

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Linhas, tramas e caminhos:

seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da
Bahia

Luisa Mesquita Damasceno

2017

Linhas, tramas e caminhos:

segundo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da
Bahia

Luisa Mesquita Damasceno

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal do Recôncavo
da Bahia como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Ciências Sociais

Orientador: Xavier Vatin

Co-Orientador: Edgar Barbosa Neto

Linhas, tramas e caminhos:

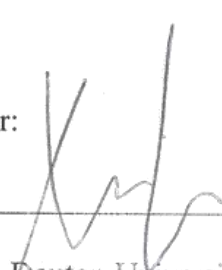
Cachoeira, Junho de 2017

seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da
Bahia

Luisa Mesquita Damasceno

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais

Aprovada por:



Xavier Vatin, Doutor, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGCS/UFRB)



Miriam Cristina Marcilio Rabelo, Doutora, Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Clara Mariani Flaksman, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

Cachoeira, 27 de Junho de 2017

DAMASCENO, Luisa Mesquita

Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia / Luisa Mesquita Damasceno. Cachoeira, PPGCS – UFRB, 2017.

175 f.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, PPGCS – UFRB, 2017.

1. Religiões Afro-Brasileiras. 2. Antropologia. 3. Candomblé. I. Vatin, Xavier. II. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. III. Título.

Agradecimentos

Como se poderia falar da autoria como unidade subjetiva, como uma individualidade de onde se originaria o discurso? O nome da autora presente na capa dessa dissertação, referência à interioridade de uma individualidade não me parece fazer muito sentido. Principalmente quando o tema tratado é o *candomblé*. Somos o encontro de nossas muitas *linhas*. Somos os muitos seres e “coisas” que nos formam e que pensam dentro de nós. Perdemos unidade, ganhamos multiplicidade. Somos mais de um. Sempre.

Muitos nomes *caminharam* por esse trabalho. Alguns de maneira mais evidente, como os interlocutores da etnografia. A evocação de suas narrativas ou de momentos de seus cotidianos fez com que um nome, ou mais de um, ocupassem o texto. Ocupar o texto carrega um sentido próximo ao que acontece quando uma pessoa *vira no santo*: o corpo humano passa a ser *habitado* por uma entidade. No nosso caso, o corpo do enunciado é *virado* por uma circunstância etnográfica. Aos responsáveis pela *viração* do texto, por permitirem que minhas ideias fossem *viradas* pelas suas, não tenho palavras para evocar minha gratidão: À Mãe Dionísia, Tia Roquinha, Aleluia, Lena, Vaval, Roque, Leninha, Marli, Gegeu, Eliane, Jacqueline, Aislan, Cristina, Dan, Joana, Daniel, Dona Dilu, Dinha, Nazinha, Tina, Maria, Emily e todos os demais adeptos do Oiá Mucumbi e a todos os orixás, caboclos, erês e exus que os acompanham.

Aos que me ensinaram e permanecem a me ensinar que nunca estou sozinha e que só sou porque nós somos, quero registrar meu agradecimento. Adupè por compartilharem comigo suas forças, por me fornecerem apoio, ajuda e orientação nos mais variados momentos desse trabalho e por compreenderem minha falta. Em especial, quero dizer de minha profunda admiração ao Babalorixá Bira, meu pai, amigo e confidente, cujo amor aos orixás, ao *candomblé* e a seus filhos provê a todos nós abrigo seguro para nossa *caminhada*. No Ilé Oba Sí Ljidide Loolá tenho o privilégio de aprender e conviver com Tia Lena, Jacy, Lari, Babá Carlinhos, George, Tia Zuita, Jeferson, Daniel, Marina, Lilinha, Evellyn, Ita, Binha, Lama, Bárbara, Fabiana, Gal, Havata, Lucas, André, as pequenas Abayomi e Aimée, e muitos outros e aos que ainda vão chegar. Adupè!

Ao meu irmão Ibeyi separado na gestação. Sem seu afeto, dedicação e parceria não conseguiria ter feito metade deste trabalho. Obrigada pela parceria nos desenhos, na revisão do texto e por dividir a vida comigo. Sigamos juntos.

Agradeço a Xavier Vatin, orientador dessa dissertação, pela generosidade e acolhida que teve comigo durante esse percurso.

Da mesma maneira aproveito para agradecer Edgar Barbosa Neto por ter aceito co-orientar esse trabalho e por me fornecer indicações e sugestões preciosas. Muitas delas, infelizmente, devido ao curto tempo de composição dessa dissertação, não puderam ser acopladas, mas certamente serão fundamentais para futuros trabalhos.

Aproveito para também agradecer à Miriam Rabelo, à Clara Flaksman e ao Wilson Penteado por aceitarem participar da banca e por terem realizado contribuições tão fundamentais para a constituição deste trabalho. Devo dizer ainda que seus trabalhos são fontes de estímulos fundamentais para muito do que se segue aqui.

Devo agradecer também a CAPES por ter possibilitado as condições mínimas para o andamento da pesquisa. Agradeço também aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRB, em especial Estefânia e Moisés, por terem me auxiliado com os trâmites burocráticos e pela gentileza e atenção.

Agradeço à Edson pela leitura atenciosa, pelas muitas conversas “filosóficas” no bar de Brian e por ser um dos maiores incentivadores das minhas escrevivências.

Agradeço à Meg, pelas nossas muitas afinidades, que descobrimos nesse pedaço de tempo que pudemos partilhar em Cachoeira. Sem nossas longas conversas sobre o mundo que vivíamos juntas na cidade, dificilmente escreveria o que escrevi. Agradeço também por me ajudar tão prontamente a traduzir o resumo desse trabalho.

À minha mãe Luciana pelo amor, pela poesia e pelo samba.

À Sandra, pela presença e pelo cuidado contínuo.

À Tia Claudinha e a pequena Clarice, por serem, em alguns preciosos momentos, uma importante linha de fuga.

À Bárbara, que além de dividir as angústias do mestrado, tornou minha residência em Cachoeira um lugar certamente mais amoroso e acolhedor.

Ainda em Cachoeira, não poderia deixar de mencionar a presença importante de amigos que compartilharam pensamentos, copos, angústias e alegrias comigo nesse período: Valdir, Fábio, Murilo, Eliane, Ariane, Camila, Gheysa e Vanhise.

À amiga e confidente Kelly Rabelo, por dividir pedaços de tempos e amores entre Cachoeira e Belo Horizonte. Gratidão pela presença constante e pelo incentivo ao trabalho.

Em Belo Horizonte, cidade que nasci e que aprendo cada vez mais a gostar, não poderia deixar de agradecer às antigas amizades, que tiveram a paciência de me ouvir naqueles momentos (inúmeros) em que eu precisava contar o que estava fazendo: Ana Haddad, Luizinha, Mía, Rê, Lauritchas, Laurinha, Lídia, Maria, Natty, Paulinha, Letícia, Nina e Barbareca.

Gostaria de agradecer, ainda em Belo Horizonte, Marli, a responsável por me levar ao mundo dos orixás, caboclos, erês e exus pela primeira vez.

E por fim, gostaria de agradecer à Oxum e Exu, por serem companheiros sempre presentes dos meus *caminhos*. *Agô!*

Resumo

Esta etnografia é consequência do encontro que tive com o terreiro de Mãe Dionísia, o Oiá Mucumbi, localizado na cidade de Cachoeira, recôncavo da Bahia. A dissertação percorre, sobretudo, as *linhas de movimento* nas quais são *tecidas* os laços entre as pessoas e as entidades que *habitam* a cidade e o terreiro – orixás, caboclos, erês, exus, eguns e santos católicos. Utilizando descrições do cotidiano do terreiro bem como narrativas de vida de adeptos, logro pôr em relevo práticas e relações através das quais esse processo se desenrola. O objetivo central dessa dissertação é mostrar como os seres do mundo do candomblé são o encontro de suas *linhas*. *Linhas*, aqui, ganham mais de um sentido: podem ser entendidas como percursos, como o rastro de um *movimento*, quanto podem ser as diferentes intensidades de forças, os distintos modos de fazer e de trabalhar das entidades. No Oiá Mucumbi, as entidades sagradas trabalham em mais de uma *linha*: na *linha do azeite (keto e angola)*, na *linha branca*, na *linha de caboclo* e na *linha católica*. As *linhas* atravessam e constituem os seres e os territórios que compõem o terreiro. Penso que esta dissertação contribui, em especial, para essa reflexão particular.

Abstract

This ethnography is the consequence of my encounter with Mother Dionísia, of Oía Mucumbi, located in the city of Cachoeira, in the Recôncavo of Bahia. The dissertation runs along, above all, the lines of movement on which are woven the ties between the people and the entities that inhabit the city and the temple – *orixás*, *caboclos*, *erês*, *exus*, *eguns*, and catholic saints. Using descriptions of the daily life of the temple as well as narratives of the lives of the temple participants, I put into relief the practices and relations through which this process unfolds. The central objective of this dissertation is to show how the beings of the world of candomblé are reunited into their lines. Lines gains yet another meaning here: they can be understood as routes, as a trace of movement, when they can have different intensities of strength, the distinct ways of making a working with the entities. At Oía Mucumbi, the sacred entities work in more than one line: in the line of oil (keto and angola), in the white line, and in the catholic line. The lines cross and constitute the beings and territories that compose the temple. I think that this dissertation contributes, especially, to this particular reflection.

Sobre convenções

A linguagem do candomblé na casa de Mãe Dionísia usa tanto o português, o banto e o iorubá. Ao me valer dos termos usuais do mundo do candomblé usarei o *itálico* em sua grafia. Outros termos que são importantes para a *feitura* da dissertação, que tenham propósitos conceituais, também estarão em *itálico*, salientando sua importância. Em *itálico* também estarão as falas das pessoas com quem convivi, às vezes destacadas do texto para ressaltar sua importância. As falas dos interlocutores que não forem destacadas do texto, estarão em “aspas duplas”. Optei por começar com letras maiúsculas apenas o nome de cada orixá ou entidade particular (o Ogum de Roque, a Iansã de Mãe Dionísia). Deixarei em minúsculo os termos pertinentes à classe a que pertencem tais seres (orixás, caboclos, erês, exus, eguns, santos católicos), assim como as *linhas* de trabalho (*linha branca, linha católica, linha do azeite*, etc.). Nas passagens citadas de outros autores, o ano correspondente será sempre aquele da edição referida. Para comentários próprios introduzidos no meio das citações, fiz uso de [colchetes].

Sumário

Chegando: da potência dos afeto.....	1
I Fio, Memórias que fazem o tema	6
II Fio, O trabalho de campo	12
III Fio, Costurando a trama	14
I Trama. Abrir a vista	20
I Fio. O anunciado do encontro pela trovoada	28
II Fio, Ver por meio do invisível	36
Rastros I Trama. Abrir a vista	58
II Trama. A cidade e o terreiro: suas linhas e moradas	62
Prólogo. O terreiro na cidade e a cidade no terreiro	64
I Fio. A cidade	70
Rastros II Trama. A cidade	83
II Fio. O terreiro	92
Moradas	95
Moradas pelo olhar de Jacque	98
As distintas forças do mundo do candomblé	102
Linhas	111
Rastros II Trama. O terreiro	120
III Trama. No cotidiano com o santo	123
I Fio. O percurso de Roquinha	125
II Fio. O percurso de Roque	132
III Fio. O percurso de Eliane	140
Entrelaçando os fios	148
Rastros III Trama. No cotidiano com o santo	157

Epílogo. A vida se faz no movimento de Exu	162
Referências Bibliográficas	169

Chegando. Da potência dos afetos

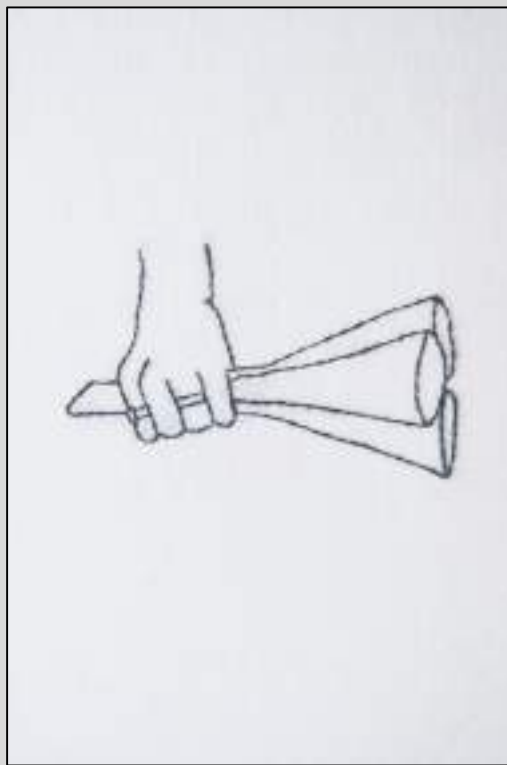


Figura 1. Chamado do santo (Linha preta sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

As palavras também tem caminhos por dentro. Há que percorrê-los.

Valter Hugo Mãe, O apocalipse dos
Trabalhadores

Em Cachoeira tudo tem fundamento. O que quer que chegue em seus ouvidos, principalmente em contextos imprevisíveis, deve-se prestar a devida atenção, afinal, nada é por acaso. Esses recados eram e são uma constante desde que cheguei à cidade, em meados de março de 2015. De lá pra cá, uma coisa ficou certa para mim: Cachoeira não é para qualquer um. Muitos me disseram isso ao longo da minha estadia na cidade, mas, na grande maioria das vezes, não dava a devida importância a essa fala. Me perguntava como poderia uma cidade não ser para qualquer um? O que ela teria de diferente? Porém, depois de um tempo considerável vivendo nela, acrescento que tanto não é para qualquer um, quanto – e depois de se ser aceito por ela –, Cachoeira é uma cidade difícil de deixar. Tem sido difícil me imaginar partindo daqui e alçando novos *caminhos*. Os *habitantes* da cidade – principalmente os *invisíveis*¹ – muito me ensinaram. E a eles sou muito grata.

