreiros do Sertão: A Força da Tradição Oral. **REVASF**, v. 6, n. 10, p. 65-74, jul. 2016.

ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de. "**Sou da macumba e no feitiço não tenho rival**": a música negra de JB de Carvalho e do Conjunto Tupy (1931-1941), 2015.

AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). **Candomblé: desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Editora EMW, 1987.

BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura.** São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BRITO, Lucas Gonçalves. **O véu do congá:** sobre três aspectos do conhecimento umbandista. São Paulo: Gramma Editora e Terceiro Nome, 2019.

CARNEIRO, A. S. **A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser.** São Paulo: FUESP, 2005.

CHIESA, Gustavo Ruiz. A sua religião é a Antropologia: histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. **Religião e Sociedade**, v. 40, n. 2, p. 215-236, 2020.

CONCEIÇÃO, Emili Almeida da. **Ninguém nasce sabendo:** relações de aprendizado em um candomblé de Salvador - BA. Porto Alegre, 2019.

DAIBERT JR, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, p.?, 2015.

DELGADO, David Dias. **Cruzes e Encruzilhadas:** Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda. 2022. Dissertação (Mestrado em em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

DIAS, Ana Beatriz. **Orixás, caboclos e guias:** Deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

DURHAM, Eunice Ribeiro. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. A aventura antropológica: teoria e pesquisa, 1986.

DRUCKER, Peter Ferdinan. **O Melhor de Peter Drucker:** a Administração. São Paulo:

Nobel, 2001.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan; DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Cidade:Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILLENE, BRUNO Karasiaki; ALVAREZ, Gabriel Omar.O Transe como Performance no Candomblé e Umbanda. 2021.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HAMPÂTÉ B. Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Org.) **História Geral da África**. v. I. Metodologia e pré-história da África. 2d. Brasília: UNESCO, 2010.

LAFER, Celso. Estado laico: o que é, características, origem e relação com o Estado moderno. Disponível em: <URL do artigo>. Acesso em: 2022

LIMA, Mateus Aleluia. **Mateus Aleluia é um milagre**. [Vídeo em 8D]. Disponível em: <URL do vídeo>. Acesso em: 10 de maio de 2023.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, A. R. C. **Conhecimento escolar**: ciência e cotidiano. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

KILOMBA, Grada. **Decolonizing Knowledge**. [S. l.: s. n.], 2015. Disponível em: <https://www.goethe.de/mmo/priv/15259714-STANDARD.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Poéticas do corpo-tela**: Performances do tempo espiralar. 1. ed. São Paulo: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. **Revista Estudos Afro Asiáticos**, v. 6-7, p. 259-265, 1982.

NOGUEIRA, Suely. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen Livros, 2020.

OLIVEIRA, C. S. A ancestralidade nos rituais de cura: as narrativas dos ebós. **Revista Encantar**, v. 1, n. 2, p. 216–222, 2020.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. **A Festa de nossa senhora dos navegantes em Porto Alegre**: sincretismo entre maria e iemanjá. Porto Alegre, SMC, 2009. 140 P.

ORTIZ, Renato. **A morte Branca do Feiticeiro Negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Cidade: Rio de Janeiro, Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O AXÉ NAS ROUPAS**: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PINHEIRO, B. C. S. Educação em Ciências na Escola Democrática e as Relações Étnico-Raciais. **Revista Brasileira De Pesquisa Em Educação Em Ciências**, v. 19, p. 329-344, 2009.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. **Cadernos de Saúde Pública**, v.9. n.3. p. 316-324, 1993.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituuras e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

RIBEIRO, Denize de Almeida. **Concepções e Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/BA**. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Saúde Coletiva, Salvador, 2013.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula Editorial, 2019.

ROHDE, Bruno Faria. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar**: abertura e movimento no universo umbandista. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2010.

SILVA, Reginaldo Conceição da. **“Na gira da umbanda”**: exercício etnográfico sobre expressões de afroreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: Uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio. **Revista de Estudos da Religião**, v. 3, p.45-75, 2002.

TAVARES, Fátima. Cura religiosa, questões de crença e os limites da pesquisa. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 41, p.

173-184, 2016.

TAVARES, Fátima. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. **Mana**, v. 23, p. 201-228, 2017.

TAVARES, Yuri; RIBAS, Maria Elise. Tradição oral: o silêncio da Camarinha, a fala do inconsciente. **Religare**, v. 9, n. 1, p. 72-83, mar. 2012.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VOGEL, Arno et al. **A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

WALDMAN, Maurício. O Baobá na paisagem africana: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. 2012.

WILLIAN, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.