Ao longo do tempo em que vivi na cidade, pude compreender a influência dos *habitantes* pretéritos de Cachoeira naqueles que hoje aqui vivem. As *histórias* de um tempo difícil, que remetem ao período escravocrata, rondam a cidade e fazem com que cada canto ainda respire algumas dessas *histórias*, lembrando-nos, sobretudo, a luta e a resistência do povo negro e indígena nessas terras. Ou, como sempre me alertava Mãe Dionísia:

Aqui minha filha, por onde se passa, tem muita história. História de muito sofrimento também. Por isso, se você passar em qualquer encruzilhada, se adentrar em qualquer mato, tem que pedir licença a seus donos, que estão permanentemente nos observando. (Mãe Dionísia)

Foi justamente na encruzilhada que pude perceber mais fortemente a atuação dos seres *invisíveis* mencionados por Mãe Dionísia. Logo nas primeiras semanas que cheguei fiquei contente ao pensar que moraria durante dois anos em uma pequena cidade. Todo o cenário me encantava: seus casarões antigos, suas cores vibrantes, suas ruas de

¹Na primeira parte dessa dissertação discutirei as muitas formas de atuação desses seres, seja por meio da *invisibilidade* ou da permissão de sua *visibilidade* para alguns.

paralelepípedo, suas vielas e becos, o rio Paraguaçu e a cidade-presépio São Félix que podemos vislumbrar de suas margens. Passei a *caminhar* por suas ruas na busca por um lar que viesse a me acolher durante minha estadia. Foi *caminhando* pela Ladeira da Cadeia, a procura de casas para alugar, que conheci Zeni, uma senhora muito simpática que me levou ao bairro do Caquende e me mostrou uma casa que havia sido desocupada fazia pouco tempo. Percebi imediatamente que tinha encontrado o que buscava. Durante a noite, nesse mesmo dia, decidi sair para comemorar esse encontro, que aconteceu mais rápido do que esperava, na famosa rua 25 de junho².

Fiquei ali pensando sobre como seria tratar das encruzilhadas e seus donos, afinal esse era o projeto inicial dessa dissertação: escrever sobre Exu, suas atuações e afetos em Cachoeira, cidade de tantas encruzilhadas. Tarde da noite, ao voltar para casa, envolta nesses pensamentos, um sujeito apareceu de forma repentina e me perguntou se eu saberia dizer onde ficava a casa de Seu Diabo. Dei boas gargalhadas e disse que infelizmente não conhecia, mas, caso ele descobrisse, ficaria feliz em também sabê-lo. Alguns passos adiante, chegando à esquina que dobra para o Caquende, encontramos um homem negro, de uma perna só, a nos observar seriamente. O cumprimentei ao passar por ele e, ao dobrar a esquina que dá acesso à minha casa, me vi diante de um grande cachorro preto que me observava. Cheguei em casa com o coração aos pulos, sem saber ao certo o que havia se passado. E devo acrescentar que ainda não sei.

Um tempo depois desse episódio, também na rua 25 de junho, conheci Aislan, neto de uma antiga mãe-de-santo da cidade, Mãe Dionísia. Ao conversarmos, contei a ele da minha pretensão em escrever sobre os Exus que *habitavam* Cachoeira. Logo nos tornamos amigos e nosso assunto preferido era falar dos Exus e de suas proezas. Em uma das tardes de muitas prosas que tínhamos em minha casa, ele teve uma ideia. Eu havia comprado, há alguns anos, na feira de São Joaquim, duas ferramentas de Exu que deixava como “enfeite” em minha porta. Sabia que se tratavam apenas de imagens, afinal não havia *assentado*³ o orixá em suas ferramentas. Mesmo sabendo disso, gostava de tê-las ali, na porta. Aislan me convenceu a colocar uma vela e acender um cigarro para as imagens. Assim fizemos. É importante dizer, antes de prosseguir com a *história*, que nessa época estava me sentindo mal. Já tinha se passado cerca de quatro meses que havia

² Essa rua foi nomeada no contexto das lutas pela Independência do Brasil, quando Cachoeira se torna a capital da Bahia por um dia.

³ Assentar o santo consiste em realizar os rituais necessário que coloca a força ou o *axé* do orixá em suas ferramentas.

chegado à cidade e a pesquisa *caminhava* devagar. Estava, além disso, sendo acometida por um cansaço e um desânimo fora do comum que impediam muitas das minhas atividades.

Pouco depois de oferecermos o cigarro e a vela aos ferros de Exu, Edson, um grande amigo, *sonhou* que estávamos novamente na rua 25 de junho em um dia de festa na cidade. Em meio à multidão, um garoto pequeno, negro (que ele sabia ser Exu), anunciou publicamente que precisava falar com certa pessoa. Ele dizia ter urgência. A pessoa deveria procurá-lo o mais rápido possível. No *sonho* Edson sabia que a pessoa que Exu procurava era eu. Ao tomar conhecimento desse *sonho*, decidi consultar os búzios com um grande amigo e babalorixá em Salvador.

No trajeto até a sua casa fui surpreendida algumas vezes pela presença de Exu: deparei-me primeiramente com um *ebó*, provavelmente para Maria Padilha ou Pomba-Gira, ao descer do ônibus, tomando o devido cuidado para não atravessá-lo ao prosseguir meu *caminho*. Em seguida, encontrei uma pichação, que já havia *visto* em outras partes de Salvador, com os dizeres: Exu te ama. Ainda no *caminho* para a casa de Bira, cruzei com um homem que trajava uma camisa com a estampa de Malandro e que, mesmo sem nos conhecermos, levantou a cabeça e me cumprimentou com um sorriso largo no rosto.

Ao chegar ao meu destino abrimos o jogo. Bira disse que Exu me acompanhava sempre e que pedia que o assentássemos com urgência para melhor ser tratado. Dito e feito. Tivemos que proceder com o cuidado necessário para assentarmos Exu da forma que ele pedia. E, como era de se esperar, logo após tê-lo assentado, o cansaço que sentia e o medo em iniciar a pesquisa foram deixando de existir e deram espaço a uma série de aprendizados que pude experienciar junto aos *habitantes* de Cachoeira. Exu me colocou em *movimento*. Aliás, meu *caminho* com Exu e com o universo do candomblé já realizava *desenhos* vivos em minhas *andanças*.

I fio. Memórias que fazem o tema

Nasci em uma família de classe média na capital mineira. Durante a minha infância quase não me atentava para as experiências religiosas. Em casa, meus pais pouco falavam ou demonstravam qualquer comportamento religioso, apesar de levarmos, aos domingos bem cedo, minha avó às missas na igreja católica do bairro. Levávamos e buscávamos apenas, não me recordo de ter assistido a nenhuma missa com meus pais. Quando completei dez anos, influenciada pelas primas mais velhas que estavam na catequese, decidi acompanhar minha avó às missas de domingo. Fiz amizade com o padre da Paróquia naquela época e optei por realizar a primeira comunhão. Após ter feito a primeira comunhão minhas incursões à igreja diminuíram e, à medida que a adolescência despontava, as idas atenuaram ainda mais, até cessarem por completo.

Durante esse período, o meu conhecimento a respeito de qualquer questão sobre as religiões afro-brasileiras era praticamente nulo. Conhecia superficialmente apenas os festejos populares como o reisado e o congado das Minas Gerais. Passados alguns anos, já em 2009, ingressei no curso de Ciências Sociais e, durante os primeiros semestres da graduação, comecei a me interessar, ainda que tangencialmente, pela temática da religiosidade. Junto a esse interesse difuso, fui acometida pelo falecimento de meu companheiro de forma inesperada e, nesse momento, tive contato pela primeira vez com as religiões afro-brasileiras.

Desde o meu nascimento até me mudar de cidade, morei com minha mãe e meu irmão em um prédio na região Sul de Belo Horizonte. Nesse prédio trabalhava Marli, uma senhora que todos os dias saía de sua residência no Cafezal – favela vizinha ao bairro onde morava – para realizar serviços gerais. Quando Lucas faleceu, Marli me levou vários banhos de folhas e, junto com eles o recado que, passados sete dias do velório e dos banhos tomados, eu fosse à sua casa, numa terça à noite e que lá, entenderia seu chamado. Segui suas prescrições e na terça-feira conheci pela primeira vez o mundo dos orixás, pretos-velhos, caboclos, exus e erês. Não sabia até então que Marli era uma sacerdotisa de religião afro-brasileira. Foi a partir de meu encontro com Marli, suas entidades e as

entidades de seus filhos, que comecei a me recuperar desse trauma tão difícil de minha trajetória.

Paralelamente às experiências vividas, no decorrer do tempo em que frequentei a casa-terreiro de Marli, comecei a me debruçar sobre o que a antropologia dizia dos modos de vida presentes nas mais variadas denominações afro-brasileiras (candomblé; umbanda; batuque; encanteria; linha cruzada; quimbanda – para citar apenas alguns). Durante o período da graduação, realizei mobilidade acadêmica na Universidade Federal da Bahia, onde, no decorrer de um ano, me aprofundei nos estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que conversava e compartilhava experiências, principalmente sobre o candomblé, com os amigos de *axé* da cidade.

Uma vez de volta a Belo Horizonte, realizei uma pesquisa de campo junto ao terreiro Ilé Asè Alá Oju Meji Ofá Otùn, situado na cidade de São José da Lapa, região metropolitana de Belo Horizonte. Essa pesquisa culminou em minha monografia de conclusão de curso, na qual meu interesse principal foi realizar uma breve revisão teórica do que havia sido escrito sobre o orixá e entidade Exu na literatura antropológica. Contrastava ao mesmo tempo, ou melhor, punha em diálogo, os discursos teóricos com o discurso e as vivências a mim contadas pela Iyanifá Ifadara, zeladora do terreiro pesquisado.

Dando continuidade à pesquisa desenvolvida na graduação, apresentei ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, um projeto de pesquisa que buscava refletir sobre os afetos e relações cotidianas do povo de *axé* da cidade de Cachoeira com o orixá e entidade Exu. Entretanto, ao longo de minha permanência na cidade e devido aos encontros que pude ter com o terreiro Oiá Mucumbi, tal projeto passou por mudanças substanciais. Como veremos ao longo dessa dissertação.

É importante dizer que, junto ao fazer da pesquisa, que por hora tento apresentar, fui posta em relação, inicialmente através de Exu, em minha própria rede de relações e afetos com o mundo do candomblé e seus muitos seres. Especialmente durante o segundo ano da pesquisa, dividi meu tempo entre a pesquisa desenvolvida no Oiá Mucumbi e a necessidade de minha presença no Ilé Oba Sí Ljidide Loolá, a casa de Xangô, terreiro em que sou filha, ainda abiã⁴, situado na Base Naval, subúrbio ferroviário de Salvador. Devo

⁴ Filha-de-santo que ainda não foi iniciada.

salientar que os encontros no Oiá Mucumbi deram-se por meio de muitos afetos, por vezes conflituosos, uma vez que, mesmo não sendo filha de lá, passei boa parte do tempo no cotidiano do terreiro, ou, como me disse certa vez Gegeu, neto e filho-de-santo de Mãe Dionísia: passei a ser considerada uma espécie de meio filha.

Essa dissertação pode ser compreendida como o resultado do que pude aprender no período de convivência entre mim, os orixás, caboclos, erês, exus, eguns e os integrantes do Oiá Mucumbi. Compreendo essa pesquisa não como um trabalho que tenha a intenção de produzir dados para provar (ou refutar) hipóteses. Um dos meus objetivos principais foi o de refletir como o trabalho com o santo consiste em uma interação mútua entre entidades e pessoas, relação em que uns trazem os outros à existência por meio de seus afetos. Devo dizer que esses afetos também dizem respeito a mim, afinal, por estar ‘metida’ no candomblé, sou afetada e afeto essas *linhas*. Esse trabalho resulta portanto em uma abordagem que entrecruza os acontecimentos do campo a partir de uma perspectiva antropológica e o ponto de vista de quem tem a necessidade de aprender a cultivar sua própria relação com os orixás e demais entidades.

Qualquer pessoa que participe mais intensamente das religiões afro-brasileiras sabe que o aprendizado no candomblé – que é afinal o que venho tentando realizar através dessa dissertação e para além dela –, não passa simplesmente por reunir “dados” ou “informações”. Antes, deve-se permitir ser afetado⁵ pelo candomblé, deixar que o conhecimento enraíze-se “nas profundezas do seu ser” (Cossard, 1970:227). Aprender no candomblé raramente envolve uma transmissão sistemática de conteúdos. Se atentar aos *sonhos*, à *intuição*, à dança, à música, saber cozinhar, saber ouvir, são questões muito

⁵ Se os sentidos atribuídos à palavra afeto e suas apropriações foram muitos e variados, Favret-Saada (2005), no entanto, deixa claro que o sentido de afeto (ou afecção) do qual ela pretende conceder estatuto epistemológico é menos da ordem da “emoção” e da representação do que de um processo contínuo de afetação mútua – processo este necessário para estar num campo de relações específicas que de outro modo seriam inacessíveis. Assim, a ideia de afeto estaria aqui mais próxima à noção espinoziana de afecção – conceito que, nas palavras de Deleuze (2002), trata de um plano comum de imanência não subjetivada agenciada dinamicamente.

importantes na prática educativa do candomblé. E não há o que se aprenda no candomblé sem que seja por ele afetado.

Tal como na etnografia sobre feitiçaria no Bocage, narrada por Favret-Saada (1977), não há neutralidade possível para aqueles que acessam o conhecimento. Quanto mais se sabe, mais envolvida a pessoa se encontra. “Você é forte o suficiente para saber?”, perguntavam à autora (1977:29) sempre que ela estabelecia uma relação de informação com as pessoas com quem ela convivia no Bocage. Saber, no candomblé, assim como no contexto etnográfico de Favret-Saada, exige afecção e cuidado.

Penso que fazer antropologia é levar isso a sério. É compreender que acessar um conhecimento, ou melhor, entrever que existe uma eclosão de saberes no mundo exige de nós respeito, afeto e cuidado. Ao antropólogo exige-se que seja afetado, isto é, que seja posto em *movimento* por esses saberes. E as etnografias seriam espécies de cartografias dos aprendizados feitos ao longo de nossas *andanças* e das coisas que nos foram permitidas a *ver*. Junto a isso, também somos guiados pela tarefa posterior à *caminhada*: escrever. Rebecca Solnit (2001) comparou a escrita ao desbravamento de um *caminho*.

Minha escrita nasce do cruzamento de meu *caminho* com o *caminho* de Mãe Dionísia e de seus filhos. Pegando de empréstimo de Marques (2016), podemos pensar o *caminho* como um canal de afecção mútua, aproximando assim, o conceito de afecção apresentado por Favret-Saada (2005) e o universo conceitual proposto pelo candomblé. Ter *caminho* no candomblé é ser capturado por esse canal de afecção mútua de que fala Favret-Saada (2005) – um canal que exige trabalho, cuidado e prática. Clara Flaksman (2014), em uma etnografia realizada no terreiro do Gantois, evidenciou bem esse modo de relação de afecção mútua, explorando as potencialidades daquilo que, no candomblé, se chamaria de “enredo”. Ter enredo, entre tantas outras coisas, é ter uma relação, ou melhor, um complexo de relações instituídas que independem da “vontade” humana. Afinal, é muito recorrente escutar no terreiro que ninguém está no candomblé “por acaso”. Estar ali, ser posta em relação, é uma “vontade” primeiramente dos orixás.

Flaksman (2014) distingue a ideia de enredo, da ideia de *caminho*, embora ambas se conectem. Enquanto enredo é um modo de relação que permeia o candomblé e suas multiplicidades, *caminho*, por sua vez, é a necessidade de cultivar essa relação. De instituir, através da prática, uma conexão entre a pessoa e seu orixá. Nesse sentido, como diz a autora (2014:8), “todo mundo tem enredo, mas nem todo mundo tem caminho”, ou

seja, embora todos sejam filhos de orixás, nem todos tem a demanda de trabalhar o *caminho* dos orixás. Durante a minha pesquisa não ouvi a palavra enredo, embora *caminho* e *linha* fossem mobilizadas com frequência entre meus interlocutores. Falemos primeiro da ideia de *caminho*.

Mãe Dionísia, desde que entrou para o candomblé, sabia, através das entidades que a acompanham, que o seu *caminho* era tornar-se mãe-de-santo. Desde que se tornou mãe-de-santo, e antes disso, quando já trabalhava com sua Iansã Menina, muita gente a procurava queixando-se que estavam sem *caminho* e que precisavam que os orixás lhe orientassem, que tornassem seus *caminhos* abertos e *visíveis*. Roque, embora sendo filho de Oxóssi com Oxum, tem no orixá Ogum seu orixá de *caminho*, assim como acontece com Eliane, que mesmo sendo filha de Oxum com Nanã, tem em Oxóssi e Iansã seus orixás de *caminho*. São eles que abrem e limpam seus *caminhos*. Enquanto Roquinha sabia que seu *caminho* era no candomblé, já que trazia os rastros da trajetória de sua mãe consigo e, com eles, a relação com as entidades.

Através desses exemplos, podemos dizer que o *caminho* aparece como uma relação de afecção mútua entre a pessoa humana e sua rede de orixás e entidades. Entretanto, não se trata de uma relação que envolve dois ou mais seres já formados, antes trata-se de um processo de *feitura* conjunta: da pessoa e de sua rede de orixás e entidades. Ter *caminho*, portanto, só faz sentido na medida em que se percorre ele (e é por ele atravessado). O *caminho* sugere percursos: era *caminho* de Mãe Dionísia ser mãe-de-santo, da mesma maneira que também o era para Roquinha, que acabou perdendo-o ao não cultivar uma série de exigências para efetivar esse *caminho*. Assim, trilhar um *caminho* é sempre um *movimento* arriscado, nunca se sabe onde, de fato, se vai chegar ao *caminhar*.

Os *caminhos* são compostos pelas *linhas* de *movimento* dos humanos, orixás, caboclos, erês, exus e eguns. Cada ser é o encontro de suas *linhas*. As *linhas* nos falam sobre o *emaranhado* do mundo do candomblé. Nos contam sobre as trajetórias ou as composições do fazer de cada ser. Revelam suas trilhas, suas diferentes intensidades de força e seus distintos modos de trabalhar. As *linhas* atravessam e conectam os humanos e seus respectivos orixás e entidades, dizem sobre as *passagens* de afeto entre os seres.

O Oiá Mucumbi como cada um de seus integrantes é composto por mais de uma *linha*. Tem-se a *linha branca*, a *linha do azeite* (que se divide em *linha angola* e *linha*

keto), a *linha de caboclo* e a *linha católica*. Por vezes, outras *linhas* eram mencionadas, *linhas* que se referiam aos domínios específicos dos orixás, como a *linha das águas*, a *linha dos mortos* e a *linha dos matos*, por exemplo. Podemos dizer que as *linhas* são uma espécie de agrupamento por semelhança: cada *linha* traz orixás e entidades que possuem afinidades entre si, em seus modos de fazer. Entretanto, as *linhas* também rompem com essa previsibilidade, podendo vazar umas por dentro das outras, como veremos mais adiante.

As *linhas* se organizam mais complexamente, formando uma *trama* – onde algumas *linhas* se *emaranham* enquanto outras correm paralelas, sem nunca se cruzarem. Assim, tanto o terreiro quanto cada ser é o encontro de suas *linhas*, isto é, são suas *tramas* e seus respectivos *caminhos*. A respeito da ideia de *trama*, a própria dissertação a exemplifica, uma vez que é *costurada* por diferentes *linhas*: partes que vão se revelando, cada qual com sua própria *história*, seu próprio sentido, sua própria forma; partes, entretanto, que se relacionam. Nomear de *tramas* essas partes, ou melhor, os marcadores de distribuição de afeto nessa pesquisa, não deve ser entendido apenas como um exercício retórico, posto que cada um dos planos etnográficos que as configura falam de um tipo de canal de afecção mútua, de uma certa composição de *linhas*.

Trago a ideia de *caminho*, de *linha* e de *trama* para o prólogo desse trabalho porque acredito que, de certo modo, essas ideias acompanharão toda a *caminhada* que realizaremos daqui para frente, ainda que de modo implícito sobre os três planos etnográficos dessa dissertação, onde percorreremos um *movimento* que vai da “abertura da *visão*”, *caminha* pela cidade, percorre o terreiro e segue para as casas de alguns de seus integrantes.

II fio. O trabalho de campo

Minha escrita nasce de uma etnografia resultante de uma pesquisa de campo entre os anos de 2015 e 2017, quando pude viver em Cachoeira durante dois anos, enquanto realizava o mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Fui levada ao Oiá Mucumbi, terreiro de Mãe Dionísia, pela mediação de Aislan, seu neto. A primeira vez que subi as escadarias do terreiro coincidiu com o período de rezas para Santo Antônio, no ano de 2015. As rezas têm início no dia primeiro de junho e prosseguem durante treze dias, culminando na festa para Ogum. Desde esse dia passei a frequentar o terreiro sempre que podia: em festas, em *sessões de mesa* e, depois de um tempo, principalmente, no próprio cotidiano do terreiro.

No início, sempre que propunha qualquer tipo de conversa envolvendo Exu, predominava um silêncio constrangedor, o que me alertava ser este um tema do qual não se podia falar abertamente: requeria cuidados e a devida intimidade. Com o passar do tempo fui criando amizade com alguns dos integrantes do terreiro e passei a aprender uma série de questões fundamentais sobre o mundo do candomblé que me fizeram tomar outros *caminhos*. Ao invés de permanecer insistindo em conversar sobre Exu, passei a simplesmente aprender com meus interlocutores o que eles quiseram e puderam me ensinar.

É importante ressaltar que minha aproximação com Aislan foi fundamental para todo o processo da pesquisa, afinal, foi por intermédio de sua amizade que comecei a frequentar o terreiro e a tecer relações com alguns de seus integrantes, entre eles, Eliane. Uma das minhas grandes amigas e maiores professoras no que diz respeito ao mundo do candomblé. Ela foi a responsável por ter chamado minha atenção, inúmeras vezes, para questões extremamente relevantes que, sem o seu auxílio, teriam passado despercebidas. Entre outros grandes professores que alargaram o meu *olhar* para a grandeza do mundo do terreiro, destacam-se Mãe Dionísia e seu Ogum Menino; Gegeu e o seu Boiadeiro sabido (e conterrâneo das Minas Gerais); Tia Roquinha; Roque e Aleluia. Sou extremamente grata também a todos os outros integrantes do Oiá Mucumbi, afinal todos

eles, de algum modo, contribuíram a ajustar meus sentidos para que eu pudesse perceber o que estava à volta.

Essa etnografia foi escrita a partir do cruzamento entre a realização de algumas entrevistas gravadas e conversas informais junto aos integrantes do terreiro em seus variados contextos. Se apenas tivesse realizado uma ou outra forma de trabalho, penso que nada conseguiria de muito interessante. Durante as entrevistas, meu único papel era conduzir o relato, fazendo as perguntas que me pareciam cabíveis. Foi durante as entrevistas que pude perceber como as *histórias* de cada um sempre cruzavam-se com a *história* do terreiro e pude, aos poucos, entender a *trama* que liga a vida particular de cada um com a vida coletiva do terreiro.

As entrevistas que pude fazer com Mãe Dionísia me marcaram particularmente. Em quase todas elas, sentia que Mãe Dionísia não estava sozinha, mas quase sempre *irradiada* por suas entidades. A sua existência, para mim, parece consistir em uma oscilação constante entre estados ambíguos de proximidade e distância com suas entidades. Mais proximidade do que distância. Somente no período em que ficou bastante adoentada foi que senti a distância de suas entidades, foi o único período no qual, quando falava com ela, não as sentia ao lado.

Por fim, devo dizer que o acesso aos interlocutores, suas disponibilidades e a permissão do uso de suas narrações pautou qualitativamente o enredo da pesquisa. Tendo obtido o aval dos colaboradores da pesquisa, não me preocupei em alterar os seus nomes. À medida que escrevia a dissertação, compartilhava com eles seu resultado, levando a eles cópias do que tinha sido escrito até então para que pudessem avaliar se manteríamos a escrita como estava ou se era necessário fazermos as modificações necessárias.

III fio. Costurando a trama

Na primeira *trama* dessa dissertação, intitulada *Abrir a Vista*, acompanharemos os percursos que levam os integrantes do candomblé a aprenderem a ter *visão*. A *visão* é entendida aqui como uma *linha*, uma trajetória do fazer que desperta sensibilidades que permitem *enxergar* a multiplicidade do mundo dos orixás, das entidades e de seus filhos humanos. Procurarei mostrar como aprender a *ver* está diretamente relacionado com o encontro entre a pessoa humana e sua rede de orixás e demais entidades. Além disso, veremos que o aprendizado da *visão* é reforçado por um conjunto de práticas, contextos e modos de sociabilidade que contribuem para formar pessoas que *veem* através do *invisível*.

A partir do despertar da *visão*, passaremos para a segunda *trama*, intitulada *A cidade e o terreiro: suas linhas e moradas*, onde *caminharemos* pela cidade de Cachoeira e pelo terreiro de Mãe Dionísia. Aqui buscarei voltar o foco às suas distintas composições. No percurso pela cidade ganharão relevo as *histórias* das entidades que *habitam* a região e trazem lembranças de outros tempos. Irei privilegiar as narrativas permeadas de afetos dos moradores de Cachoeira ao invés de investir em um ponto de vista oficial e impessoal sobre a mesma. Explorarei com mais cuidado os bairros do Caquende, da Faceira, do Tororó e do Alto da Levada, uma vez que estes são os bairros que fazem fronteira com o terreiro pesquisado e são os lugares de onde provém a maior parte de meus interlocutores. Após apresentar a cidade, apresentarei o terreiro a partir das distintas *linhas e corpos-territórios*⁶ que o compõem. Para auxiliar na composição dessa *trama*, me valerei, além das conversas e entrevistas com os integrantes do terreiro e com alguns moradores antigos da cidade, dos *desenhos* de Jacqueline, filha de Eliane, minha grande amiga e filha-de-santo do Oiá Mucumbi. Jacque com seus *desenhos* e seu conhecimento, enriquece nosso *olhar* sobre o terreiro. Ao longo desse percurso pelo terreiro, aprenderemos que as *linhas* e os *corpos-territórios* que o compõem não se restringem apenas ao espaço delimitado do

⁶ Os *corpos-territórios* podem tomar múltiplas formas. Podem ser o corpo humano, território a ser *habitado* pelas entidades; podem ser assentamentos, árvores, otás, altares, etc. O próprio terreiro é um *corpo-território*, um corpo expandido a ser *habitado* por outros *corpos-territórios*.

terreiro, sendo ele apenas um dos locais do encontro entre humanos e não-humanos, já que o mundo do candomblé arrasta-se com seus *habitantes* para onde eles forem, o que nos levará a terceira e última *trama* dessa dissertação.

Na terceira trama, intitulada *No cotidiano com o santo*, iremos seguir os rastros dos *caminhos* de alguns dos integrantes do terreiro, privilegiando suas narrativas sobre seus encontros com os orixás e demais entidades. Perceberemos que cada um ingressou de um modo muito particular na religião. Contudo, em algum ponto de suas trajetórias, suas *histórias* acabaram se cruzando, tornando-se *linhas* que aderiram à *trama* particular do Oiá Mucumbi. Ainda veremos que cada um desses sujeitos arrastam consigo forças que foram adquiridas das mais variadas formas: sejam elas transmitidas por suas próprias entidades em *sonhos*, sejam herdadas por seus familiares ou mesmo aprendidas durante seus processos de *iniciação*.

Acredito que o objetivo central desse trabalho seja o de compreender como o terreiro e seus integrantes se constituem pelo encontro entre as diferentes *linhas*. As *linhas* aqui possuem mais de um sentido: *linha* enquanto uma trajetória do fazer/ser⁷ e *linha* enquanto fios que formam o *caminho*, como rastros de um percurso.

Ao falarmos sobre o tema da *visão*, por exemplo, podemos entendê-la como sendo composta por distintas *linhas* (variações) do *ver*. Ter a capacidade de *ver* nas suas variações nos conta do tempo já vivido e do aprendizado já construído da pessoa junto de seus orixás e entidades no mundo do candomblé, que conforme trabalham no santo, alcançam novas formas de *ver*.

A cidade de Cachoeira também é composta por distintas *linhas* de força que dizem respeito às diversas moradas dos orixás e das entidades ao longo dela, assim como o terreiro e seus integrantes são o encontro de suas distintas *linhas*. *Linhas* que contam sobre a trajetória e o modo de fazer de cada ser, mas que também dizem respeito aos *caminhos* ainda a percorrer.

As *linhas* não se limitam ao espaço do terreiro. Elas o ultrapassam na medida em que *trilham* outros *caminhos* e se conectam com outras *linhas*, em outros *tramas*. Embora o terreiro seja um lugar central para a dissertação, a presente etnografia não se restringe a ele, uma vez que pretendeu seguir as *linhas* e os afetos dos interlocutores, indo além,

⁷ Flaksman (2014) já notou como no candomblé ser e fazer não estão deslocados.

portanto, do espaço do terreiro, dos ritos de *iniciação* e das *incorporações*. Privilegiei os afetos que se desenrolaram no cotidiano, nas singularidades do dia a dia de cada um dos interlocutores da pesquisa.

Seremos guiados nesse percurso pelos conceitos na-ativos que me fizeram pensar inclusive a estrutura estética do texto, como os conceitos de *linha*, *movimento*, *caminho*, *visão*, *morada*, *irradiação*, *aparição*, *incorporação* e *habitação*. Essa etnografia não é mais do que o próprio percurso de meu encontro com o Ojá Mucumbi e alguns de seus integrantes. Exploro aqui alguns processos que me afetaram, sobretudo, a partir da experiência do encontro.

Junto a isso, trago as marcas de outros encontros que desencadearam direções importantes à etnografia, entre eles o encontro com a obra de Tim Ingold (2015), que pode ser pensado, talvez, como uma *linha* que cortará transversalmente essa dissertação. O autor apresenta uma concepção do ser enquanto um nexos singular de crescimento criativo dentro de um campo de relacionamentos que se desdobra continuamente. Cada ser, assim, é instanciado no mundo como um *caminho* de *movimento* ao longo de um modo de vida. E conforme se movem juntos através do tempo e encontram-se uns aos outros, esses *caminhos* se entrelaçam para formar o que ele chama de “malha” (*linhas* emaranhadas de vida, crescimento e *movimento*), que não seriam outra coisa senão o mundo que *habitamos*.

A “malha”, para Ingold (2015), não deve conectar nada, já que na prática improvisativa (aquela onde entramos em contato com o mundo), as relações são, antes, da ordem da interação e da transformação. E é a partir daí que ele tenta derrubar o modelo aristotélico de forma e matéria e substituí-lo por uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final; aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria, ou seja, a uma ontologia que seja, de fato, relacional.

De acordo com a proposta de Ingold (2015), *habitar* o mundo é participar ativamente de seu próprio processo de formação, é se juntar à “malha”. E a antropologia para ele seria uma forma de se corresponder com o mundo, de acompanhar seus *movimentos* especulativos e improvisativos. Penso que essa etnografia tenta seguir os *movimentos* improvisativos de que fala Ingold (2015), encarando o mundo não como um

conjunto de pedaços, mas como um emaranhado de *linhas* e *caminhos*, no qual a tarefa para qualquer ser é improvisar um *caminho* e seguir em frente.

Ao encarar o mundo e mais particularmente o candomblé como o encontro de diversas *linhas*, alguns de seus fios de *história* ganharam forma através de *bordados* elaborados por mim em colaboração com meu irmão. A prática dos bordados pouco ou nada tem a ver com a projeção de imagens, e tudo a ver com o ato de conhecer *caminhando*, interagindo com o ambiente e com as *histórias* contadas. O objetivo dos bordados é encontrar um *caminho* e transmitir a complexidade das relações de afecção mútua do mundo do candomblé. Por meio da agulha, a *linha* – enfiada no buraco da agulha –, passa através do tecido. O tecido não figura como um substrato sólido, mas como uma membrana permeável, ela própria tecida como uma *trama* de fios finos. Conforme a agulha atravessa o tecido, o fio forma um laço que liga a *linha* à *trama* do próprio tecido. A iteração deste laço e dessa *costura* forma a *linha* do bordado. Na ação da agulha, a *linha* bordada cresce através dos repetidos laços do fio do tecido com a *linha* da agulha. *Bordar* e seguir nosso *caminho* na vida, penso eu, envolve um laço semelhante.



Figura 2. O mundo se alimenta da gente, a gente se alimenta do mundo. ((Linha preta sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

No *bordado* cada *movimento* empreendido é arriscado, uma vez que comporta o risco de alterar aquilo que foi concebido inicialmente no plano das ideias, da mesma forma como ocorre ao trilharmos nossos percursos de vida: embora seja possível nos recuperarmos dos erros cometidos, nos é impossível voltar e apagá-los. Podemos apenas

prosseguir de onde estamos, deixando um rastro atrás de nós, como prova de onde estávamos. No *bordado*, assim que o *fio da linha* se relaciona com a textura do tecido, essa relação não pode mais ser apagada, somente redirecionada. Isso ocorre também com nossas trajetórias de vida. Ao escolher seguir determinado trajeto, podemos mudar de direção, alterar o percurso, mas não apagar aquilo que já foi trilhado.

Junto ao uso dos *bordados*, utilizo algumas fotografias para compor o trabalho. A câmera, ou “aparelho de brincar de pensar”, tal como expressou Flusser (2011), deve entrar em interação direta com o conjunto de *movimentos* e ações das quais ela “registra”. Assim, mais do que *ver* as fotografias como um produto para a etnografia, convém entender a câmera e suas conseqüentes fotografias enquanto um modo de relação em que pude percorrer e *olhar* de outro modo os *movimentos* e as situações que configuraram a presente etnografia.

O povo Ojibwa ensinou o antropólogo Hallowell (1960) que o mundo dos *sonhos* de uma pessoa é precisamente o mesmo que o da vigília. Mas no *sonho* você o percebe com outros *olhos* ou através de diferentes sentidos – talvez aqueles de outro animal, como uma águia, ou um urso – e, possivelmente estando em outro meio – como no ar e na água, ao invés de estar na terra. E quando você acorda, após ter experimentado um modo alternativo de estar neste mesmo mundo no qual você atualmente se encontra, você está mais sábio do que estava antes. Diante desse exemplo, Ingold (2015) teve a bela percepção de que fazer antropologia é *sonhar* como um Ojibwa. Fazer antropologia trata-se de continuamente *abrir a vista* ao mundo, consciente de que sempre há modos alternativos de ser.

Ao trabalhar junto com os integrantes do Oiá Mucumbi pude aguçar meus sentidos. Essa pesquisa, ou melhor, meu encontro com a cidade de Cachoeira, com o terreiro e seus integrantes, mais do que prover conhecimento sobre o mundo, educou minha percepção e abriu meus *olhos* para outras possibilidades de ser. Duas questões retroalimentaram minhas *andanças* em campo: o aprendizado da *escuta* e a necessidade em curar o meu *olhar*. A abertura dos ouvidos ou, em outras palavras, o refinamento da *escuta*, se fazia fundamental para a melhor absorção das *histórias* compartilhadas pelas pessoas que se dispuseram a fazer parte da pesquisa e a limpeza dos *olhos* foi apontada

por Mãe Dionísia como um imperativo para o prosseguimento da dissertação. Meu *olhar* e, por conseguinte, minha escrita precisavam entrar em devir, ou seja, precisavam ser *virados* pelo encontro com os orixás, caboclos, exus, erês e eguns.

I Trama. Abrir a vista

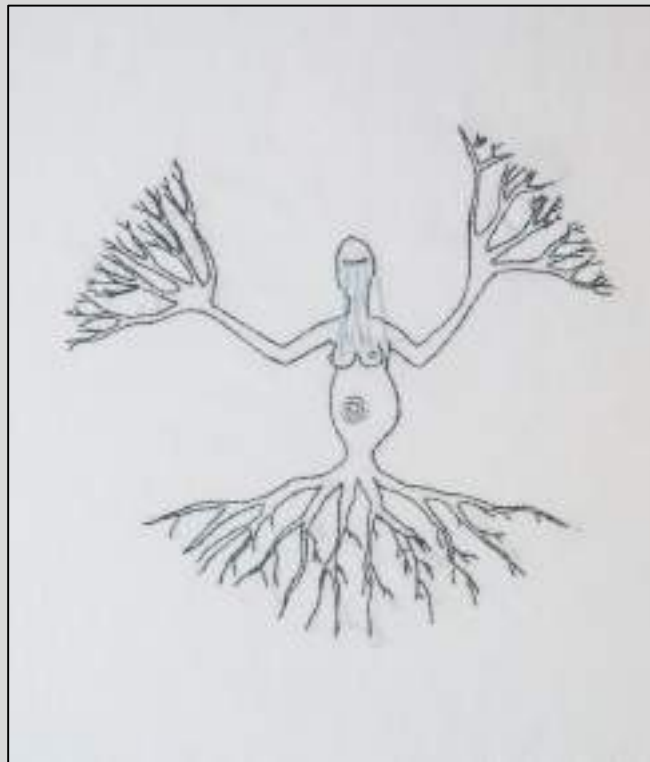


Figura 3. Vistas limpas (Linha preta e azul sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Aquele que decide apenas saber terá ganho, claro, a unidade da síntese e a evidência da simples razão; mas ele perderá o real do objeto, no fechamento simbólico do discurso que reinventa o objeto à sua própria imagem, ou, antes, à sua própria representação. Aquele, ao contrário, que deseja ver ou antes olhar perderá a unidade de um mundo fechado para se encontrar na abertura inconfortável de um universo doravante flutuante, exposto a todos os ventos do sentido.

Didi-Huberman, *Devant l'image - questions posées aux fins d'une histoire de l'art*

Que Iansã limpe sua vista para que você possa enxergar os detalhes. Foi assim que Mãe Dionísia me deu permissão para realizar essa pesquisa. Ela dizia da necessidade que eu tinha de *enxergar* o que até então eu não era capaz de *ver*. Meu *olhar* ainda precisava ganhar a sensibilidade de perceber não somente o que apareceria imediatamente a mim, ou seja, ao que seria *visível* de súbito, como ao que guarda relações com o *invisível*. Somente dessa maneira conseguiria *avistar* os muitos detalhes do mundo do candomblé e, para tal, precisaria contar com o auxílio de Iansã para limpar minha *vista*, que andava um tanto turva. Estávamos eu e ela em sua sala-de-estar quando me pronunciou essas palavras. Foi um episódio fortíssimo para mim. Todo o ambiente naquele dia, em conjunção com aquele dito, me apontavam para a necessidade de curar⁸ minha *visão*, como se somente a partir desse feito, eu ganhasse as condições necessárias para realizar a pesquisa a que me propunha. Observei os detalhes daquela cena: Mãe Dionísia sentada em um sofá que fica ao lado da porta de sua casa, que dá acesso ao pagodô⁹ do terreiro e eu, sentada em um tamborete à sua frente. Acima do sofá em que ela se encontrava, havia um quadro de Santa Luzia, a santa católica protetora dos *olhos*. Na imagem, a santa segura um ramo em uma de suas mãos enquanto na outra segura uma bandeja contendo seu par de *olhos*. É a essa santa que se recorre para curar as doenças relacionadas a *visão*.

Ao perceber à minha frente aquela composição Mãe Dionísia-Santa Luzia, compreendi a importância de *pegar visão*¹⁰ para o processo de aprendizagem no candomblé. Fiquei a fitar o quadro de Santa Luzia, como se eu pudesse de fato pegar a *visão*, ou a bandeja com os *olhos* da santa. Movi meus *olhos* do quadro e me deparei com Mãe Dionísia *olhando* fixamente os meus. Parecia que ela me *enxergava* apoiada em

⁸ A sensação que tive nesse dia foi justamente essa: precisava curar meu *olhar*. Reestabelecer a saúde de minha *visão* que estava infectada por um modo de *ser/ver* que acreditava que para realizar a pesquisa a contento, e por já estar enredada pelo candomblé na minha própria trajetória, deveria ter uma postura mais distanciada do terreiro de Mãe Dionísia. Porém, quando Mãe Dionísia me olhou fixamente com seus tantos *olhos*, sem dizer uma palavra se quer, senti-me extremamente envergonhada pela postura que eu estava flertando ter. A distância que eu pretendia impor durante a pesquisa me impediria de enxergar os detalhes do mundo do candomblé, que Mãe Dionísia me atentava para perceber. A limpeza/cura que Iansã me faria tinha relações com a alteração que eu deveria conduzir aos meus modos de *ser/ver* na pesquisa. Somente ao aproximar-me de outras modulações de *ver*: através da intuição, dos sonhos e do despertar das sensibilidades, passaria a enxergar alguma coisa realmente relevante à pesquisa. Após esse aprendizado com Mãe Dionísia-Santa Luzia, entendi que a distância que eu deveria investir não era aquela dos antigos manuais de antropologia (distância entre o observador e o que se observa), mas entre os conteúdos do mundo antes e depois da pesquisa.

⁹ Pagodô é o nome que os integrantes do Oiá Mucumbi dão ao barracão do terreiro, local onde acontecem as festas públicas.

¹⁰ *Pegar visão* é uma gíria baiana que sugere ao interlocutor se atentar, *abrir o olho*.

outros *olhos*, além dos seus próprios, *vendo* em mim muito mais do que estava dado naquela cena. Compreendi imediatamente que aquela forte senhora nunca está só, e sim, ligada, permanentemente, ao plano do *invisível*¹¹: o mundo dos orixás e demais entidades. Como se esse mundo *invisível* estivesse no ar à sua volta, lhe fornecendo intuições, pressentimentos e saberes necessários para conduzir da melhor forma seu *caminho* e o *caminho* daqueles que a procuram.

O ensinamento de Mãe Dionísia e Santa Luzia relatado anteriormente, em conjunto com todo o processo de aprendizagem que pude vivenciar junto aos integrantes do Oiá Mucumbi, me fizeram compreender que a *visão* que se cultivava no candomblé é profundamente distinta da *visão* que encara o mundo como um objeto disponível à análise a partir dos seus desejos de captura, classificação e controle. No terreiro aprendi a desenvolver outro tipo de *olhar*: um *olhar* que não almeja o *visível* – em seu intuito de “revelar” –, mas que compreende a importância daquilo que se oculta ou que atua em um plano *invisível*. *Visão* que *caminha* ao lado da *intuição*, em uma percepção alargada que nos evoca a existência de “algo mais”, que nos conecta àquilo que está além do que pode ser *visto* de imediato, nos levando a pistas de que o mundo é feito de muitas camadas e que só algumas delas são *visíveis* para a grande maioria de nós. Mas, fui aprendendo, ao longo de minha presença no terreiro que, por vezes, aquilo que se esconde, ou alguma dessas camadas torna-se *visível* ao longo de um percurso em que se ensina a *ver*. Falaremos dessas questões mais adiante.

¹¹ Veremos que a distinção entre o que é *visível* e o que é *invisível* é variável e contextual.



Figura 4. Pega visão (Linha preta sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Mãe Dionísia, certa vez, ao me relatar sobre sua trajetória no candomblé, disse que Iansã havia limpado suas *vistas*, mas em um nível muito diferente do que ela pedia que fosse feito ao meu caso¹². Era necessário que minha *vista* fosse lavada para *enxergar* os detalhes do cotidiano, das *histórias* que me seriam contadas e para perceber a atuação constante dos orixás e demais entidades na vida de meus interlocutores e na minha própria. Em seu caso, ela já tinha, obviamente, toda essa sensibilidade *construída*, mas ainda não tinha a permissão de sua santa para *fazer a vista*, *abrir a vista*, ou *olhar* como ela diz com frequência. *Abrir a vista*, *fazer a vista* ou *olhar* é o mesmo que jogar os búzios. No jogo, vê-se o panorama da vida do consultante ou um percurso específico de sua vida que esteja com dificuldades em atravessar. Por meio do que se mostra no jogo,

¹² Ao comparar a necessidade de limpar minhas *vistas* ao processo das *vistas* limpas de Mãe Dionísia não pretendo com isso, jamais ‘igualar’ ambas as experiências. Mas, antes, *ver* nelas um modo de agenciamento em comum. Igualá-las, aliás, não faria sequer sentido, pois cada pessoa (ou entidade), ao entrar em relação com o mundo do candomblé, possui uma trajetória que lhe é específica, que se conecta à religião de distintas maneiras (ver Rabelo, 2014). Assim, cada uma percorre um *caminho* único, trazendo distintas habilidades e sensibilidades que sofreram transformações no decorrer de seus percursos. No entanto, tampouco faria sentido dizer que uma experiência é mais ‘plena’ do que a outra, pois não existe uma experiência única e homogênea do que seja ‘participar’ do candomblé. Aliás só se participa no fazer mesmo: tentando, improvisando.

os orixás guiam o melhor *caminho* a ser tomado, sendo necessário, por vezes, a realização de *ebós*¹³, *boris*¹⁴ ou mesmo a *feitura no santo*.

Durante anos, inclusive com o terreiro já aberto, Mãe Dionísia não *enxergava* quando tentava jogar. “*Tentava jogar sozinha para ver, não sabia para que lado ia*”, me contou. Sua *visão* estava embaçada, sendo necessário, por isso, em todas as vezes que chegavam pessoas em seu terreiro com o intuito de *abrir a vista*, chamar sua Iansã *em terra* para que ela mediasse o que os búzios mostravam à pessoa. Iansã deixava anotado tudo o que fosse preciso fazer e somente após um bom tempo deu permissão à Mãe Dionísia para *abrir a vista* sozinha, limpando seu *olhar* para que pudesse ter *visão* nos búzios sem a necessidade da *incorporação*. O episódio das *vistas limpas* em Mãe Dionísia pode ser iluminado pela explicação que certa vez Gegeu, filho-de-santo e neto da Iyalorixá, hoje também pai-de-santo, me forneceu:

O orixá que dá visão, o pai ou a mãe-de-santo só faz ajudar a enxergar. Nós aqui zelamos dos orixás das pessoas, damos luz ao orixá, lavamos o oju (olho) do filho-de-santo para clarear o que eles veem através de Deus e os orixás deles e damos aquela instrução de sabedoria aos orixás para que eles possam agora ter a vida deles junto daquele filho-de-santo. (Gegeu)

Pode-se tirar dessa fala que a relação entre o orixá e seu filho humano, muitas vezes mediada pelo pai ou mãe-de-santo, inaugura o ato de ser capaz de *ver* ou de aprender a *ver* no candomblé. Quando meus interlocutores me falam da *visão*, certamente não estão me dizendo apenas sobre a capacidade de *enxergar* o *visível* – o que se mostra

¹³ *Ebós* podem denominar um processo de limpeza, visando reequilibrar a energia da pessoa submetida a ela. Nesse tipo de *ebó* de limpeza normalmente se oferece comida ao Exu do santo de cabeça da pessoa. Há também *ebós* destinados a resolverem algum problema ou obstáculo, ou mesmo como forma de agradecimento por bênçãos recebidas. É importante entender que todo tipo de *ebó* compõe parte do processo de transmissão e reposição do *axé* e os elementos usados nele são transmutados em energia, em *axé*.

¹⁴ Como colocou Rabelo (2014), *bori* é o ritual de dar de comer a cabeça ou *ori*, que no candomblé é sagrada. Visa fortalecer o *ori*, trazendo equilíbrio para o indivíduo e firmando sua cabeça para receber o orixá (antecede qualquer processo de *feitura*). Envolve uma sequência de oferendas ao *ori*, incluindo a noz de cola, o *obi*, seu alimento por excelência. *Ori*, dentro da literatura sobre religiões afro-brasileiras (cf. Elbein do Santos, 2002; Verger, 2002) é definido como o destino pessoal, a cabeça da pessoa, seu centro energético que poderá receber as forças dos orixás que o povoam, e que será, possivelmente, alimentada. *Ori*, ao mesmo tempo, é um deus: um orixá pessoal, senhor da individualidade e da origem na terra. Conta um mito iorubá que toda pessoa, antes de nascer, deve passar na oficina de Ajalá, o oleiro divino, artesão encarregado de modelar os *oris* (cabeças). Lá, ela deve escolher seu próprio *ori*, que é feito de barro, através dos mais distintos *oris* que foram produzidos na casa de Ajalá. Cada *ori* indica um destino (*odu*) na terra, no *aiyê*, possuindo um orixá que “rege”, além de diversos tabus específicos para cada orixá e para cada *ori*. A escolha da cabeça será fundamental para determinar o *caminho* da pessoa na terra e, durante sua vida, ela deverá se guiar conforme o *caminho* que lhe foi concedido na escolha. Alimentar o *ori*, através do ritual do *bori* é, assim, fortalecer a cabeça, deixando-a forte para que ela não possa se romper.

abertamente –, mas, principalmente, sobre o que tem relações com o *invisível*. E esse tipo de *visão*, além de ser preparada ao longo do processo de aprendizagem, *caminha* em mais de uma direção: afinal, não é só o orixá que fornece a possibilidade de *ver* ao seu filho humano quando limpa sua *visão* outrora embaçada; o pai ou a mãe-de-santo, como mediadores da relação entre o orixá e seu filho humano, tanto auxiliam o orixá em seu processo de *visão*, lhe fornecendo “*luz*”, quanto lavam o “*aju do filho-de-santo para clarear o que eles vêem*”.

Ver está completamente *entrelaçado* ao *caminhar* de cada um, ao percurso de vida tanto do orixá quanto do seu filho humano. O aprendizado da *visão* vai se constituindo a medida em que se aprende a ser afetado¹⁵ por mais elementos, por meio de uma longa aprendizagem que busca compreender as variadas camadas da vida. Não se atenta somente ao que se mostra na superfície, ou ao que se *veria* em um “piscar de olhos”. A *visão* deixa uma trajetória através da qual aprendemos a ser sensíveis. Com isso, não faz sentido definir o que é a *visão* diretamente, mas faz sentido entender a *visão* em relação aos elementos que a despertam. Tentarei discutir, portanto, ao longo dessa parte da dissertação, as diversas formas como a *visão* é articulada por meus interlocutores.

Penso, entretanto, que para começarmos a compreender o que significa ser capaz de *ver*, temos que deixar de lado, inicialmente, a ideia de sujeito humano como um lugar de consciência, limitado pela pele e definido em oposição ao mundo. Afinal, ao sermos confrontados com a capacidade de *ver*, somos postos em relação ao mundo. *Vemos* através do “engajamento ativo e exploratório da pessoa inteira, corpo e mente indissolúveis, num ambiente ricamente estruturado” (Ingold, 2008:1). *Olhos*, ouvido e pele são órgãos de um corpo que, “conforme trilha seu caminho no mundo, olha, escuta e tateia atentamente para onde está indo” (Ingold, 2008:1). Ou, como diria Merleau-Ponty (1962), o perceptor não precisa de uma imagem para agir no mundo, uma vez que seu corpo *habita* o mundo e para todos os propósitos, seu corpo e ele são um só.

Em sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1962) compara a integração dos sentidos pensando os *olhos* na *visão* binocular: ele dirá que o objeto da *visão* não é resultado do processo que produz uma imagem única a partir de duas imagens monoculares, mas é, antes, dada pelo modo como os dois *olhos* “são usados como um único órgão por um único olhar”. Assim, “meu olhar, meu tato e todos os meus outros

¹⁵ No sentido utilizado por Favret-Saada (2005).

sentidos são, juntos, os poderes de um mesmo corpo integrado em uma mesma ação” (1962: 317-318). Portanto, para começarmos a entender o que significa ser capaz de *ver*, faz-se necessário compreendermos a *visão* como um modo de participação, de engajamento com o mundo, já que ela é fundamentada na experiência e ocorre em imersão no mundo e não como um fenômeno de apreensão à distância.

Ver é um compromisso, uma via de mão dupla entre o perceptor e seu ambiente e, com isso, as distinções feitas entre *visão*, audição e tato, por exemplo, são muito menos claras do que estamos inclinados a pensar. No ensaio *O olho e o Espírito*, Merleau-Ponty insiste na indistinguibilidade do *ver* e do *visto*, “imerso no visível pelo seu corpo o vidente não se apropria das coisas que vê; ele meramente se aproxima delas ao olhar, ele se abre para o mundo”. (1964:162). Isto é, estar apto a *ver* é existir à *vista* dos outros, é enredar-se aos outros. Essa ideia reitera o sugerido por Gegeu quando me diz a respeito da relação entre o orixá e seu filho humano, conjuntamente à mediação, por vezes, do pai ou mãe-de-santo. É a partir da relação, do enredar-se aos outros, do *ver* e do *visto* que se inaugura a habilidade da pessoa ter *visão* no candomblé. A partir da permissão dos orixás, exus, caboclos, erês e eguns que se pode *ver*.

O tipo de *visão* requerida no mundo do candomblé não é aquela que objetifica o mundo com objetivos de capturá-lo para posterior análise, mas, ao contrário, é uma *visão* que penetra o mundo. Esse tipo de *visão* pode abrir *caminhos* para as outras camadas do mundo, onde vivem os orixás e demais entidades. Ter *visão* pode ser entendido, por vezes, como o mesmo que ter o *dom*¹⁶. Ou seja, ter *visão* não diz respeito necessariamente a uma prática que se estabelece a partir dos *olhos*, mas também através de diferentes sentidos, fornecendo ao indivíduo habilidades importantes para o universo do candomblé. Para compreendermos melhor esse processo, voltemos nosso *olhar* à trajetória de Mãe Dionísia.

¹⁶ O que as pessoas chamam de *dom* pode ser entendido como uma capacidade da pessoa de sentir-se aberta para receber a entidade, aprender seus ensinamentos ou canalizar sua força. Há inúmeras explicações para o *dom* como presente dado por Deus, por herança, *visões* e *sonhos*. Falaremos delas com mais cuidado ao longo dessa parte da dissertação.

I fio. O anunciado encontro pela trovoada

Mãe Dionísia e seus filhos contam que em um dia de tempestade forte com muitas trovoadas, sua Iansã *veio em terra* pela primeira vez. Chegou no som do trovão. Dionísia era apenas um bebê de três meses quando isso ocorreu. No mesmo instante da trovoada, a criança deu um grito e enrijeceu todo o corpo. Parecia morta. Sua avó, mãe e tias, presentes no momento, começaram a chorar imaginando que a pequena Dionísia havia morrido. Em seguida, porém, adentrou à casa, como um trovão, uma vizinha *virada*¹⁷ em Iansã, dançando e dando seu *ilá*¹⁸. Iansã pegou a criança no colo, ninou-a e a colocou no berço, dizendo aos presentes que a preocupação não era necessária, afinal, a criança estava bem e só havia *incorporado* sua Iansã pela primeira vez. Saiu da casa como entrou, em uma velocidade impressionante e logo em seguida a tempestade passou e Dionísia voltou a agir como antes da trovoada.

Muitas pessoas me relataram essa história. Na vez de Aleluia¹⁹ me contá-la ainda emendou:

Então a gente vê que é verdade, não é? Verdade! É uma coisa que vem assim. Veio no raio. O mundo trovejou, ela veio e incorporou na criança. E aí está até hoje. Mamãe já vai fazer oitenta anos e essa entidade trabalhando ainda, ajudando todo mundo. Ela quando chega sempre canta suas cantigas. Cantigas que a Iansã Menina mesma criou, não se encontra em nenhum candomblé. Tem uma que eu gosto muito, diz assim: Andei, andei, andei três dias sem parar, eu vim salvar meus filhos todos, nessa aldeia arriar. Quer dizer, a demora de vir, né? Ela vem andando, andando, acho tão bonito. (Aleluia)

A trovoada *puxou* a presença de Iansã no corpo da pequena Dionísia, bem como no corpo da vizinha que deu o recado a toda família. Quando Aleluia diz “*então a gente vê que é verdade. Veio no raio*” ela está se referindo ao tipo de *visão* requerida no

¹⁷ É a forma mais usual que os integrantes do Oiá Mucumbi se referem ao dizer que alguém estava incorporado pelo orixá ou pela entidade.

¹⁸ O *ilá* é a voz do orixá, seu modo de se identificar. Os sons do *ilá* podem variar muito: de sons de animais até ruídos de procedência desconhecida e cada orixá possui vários *ilás* diferentes.

¹⁹ Aleluia é filha de santo e sangue de Dionísia.

candomblé: a que identifica os elementos em ligação que ocasionam determinado efeito, nesse caso, a relação entre a trovoada, a pequena Dionísia e a vizinha *virada* em Iansã.

Após essa primeira *manifestação*, Iansã voltou em Dionísia quando esta já havia completado sete anos de idade. “*Vinha para fazer caridade, normalmente dias de quarta-feira e sábado*”, me relatou. A fama da Iansã da criança Dionísia foi crescendo pelo bairro da Recuada²⁰ – bairro onde cresceu e morava com seus pais –. Sua casa ficava sempre cheia nesses dias, muita gente vinha se consultar com Iansã Menina. Seus pais a vestiam toda de branco, em um vestido cheio de bordados e babados e a colocavam sentada em frente a uma mesa, onde colocavam uma vela acesa e um copo com água. Iansã era incisiva, não permitia em hipótese alguma que eles cobrassem dinheiro das pessoas, no máximo dizia: “*Deixe só a luz para iluminar a aldeia*”.

A pequena Dionísia cumpria sua missão à risca até completar doze anos, quando se cansou das doutrinas da Santa e não quis mais recebê-la. Foi quando começou a *incorporar* dois escravos²¹: um vinha pela manhã e saía ao meio dia e outro ficava do meio-dia à meia-noite. Esses escravos aprontavam muito e causavam diversas intrigas entre a família de Dionísia e a vizinhança. Foi nessa época, em meio ao caos causado pelos escravos na vizinhança, que sua tia teve a ideia de levá-la a um pai-de-santo de Capoeiruçu, distrito pertencente à Cachoeira, na casa do finado Manoel Ozébio dos Santos²², filho de Ogum e babalorixá de um terreiro *keto e angola*.

Lá, Dionísia foi feita para Iansã aos doze anos de idade.

Quando meu pai-de-santo cuidou de mim, disse a minha tia e a minha mãe que ele ia suspender a metade dos orixás que eu tinha para no tempo certo eles tomar os lugares deles. Porque eu era muito nova, muito franzina e não ia aguentar com aquilo não. De ano em ano aparecia um orixá em mim, ou dois, ou até três. Contando do erê até os santos é uma falange. São doze orixás que comem aqui: Iansã, Ogum, Oxum, Oxumarê, Iemanjá, Oxóssi, Xangô, Obaluaê, mais três caboclos. Um dia perguntei a minha mãe-de-santo se aqueles santos

²⁰ Luiz Cláudio Nascimento (2010), em seu livro *Bitedô: onde moram os nagôs* aponta que a partir de meados do século XIX, com a agroindustrialização do fumo e com as instalações de fábricas de charutos nas cidades de Cachoeira e São Félix, a população negra era coagida a se agrupar em núcleos residenciais em zonas recuadas. E é assim que se forma o bairro em que a pequena Dionísia cresceu, bairro predominantemente negro.

²¹ Os escravos, para meus amigos de terreiro, podem ser tanto os Exus “escravos” dos orixás – todo orixá tem um ou mais escravos que o acompanham, sendo eles os que se responsabilizam por realizar algumas demandas dos orixás. Mas, podem também não serem o Exu de um orixá, mas um egum, isso é, um espírito desencarnado que está perturbado os sujeitos encarnados.

²² Essa informação acerca do nome do pai-de-santo que fez Mãe Dionísia foi dada através de uma conversa informal entre nós duas, portanto, não sei ao certo se o nome dele é exatamente esse aqui registrado.

tudo era meu. Ela olhou para mim e disse: ‘meu que não é minha filha e ainda tem mais para vim, pode ir se preparando’ e eu: ‘o que? Mais santo para descer em mim?’ Parou em doze. E ainda tem um Ossanha que toda casa que eu ia antigamente me dizia que eu tinha Ossanha, mas eu nunca fiz nada por ela não. Então, minha filha, venho cultivando essa luz que Deus me deu, essa missão. Eu passo um tudo, mas não deixo de cuidar e alimentar os meus santos. E só faço o que eles me derem o direito, o que eles me mostram. Tenho que andar na linha. Comecei assim filha, nova, nova, nova. (Mãe Dionísia)

Dionísia tinha duas tias que eram mãe-de-santo. Uma na parte do pai e outra na parte da mãe. Tia Maria dos Reis, da parte de seu pai, morava na Ladeira da Cadeia. Era filha de Ogum Megê. Tia Madalena, da parte de sua mãe, era moradora da Rua da Feira e depois se mudou para a cidade de Muritiba. Tia Maria dos Reis cuidava da parte da *linha do azeite* enquanto tia Madalena tinha parte com a *linha branca*. Entretanto, tia Madalena parou de cumprir com suas obrigações, o que causou a sua morte, conforme acredita Mãe Dionísia.

Mãe Madalena era forte, os orixás dela trabalhavam só na linha branca, na linha do espiritismo. Tudo branco e luzes, rezas. Se você desse um buque de flor e fosse na casa dela e tivesse uma flor vermelha, ela tirava. Mas abandonou as coisas dela e aí, em um dia, de manhã bem cedo, quando foi aguar as plantas do quintal e lavar o rosto, sentiu uma tontice, baixou assim num lugar e foi para o Orum cedo. (Mãe Dionísia)

Além disso, seu pai foi criado por uma tia que era mãe-de-santo. Para Mãe Dionísia, ela herdou de suas familiares esse *caminho* com os orixás e entidades, traçando uma *linha* de continuidade entre sua trajetória e a de suas tias e tia-avó. Além disso, a relação com seu orixá se desenhou em seu *caminho* muito antes de ser selada com a iniciação no candomblé. Isso confirma a sugestão de Rabelo (2014) para quem a relação entre entidade e pessoa dificilmente permanece confinada ao espaço institucional da religião, como podemos confirmar com o caso de Mãe Dionísia e sua Iansã Menina, que já era bastante conhecida, chegando a ter várias relações de amizade com a gente de sua família e da vizinhança. Durante sua vida, ela “fez de tudo”: lavou roupa de ganho, trabalhou na feira da cidade, pescou, trabalho na fábrica de fumo, criou oito filhos (além de outros filhos de criação) e, em meio a todas essas atividades, também se tornou mãe-

de-santo. Após a morte de seu pai-de-santo, o finado Ozébio, Dionísia passou a frequentar o terreiro de Dona Iorides, no Alto da Levada, antes de abrir seu próprio terreiro.

A trajetória de Mãe Dionísia é um emaranhado de muitos *caminhos*, inicialmente trilhado no bairro da Recuada, onde começou a receber seu orixá, em seguida se direciona à Capoeiruçu, para ser *feita no santo*, passa-se algum tempo, casa-se e se muda para o bairro do Caquende, onde permanece realizando consultas por caridade com sua Iansã Menina, até mudar-se para onde hoje é seu terreiro de candomblé, no Alto da Levada, local no qual seus santos permaneceram trabalhando, mas também solicitaram a abertura de seu terreiro.

Mãe Dionísia tem orixás de diferentes *linhas*²³. Sua Iansã é de *linha branca*. *Keto na linha Branca*. “*Minha Santa foi feita no azeite, mas ela é linha branca, se eu tivesse feito na linha dela mesmo era melhor recebida do que na linha que foi feita. Mas ela aceitou, né? Mas aqui dentro de casa, quando ela desce não pega nada de azeite e nem corta. Sangue e azeite, já tem uma pessoa separada para isso*”, salienta. Embora Iansã tenha sido feita na *linha do azeite*, no *keto*, a forma com que Mãe Dionísia cuida dela é mais na *linha branca*. “*No fundo no fundo ela responde mais com a linha branca, mas ela trabalha com o keto, mas ela ama, gosta e é filha do branco*”. Muitos dos filhos-de-santo de Mãe Dionísia foram feitos por Iansã Menina, portanto, na hora de cortar ou de trabalhar com azeite, outra pessoa auxiliava Iansã. Por ser da *linha branca*, a Iansã Menina do Reino das Águas Claras traz consigo o compromisso com os espíritos de mortos. Por isso, trabalha muito nas *sessões de mesa branca*, onde os orixás dão ‘luz’ e encaminham esses espíritos.

Muito do que Mãe Dionísia soube da trajetória de sua Iansã foi através de suas cantigas. “*Eles cantam e dizem sobre a vida deles, o início. O que eles foram, o que eles são e o que vão ser dali para frente. Em palavras, em cantigas, eles dizem tudo. Para quem entende, compreende e vê a verdade*”.

Luisa: *A senhora lembra alguma cantiga de Iansã Menina? Poderia cantar um pouquinho para mim?*

²³ Na maior parte do tempo Mãe Dionísia e os demais adeptos do Oiá Mucumbi, ao se referirem às nações de candomblé (um dos nomes que se pode dar à raiz de uma casa, à genealogia que explica as suas práticas rituais e o conjunto de detalhes associados a elas) – *Keto, Angola e Jeje*, por exemplo -, as chamam de *linhas*, o que nos provoca a pensar em certa maleabilidade existente entre elas no terreiro. Além disso, como veremos em outra parte dessa dissertação, o uso do termo *linhas* arrasta consigo outras acepções além dessa analogia com o termo nação de candomblé.

Mãe Dionísia: *Ah, lembro muita! Do passado e do presente. Ou louvores dela, chegada, ida. Quando ela chegava às vezes ela cantava: “Quando eu vinha de Aruanda, Santa Bárbara elô, elô, elô, Santa Bárbara, elô”. Era a chegada dela, né? E tinha uma cantiga também que ela gostava muito. “Sou Iansã Menina, não nego o meu natural, aquilo que Deus me deu, só Deus é quem pode tomar, aquilo que Deus me deu, só Deus é quem pode tomar”. Muitas pessoas choravam quando ela cantava essa, cantava tão simples, tão lento, tão bonito. Ah, tem feito é muita saudade para o povo e para mim também, ela descia direto, agora desce de tempo em tempo. Mas ela disse que desceria até quando ela tivesse que cumprir sua missão na terra. E ela desce em mim desde eu menina, e eu já fiz oitenta anos, não é? Ela trabalhou muito na mesa de caridade, na sessão e depois passou a trabalhar na linha do azeite, que foi a que ela foi feita, e ela foi indo, foi chamando, junto com os orixás, os inquices. E ela disse que quando terminasse a missão dela, ela ia deixar Ogum no lugar dela, trabalhando.*

Seu segundo santo, chamado de juntó, é Ogum, que vem pela *linha angola*. É um santo de herança²⁴. Esse Ogum era de seu avô Bento, um canoeiro de Cachoeira, pai de sua mãe. Entretanto, Bento não cuidava de seu Ogum e nem frequentava o candomblé.

Era um velho forte, os orixás dele ficavam aí procurando um pé de pau para botar as coisas deles, mas ele não colocava crença. Aí ele passou para mim. A primeira vez que o recebi, era menina ainda, acho que eu estava com meus treze anos, por aí. Eu estava em casa e estava uma chuva, muita trovoada e ele me pegou. E dizia as coisas. Vinha muito para orientar o povo, dizer as coisas que estavam para acontecer. (Mãe Dionísia)

Atualmente, devido a avançada idade de Mãe Dionísia e após um período de doenças que enfrentou, seus orixás *descem menos em terra*. Ogum, entretanto, continua vindo, não mais com a assiduidade de outrora.

Ogum vem. Às vezes tem pessoas de fora que querem conversar com ele, eu chamo e ele vem. E quem abre sessão agora é ele. Na terça-feira mesmo eu dei uma reunião, tinha tempo que eu não dava. Agora vou dar na terça-feira, última do mês, se Deus quiser. Eu não tenho recebido muito eles, porque a matéria não está suficiente e os anos já

²⁴ Certa vez, Aleluia, ao me ensinar uma série de acontecimentos do mundo dos orixás me falou dele da seguinte maneira: *O Ogum de mamãe, por exemplo, é de herança. Ele já passou por duas pessoas antes dela, mas infelizmente essas pessoas faleceram antes dele completar sua missão na terra. Orixá é assim, quando ele vem em terra realizar a missão dele e não termina porque o aparelho foi embora antes da hora, ele desce em outra cabeça.*

que eles trabalham em terra, já está chegando a hora deles. Mas, eu me concentrando, chamando por eles, eu sinto a presença deles, eu sinto a irradiação deles. Eles não estão mais em terra todo dia, como quando era antigamente, toda festa, toda reunião estavam aqui, mas estão aqui comigo e com os filhos deles. E como Ogum disse na terça-feira, ele falou na mesa que quem quiser conversar com ele, era apanhar uma vela e acender na intenção dele. Ou na beira das águas ou nos matos verdes. Era só chamar por ele que ele estava ali para escutar os filhos dele. Ai eu disse Graças a Deus. Ele não abandonou a casa não, só quando eu for embora. Enquanto eu estiver viva, eles estarão aqui conosco. Para o que precisar. (Mãe Dionísia)

O Xangô de Mãe Dionísia também é um santo de herança, puxado na *linha keto*. Era o santo de seu avô paterno, que tinha muito respeito pelas coisas do candomblé, mas não era envolvido. E assim que o pai de Mãe Dionísia morreu, o Xangô de seu avô passou para ela. Desde então, passou a cuidar dele, limpou o santo e fez as obrigações necessárias. Todo ano não deixa de fazer suas obrigações. *“É um santo vivo. Gosto muito dele e todo mundo gosta. Ave Maria, e tem fé! Mas para ele descer agora é difícil. Tem vez que me arroteia assim, sinto uma irradiação forte, mas eu não estou mais aguentando, filha. A irradiação dele é muito diferente da dos outros. É um santo muito forte. Eu tenho muito orixá. Meu e de herança. Amo eles todos”*.

Hoje as marcas do tempo fazem presença no corpo/ *aparelho* de Mãe Dionísia que não apresenta mais o desempenho de outrora. Com seus oitenta anos, as transformações corporais, fruto de seu envelhecimento, não falam apenas do passar dos anos, mas também das atividades como Iyalorixá de seu terreiro. Mãe Dionísia *roda no santo* há muitos anos. Praticamente desde que nasceu, Iansã brinca em seu corpo. Atualmente, Iansã não *desce mais em terra* para brincar, deu *passagem* para Ogum. Entretanto, mesmo com todas as dificuldades impostas pela idade, Mãe Dionísia permanece cumprindo a risca as obrigações com seus santos, as festas anuais e realiza mensalmente as *sessões de mesa branca*, quando seu corpo permite.

A passagem do tempo causa transformações significativas na relação entre Mãe Dionísia e sua rede de orixás e entidades, relação que está em permanente transformação. Ambos se afetam mutuamente, tornando impossível a compreensão de sua vida isolada da presença de sua rede de orixás e entidades. Essa presença, entretanto, não se resume a seu aspecto mais *visível* – a *incorporação* –, mas se revela em momentos mais íntimos,

no cotidiano, longe das grandes festas e, inclusive, nos momentos de afastamento entre ela e seus orixás, ocasionado pelo avançar da idade.

Mãe Dionísia trabalhou praticamente toda a sua vida ao lado de seu orixás e entidades. Muitas vezes ela mencionou a mim aspectos relativos à “pesada” função que desempenhava. Dizia que seu corpo não acompanhava mais o cargo de ser mãe-de-santo. Aos poucos, ela foi diminuindo suas atribuições dentro do terreiro, diminuição sempre negociada com seus orixás. Passou a não realizar alguns trabalhos mais complexos, que atualmente são feitos pelo Ogã Vaval e por Roque, mas sempre sobre seu *olhar* atento supervisionando. Passou também a encaminhar as pessoas que chegam em seu terreiro e que precisam de cuidar de seus santos à outros zeladores, como já a vi indicar, muitas vezes, seu neto Gegeu.

As mudanças pelas quais a vida de Mãe Dionísia atravessa em função de seu envelhecimento também configuram um afastamento em relação à sua rede de orixás e demais entidades. No início de sua trajetória, paulatinamente, foram sendo *construídas* e reforçadas suas relações com as entidades que a acompanham. Como as entidades são parte dela mesma, a intensidade do sofrimento em seu afastamento fala também de uma despedida que, em alguma medida, é a de si própria. Lembro-me de uma *sessão de mesa* em que Ogum conversou conosco sobre a condição física de Mãe Dionísia. Disse-nos que o *aparelho* já estava cansado, velho, mas que ele não estava velho e nem cansado e, por isso continuaria *vindo em terra*, através de seu *aparelho*, enquanto Deus permitisse.

Os orixás e demais entidades se afastam gradualmente de seus filhos humanos quando envelhecem. Mas aqueles que ainda não terminaram sua missão nessa parte do mundo, voltam no corpo de outras pessoas, normalmente em parentes próximos daquele corpo em que brincava outrora. Esses orixás, por já terem *descido em terra* antes, não precisam ser feitos novamente, arrastam consigo sua trajetória já singularizada, diferentemente daqueles orixás que nascem no processo de *feitura*. Junto à essas diferenças, outra diferença importante de ser ressaltada é que todo orixá é distinto um do outro. Por exemplo, mesmo que tenhamos duas Iemanjás e que ambas desçam na mesma *linha*, como a *keto*, serão diferentes umas das outras, como certa vez me explicou Gegeu.

Ao assistirmos Gegeu e eu, na televisão de sua casa uma festa para Iemanjá e Oxum, ocorrida no terreiro de sua avó há alguns anos, ele me conduziu a observar a diferença entre as Oxuns que estavam ali, na tela, dançando.

Olha as oxuns como são todas diferentes. Cada uma tem seu modo de ser. Orixá é muito diverso, Luisa. Além disso, cada cabeça dos filhos-de-santo também é uma, igual cada cabeça de orixá é uma. Ogum de um nunca é igual a Ogum de outro. Cada qual tem seu jeito, sua comida, sua dança, suas roupas, sua história. É difícil dar conta de tudo! Além disso, ainda tem a diferença entre os meus orixás e de um filho meu, por exemplo. Eu sou pai-de-santo, não é? A força dos meus orixás é diferente da dos meus filhos. Os meus são pais, eles que me ajudaram a fazer aquele filho, não é? Tem isso. Mesmo que a pessoa sempre teve o orixá, ficou mais perto dele foi aqui. Por causa dos meus orixás. Então, os meus filhos-de-santo são filhos dos meus orixás também. É bonito isso, não é? (Gegeu)

Esse relato de Gegeu nos leva a pensar no *emaranhado* de histórias e cuidados que se cruzam em uma família-de-santo: entre o orixá e seu filho humano, ambos influenciando a *construção* um do outro; entre o filho-de-santo e seu pai-de-santo que *tecem* juntos uma *história* permeada por cuidados, afetos e aprendizagens; e entre os orixás dos filhos-de-santo e os orixás do pai-de-santo, em que o orixá mais velho ajuda a criar o mais novo e ambos fazem circular o *axé* da casa. Essas *histórias entrelaçadas* nos salientam a centralidade do cuidado, que como nota Miriam Rabelo (2014:225), constitui mutuamente pessoa e orixá, colocando ambos em uma esfera sensorial comum, envolvendo uma série de manipulações que agregam os mais distintos elementos: animais, velas, folhas, pedidos, água, sangue, entre outros. Afinal, o mundo do candomblé é um mundo em que se vive enredado a outros todo o tempo e, para compreendermos minimamente como se *tecem* esses laços entre pessoas humanas, seus santos e os mais diversos elementos, exige atentar-se para o contexto em que se *tecem* essas relações.

Esses procedimentos visam estreitar as relações entre os orixás, seus filhos humanos, o terreiro e os demais elementos que compõem o mundo do candomblé. Ou, dito de outra forma, visam estabelecer uma relação de continuidade entre o mundo *visível* e o mundo *invisível*. Me explico. Embora existam os planos *invisíveis* no candomblé – *habitados* pelos orixás, caboclos, exus, erês, eguns e demais entidades, ele não é exatamente descontínuo do mundo em que vivemos: o plano *visível*. Ambos se relacionam e provocam interferência uns nos outros, através, principalmente, da manipulação de elementos a princípio muito “terrestres”. Padre Brazil (1911 apud NETTO, 2012:105) já havia notado que embora as entidades e orixás atuassem em um plano *invisível*, não poderiam ser considerados imateriais, a começar pelo fato de que comem. Barbosa Neto (2012: 107) sugere algo extremamente interessante:

[O mundo dos Orixás e entidades é] como um outro lado desse mesmo mundo, seguramente menos visível, porém indissociável dele e de alguns lugares e momentos privilegiados de intersecção, nos quais virtualmente se pode ver (tanto no sentido perceptivo quanto conceitual) aquilo que na maioria do tempo não é visto.

Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que o mundo *visível*, constituído, por exemplo, pelos seres humanos, constitui parte importante do lado material das entidades; o mundo *invisível*, sobretudo a partir da ação das entidades, constitui o lado *invisível* de cada pessoa. Dessa forma, como já havia salientado Edgar Barbosa Neto (2012), material e espiritual, *visível* e *invisível*, estão completamente imbricados. E é justamente a partir da ação que *visível* e *invisível* se compõem mutuamente: os seres *invisíveis* e não por isso imateriais, colocam os sujeitos humanos *visíveis* em *movimento*, assim como os sujeitos *visíveis* põe o plano *invisível* em *movimento*.

II fio. Ver por meio do invisível

O Oiá Mucumbi, assim como todo terreiro de candomblé, é um lugar marcado por definições claras de hierarquia, sendo caracterizado, dessa forma por diferentes critérios entre o que se pode *ver* e fazer, a depender da posição do adepto na casa. Mãe Dionísia é a figura central, responsável tanto por seus filhos humanos quanto pelos orixás, erês, exus, caboclos e eguns que *habitam* o espaço do terreiro. Um dos critérios que diferencia o grupo de adeptos está pautado na experiência ou não da *incorporação*: de um lado tem-se os *rodantes* – que recebem em seus corpos a presença de suas entidades – e de outro, os adeptos que não vivenciam a *incorporação* e são confirmados *ogãs* (homens) e *equesdes* (mulheres). Outro critério fundamental é o critério etário (de *feitura no santo*) que, como colocou Rabelo (2015), se opera mais fortemente no grupo dos *rodantes* e distingue *abiãs* (adeptos ainda não iniciados); *iaôs* (iniciados que ainda não completaram a obrigação dos sete anos de *feitura*) e *ebomis* (iniciados que já pagaram a obrigação dos sete anos, e são conhecidos como “mais velhos”).

À medida em que o tempo passa e o adepto cumpre as obrigações que se seguem à *feitura*, ele e suas entidades acumulam atributos e arrastam consigo mais relações. Com isso, ganham margem de manobra no terreiro, podendo participar e *ver* mais ativamente os eventos que se desenrolam no Oiá Mucumbi. Em contrapartida, o noviço é quase um

Prolongamento destes outros. [...] a cada obrigação que paga, avança na hierarquia da casa e ganha mais autonomia. Mas a autonomia conquistada não o retira do emaranhado de relações em que, desde a *feitura* está envolvido; apenas o faz se destacar como um nó que pode arrastar consigo outras tantas e novas relações. (RABELO, 2015: 236)

Abiãs e *iaôs* precisam não somente aprender a *fazer* de modo competente as tarefas do dia a dia que lhes são destinadas no terreiro, como precisam aprender no modo próprio do candomblé. Como observa Goldman (2005), aprender no candomblé assemelha-se a um processo de catar folhas, já que existem poucas situações definidas como situações de aprendizado, cabendo aos noviços irem juntando, ao longo do tempo de convivência no terreiro, os vários pedaços de conhecimento a que logram ter acesso. Aprender leva tempo

Não só porque juntar porções de conhecimento é tarefa que não se resolve segundo uma linha de continuidade previamente estabelecida, mas ao sabor de oportunidades que podem ou não se oferecer, mas também porque se exige do *iaô* que viva intensamente o lugar que é lhe reservado no terreiro: que é o lugar de alguém que está na base de uma hierarquia mais ou menos rígida (RABELO, 2015: 238).

Restringir acesso ao conhecimento, muitas vezes, é uma forma de proteger quem não está ainda devidamente preparado para as energias que estão sendo manipuladas pelos praticantes experientes. Os noviços são mantidos mais afastados dos centros de ação que definem a vida do terreiro: muitas vezes seu *movimento* é bloqueado e sua presença é fortemente controlada. Em alguns eventos, como na matança, por exemplo, são posicionados distantes da cena principal. O mundo dos iniciantes, em grande medida, é orientado para o chão:

Pisam descalços, mantêm o olhar baixo e é no chão que desempenham muitas de suas tarefas. Demonstrar interesse no que fazem os mais velhos – erguer os olhos para ver (junto com apurar os ouvidos e, pior, ainda, perguntar) – é sinal de pressa, de que se quer chegar logo à

posição que os outros alcançaram com paciência e a custo de muito esforço, é prova de que se quer cortar caminho. Iaôs devem esperar pacientemente o momento em que serão chamados a ver – que é também o momento de fazer e participar. E esse momento não cabe a eles determinar (RABELO, 2015: 240).

Nesse processo desempenha papel importante a produção de uma experiência de não *visão* ou de *visão* reduzida. Além da *visão* do noviço ser controlada pela hierarquia própria do terreiro, é com muita frequência também diminuída pela presença do orixá em seu corpo, como nos lembra Rabelo (2015). Os noviços que ainda não tem a obrigação de três anos e, especialmente no primeiro ano que segue à *feitura*, estão particularmente abertos a serem tomados pelo santo. Eles também possuem muitas oportunidades de *ver*, mas precisam fazê-lo sem serem *vistos olhando*. “Aprendem a ver aquilo que a princípio não lhes cabe ver [...] aprendem a ver fingindo desatenção” (RABELO, 2015: 241).

Além dos noviços aprenderem processualmente nas relações que se desenham no terreiro, principalmente a partir de um *olhar* de soslaio – como colocou Rabelo (2015) – a aprendizagem também se faz presente nas relações cotidianas com seus orixás e demais entidades, muitas vezes, fora do espaço do terreiro. Essa aprendizagem ocorre através de *intuições, sonhos, visões, incorporações, aparições e irradiações*, entre outras possibilidades de vínculo das entidades com seus filhos humanos. Normalmente, essa ligação é explicada pela chave do *dom* (mediunidade) que pode desabrochar em momentos variados ao longo da vida da pessoa.

Sobre a relação entre *dom* e *iniciação*, que ficou muito conhecida na literatura antropológica das religiões afro-brasileiras (c.f. Goldman, 2012; Sansi-Roca, 2009; Boyer, 1996) Gegeu nos fornece uma explicação primorosa:

O orixá que dá visão, o pai ou a mãe-de-santo só faz ajudar a enxergar. Nós, aqui, zelamos dos orixás das pessoas, a gente dá luz ao orixá, lava o oju do filho-de-santo para clarear o que eles veem através de Deus e os orixás deles e dar aquela instrução de sabedoria aos orixás para eles poderem agora ter a vida deles junto daquele filho de santo.
(Gegeu)

Embora a relação entre as pessoas e suas entidades se estabeleça muitas vezes a partir de seus *dons* particulares, o trabalho de modelagem desses elos também passa pela mediação de um “especialista religioso”. Vejamos melhor: *o orixá que dá visão*. O *dom*

– a mediunidade – é oferecido pelo orixá à pessoa em um momento apropriado, como vimos ocorrer no caso de Mãe Dionísia. Embora ela já tivesse o *dom* de trabalhar com seus santos durante anos, nada via nos búzios, sendo preciso que Iansã limpasse suas *vistas* para tal, ou em outras palavras, que ela lhe concedesse o *dom* da *visão*. Entretanto, mesmo sendo os orixás os responsáveis por oferecerem o *dom* a seu filho humano, *o pai ou a mãe-de-santo só faz ajudar a enxergar*. Ou seja, a *visão* ou o *dom* não são categorias estanques, já definidas, mas sim, forças manipuláveis nas quais o pai ou a mãe-de-santo sabem e podem potencializar, *dando luz ao orixá*, quando, por exemplo, lavam o *oju* (o olho) do filho de santo para clarear sua *visão*. Gegeu nos ensina como *dom* e *iniciação* se entrelaçam e funcionam cooperativamente, ao invés de serem categorias conflitantes, uma vez que, embora a afinidade e a relação entre a pessoa humana e sua rede de entidades se estabeleçam a partir do *dom*, algumas atividades produzidas pelo terreiro fortificam essa relação. É preciso que o adepto reconheça a presença do orixá e aprenda a controlar o corpo quando eles *descem* ou *sobem*. Esse processo inicial, marcado pelo desconhecimento e mesmo pelo desinteresse em relação aos assuntos do candomblé, não raro é marcado por constrangimentos causados pelas entidades, como em um episódio que Roque perguntou à Mãe Dionísia o quanto ela queria (em dinheiro) para que suspendesse²⁵ Crispim, seu erê. Nesse mesmo instante, Crispim *desceu* em Roque chorando, lhe dando vários tapas na cara por conta do desaforo que ele havia dito e deixou o recado: Roque teria que ser mais grato a ele e aos santos que o acompanhavam, teria que se esforçar para andar na *linha*²⁶ deles, e só assim as coisas se ajustariam com mais facilidade em sua vida.

Ao longo desse processo de aprendizagem, que ocorre durante o desenvolvimento no santo, o fortalecimento da relação pessoa-entidades fornece conhecimentos que vão sendo deixados na memória das pessoas pelos seus santos. Como quando a pequena Dionísia recebia sua Iansã ainda na casa de seu pai e a santa prestava atendimentos a

²⁵ Suspender aqui significa negociar com os orixás e demais entidades o seu afastamento temporário daquela pessoa. Esse procedimento é muito comum, principalmente quando o médium é uma criança, como ocorreu com Mãe Dionísia. Ao ser iniciada para Iansã aos seus doze anos de idade, seu pai de santo percebeu que junto de sua santa de cabeça haviam outras muitas entidades que a pequena Dionísia trazia em seu enredo e, devido à sua pouca idade, achou por bem suspendê-las durante um tempo, para que Dionísia as recebesse quando estivesse fortalecida e com mais tempo de santo.

²⁶ *Andar na linha*. Essa frase me foi dita algumas vezes por Mãe Dionísia e alguns de seus filhos de santo. Penso que ela se refere tanto a seguir o que os orixás, caboclos, erês, exus e eguns orientam, e, por isso mesmo, conseguir, por meio dessa obediência, um canal de aproximação da energia que passa a circular entre as entidades e seus filhos humanos, isto é, passam a compartilhar *axé*.

quem precisasse. Iansã dizia tudo o que o consulente precisava, fosse um chá de ervas para tomar, fosse um banho ou um trabalho mais complicado.

Nessa época Dionísia ainda era uma criança e não possuía, portanto, o conhecimento de todas essas informações. As ervas e demais elementos curativos, foram lhe sendo transmitidos por Iansã ao longo de sua trajetória. Este processo de aprendizagem através da relação pessoa-entidades pode ser vislumbrado, também, por meio do caso de Eliane, que me contou da *aparição* de sua Oxum em *sonho*, em uma ocasião em que se sentia mal, com fortes dores no corpo. Oxum apareceu para lhe ensinar um banho de ervas com o intuito de afastar o mal-estar.

É importante pontuar que esse saber, no entanto, não se processa apenas na direção das entidades que transmitem o ensino ao *aparelho*; orixás, exus, caboclos, erês e eguns também adquirem conhecimentos com o passar do tempo e o estreitamento do vínculo com a pessoa por meio do trabalho no santo. Percebemos esse fato através, por exemplo, de um *xirê* que ocorreu na casa de Gegeu com o intuito de ensinar as danças aos orixás de algumas de suas filhas de santo.

Dia 24 de abril de 2016. Gegeu me convidou para ir à sua casa para uma pequena obrigação que daria aos Caboclos. Começaria cedo. Infelizmente não pude ir de manhã bem cedo, mas ele me permitiu chegar um pouco mais tarde. Quando cheguei, Gegeu estava tratando uma galinha no quintal. Estavam já todos dispersos, conversando em grupos, a matança já havia sido finalizada. Me juntei na conversa de Roquinha e Eliane. Não sei exatamente como o assunto chegou em Exu. Roquinha disse que nas poucas vezes que Mãe Dionísia permitia tocar para eles, vinha sua Cigana, que logo era suspensa por sua mãe. Mãe Dionísia tem certo receio para com os Exus. Roquinha fica triste que sua Cigana não possa dançar muito no terreiro, e me disse que certa vez *sonhou* com uma grande festa que ela fornecia para os Exus no quintal de sua casa, com tudo o que eles tinham direito. Digo a ela que também gostava muito dos Exus e das festas consagradas a eles. Roquinha ainda contou que um tempo atrás havia participado de uma festa para Exu na cidade de São Félix – a cidade que se liga à Cachoeira pela ponte Dom Pedro II. Lá chegando encontrou um Tranca Rua que a abraçava muito e dizia que a adorava e que estaria sempre ao seu lado. Ficamos *resenhando* sobre as festas de Exus que havíamos ido enquanto almoçávamos e esperávamos começar o *xirê*.

A casa de Gegeu é bem pequena e estava relativamente cheia nesse dia, só com pessoas que ele havia convidado, os mais próximos dele. Tuca, irmão de sangue de Gegeu

é um dos ogãs que tocam os atabaques na casa de Mãe Dionísia. Nesse dia tocava na casa de Gegeu. Na roda estavam Gegeu, Joana, Cristina, Cristiane, Dan e Eliane. Gegeu e Eliane na frente apresentando à Joana, Cristina, Dan e Cristiane os passos enquanto elas ainda não haviam *incorporado*. Estava no sofá, sentada ao lado de Jacqueline (Jacque) filha mais velha de Eliane, e de Maria, filha de Nazinha. Gegeu olhou para mim e Jacque, pediu que tomássemos um *banho de amassi* no quintal, que já estava preparado, pegássemos uma roupa de ração no quarto e voltássemos, porque ele iria precisar de uma ajuda nossa nesse dia. Assim fizemos. Quando retornamos à sala, onde acontecia o *xirê*, os caboclos de Joana, Cristina, Cristiane e Dan já haviam *descido em terra*. O Boiadeiro de Cristina era forte e conversador, o caboclo de Joana se aproximava de todas as mulheres que estavam no ambiente para lhes fazer uma cantada e chamar para sambar com ele na roda, o de Dan era lindíssimo, dava conselhos aos presentes e tinha uma longa gargalhada enquanto o caboclo de Cristiane era mais recluso, tinha uma cara fechada e era de poucas palavras. Ficamos um bom tempo dançando samba de roda com os caboclos até o momento que Gegeu pediu para eles se despedirem de nós pois ele iria ensinar aos orixás de seus *aparelhos* o pé de dança, coisa que ele não precisava ensinar aos caboclos, já que como disse: *esses já nascem prontos! Não tem precisão de ensinar*. Os caboclos discursaram bastante, agradeceram o samba e a todos que dançaram com eles. Gegeu passou a suspendê-los. Logo que o caboclo de Dan foi embora, ela passou a se sentir muito mal, a *incorporação* havia sido muito forte. Gegeu pediu a mim e a Jacque que cuidássemos dela enquanto ele e Eliane suspendiam os outros caboclos. Passado pouco tempo, começa a tocar novamente, dessa vez aos orixás. Gegeu pediu que eu e Jacque também tomássemos parte da roda, Eliane me olhava de *canto de olho* e dava boas risadas com a minha falta de pé de dança. Logo começaram a descer os orixás que iriam aprender a dançar: chegou a Iansã de Dan, a Oxum Opará de Joana, a Oxum de Cristina e o Oxóssi de Cristiane. Todos dançaram, Gegeu acompanhava cada um e lhes ensinava os *movimentos*. Era bonito de se *ver*.

Ter *visão* no candomblé é ter um *dom*. *Dom* intrinsecamente ligado às próprias entidades do adepto, uma vez que é através das forças dos Orixás, Caboclos, Erês, Exus e Eguns que o adepto alcança a capacidade de ter *visão* ou *vidência*. A *visão* aqui é entendida como uma capacidade de captação visual e somática que excede o meramente

visível. Me explico através de uma metáfora: Oxóssi, orixá de frente de Roque, durante muito tempo, quando *descia em terra* através do corpo de seu filho, não dançava. Passava todo o tempo se escondendo, agachado, esquivando-se no pagodô. Oxóssi é o rei da caça, sabe que para conquistar sua presa tem que se fazer *invisível*, ou seja, se fazer oculto para, aí sim, dominar sua caça. No candomblé, o que guarda relações com o *invisível*, ou o que é oculto da maioria, ocupa uma certa centralidade, que conduz os adeptos à prática de *ver* além do que está imediatamente dado aos *olhos* (Rabelo, 2015). Peguemos, como exemplo, um dia de *sessão de mesa* no Oiá Mucumbi para pensarmos sobre essa questão.

Dia 17 de novembro de 2015. Hoje fui informada por Gegeu ao telefone que haverá *sessão de mesa* no terreiro, caso as dores de Mãe Dionísia permitam. O avançado da idade e as fortes dores que sente no corpo por vezes a impedem de realizar as *sessões*. Nessa mesma ligação, Gegeu me falou da necessidade que eu tinha de fechar meu corpo, para poder passar tranquilamente pelas encruzilhadas, disse ele. A cidade e suas encruzilhadas são *habitadas* por muitos eguns e, caso a pessoa esteja com seu corpo aberto, pode sofrer suas influências e sentir-se muito mal. Fazia-se necessário, dizia ele, que eu passasse por uma limpeza de corpo. Combinei que pensaria a respeito e logo lhe daria uma resposta. Pedi ainda que eu avisasse sobre a *sessão* às minhas vizinhas: Maria e suas irmãs, que são presenças constantes em dias de *sessões* e durante as festas públicas do terreiro. São filhas de Nazinha, a mãe-pequena do Oiá Mucumbi. Nazinha é uma senhora já bastante idosa que anda bem adoentada, o que a impede de comparecer ao terreiro. Logo após desligar o telefone, dei o recado à Maria. Pouco tempo depois, Aislan apareceu em minha casa. Estava angustiado. Não estava se sentindo muito bem. Disse a ele para tomar um banho para podermos subir juntos ao terreiro à noite, já que a *sessão* poderia lhe fazer bem. Assim fizemos. Quando deu cerca de vinte horas fomos em direção ao terreiro, ambos trajando branco: Aislan com suas contas (Oxum, Iansã, Obaluaê, Ogum e Oxóssi) e eu com a conta de Ogum que Gegeu me presenteou certo dia em que o ajudei com alguns afazeres no terreiro. A noite estava muito bonita, lua minguante, apenas o “filete” dela no céu, que se apresentava quase sem nuvens e todo estrelado. Saindo do Caquende em direção à Faceira nos encontramos com algumas pessoas que também se destinavam ao Oiá Mucumbi, nos cumprimentamos e prosseguimos com a caminhada em direção ao terreiro. Subimos as longas escadarias até o pagodô. O terreiro ainda estava vazio, havia um filho-de-santo sentado do lado de fora do pagodô, no alto das escadas, olhando em silêncio o rio Paraguaçu correr e avistando a Pedra da Baleia, vistosa, bem à sua frente. Nos viu chegando, lançou seu olhar àqueles dois corpos ofegantes que

acabavam de subir o último degrau e nos disse: É difícil chegar aqui, mas quando chega, vale a pena. Concordamos acenando com a cabeça, pedimos licença e adentramos o pagodô.

Era a primeira *sessão de mesa* que eu ia na casa de Mãe Dionísia. Só havia *visto* o pagodô em dias normais do cotidiano do terreiro ou em dias de festa a algum orixá. Durante as festas consagradas aos orixás, o pagodô é todo enfeitado, normalmente nas cores do orixá, abarcando um conjunto de detalhes que nos chama a atenção. O pagodô é um grande salão em formato retangular, com longos bancos de madeira encostados em duas de suas paredes, que por sua vez, são enfeitadas com diversos quadros com imagens de santos católicos, orixás e caboclos. Os longos bancos costumam acolher os visitantes em dias de festa e de *sessão de mesa*. Do lado esquerdo de quem entra pela porta principal, no canto entre duas paredes, fica o altar, quando em dias de festa e *sessão* é adornado com a iluminação de piscas-piscas, destacando, dessa forma, a grande imagem de Santa Bárbara.

Em dias de festa pública aos orixás, bem ao centro do salão, *vê-se* um pedaço de piso quadrangular diferente do restante do piso que compõe o chão do pagodô. Ali está plantado o *axé* da casa. Os filhos recém-chegados ao terreiro se dirigem, depois de terem tomado o banho e vestido os trajes brancos do candomblé, à essa parte do centro do pagodô. *Iaôs batem a cabeça* no chão, deitados, enquanto *ebomis*, *equedes* e *ogãs* tocam os dedos da mão no chão, levando-os em seguida à cabeça. Só após todos os filhos-de-santo *baterem cabeça* no *axé* da casa que a festa começa. A *vista* desse pedaço de chão, como indica Rabelo (2015) sugere uma camada não *vista*, subterrânea, onde forças estão concentradas. O chão come. Por ocasião da abertura de um novo terreiro esse ponto central do barracão é cuidadosamente preparado, sendo oferecidos um conjunto de elementos que formam o *axé* particular de cada casa.²⁷

Em dias de *sessões de mesa*, uma mesa comprida é posicionada ao centro do pagodô, impedindo a *visão* dessa parte tão importante do terreiro. O móvel é composto por dois largos bancos de madeira nas laterais, uma cadeira simples em uma das pontas e uma poltrona de madeira bem trabalhada na outra – lugar destinado à dona da casa. A mesa é ornamentada por um vistoso pano branco, um jarro de manjerição branco florido e cheiroso ao centro, oito velas brancas e oito copos d'água colocados à frente dos lugares a serem ocupados pelos integrantes do terreiro. Todos os filhos-de-santo estão sentados

²⁷ A dissertação de Lucas Marques (2016) traz uma descrição minuciosa da abertura de um terreiro e da consequente preparação do *axé* da casa.

em esteiras, posicionadas rente ao chão e próximas ao altar de Santa Bárbara. Estão todos em silêncio. De dentro da casa, por uma porta que dá acesso direto ao pagodô, chega Mãe Dionísia. Primeiro *vejo* apontar sua bengala. Reparo atentamente seu *caminhar*, bem devagar, direcionando seu *olhar* sempre para o chão. Seus cabelos brancos e crespos estavam amarrados em tranças nagô rentes à cabeça. Com bastante calma chega à poltrona destinada a ela na mesa. Passa um longo tempo arrumando a vela que estava na sua frente, pensando no lugar exato para deixá-la. Tira suas contas do torso e as coloca em volta do seu copo d'água e de sua vela branca. Lena, filha de sangue e de santo de Mãe Dionísia, entra no pagodô e começa a acender as outras sete velas que estão na mesa. Nesse momento, Mãe Dionísia observa atentamente cada filho seu que está sentado nas esteiras. Convida alguns a ocuparem os espaços à mesa. Quando já estão todos alocados, ela pede ao Roque para apagar as luzes, deixando somente uma luz difusa acesa. Feito isso, Roque se direciona à mesa, senta-se na cadeira da ponta, que fica de frente para a poltrona da dona da casa.

Mãe Dionísia, com voz baixa, cansada e calma, dá início à *sessão*. Pede licença aos santos católicos, aos orixás, aos inquices e aos espíritos de luz. À cada pedido de licença rezamos um pai nosso e uma ave-maria. Findados todos eles, Mãe Dionísia *puxa* algumas cantigas aos orixás, e é nessa hora que *desce em terra* seu Ogum Menino e os orixás de alguns de seus filhos-de-santo. Toda a postura de Mãe Dionísia se alterou com a chegada de Ogum. Aquele *olhar* que antes se direcionava ao chão ou percorria pouco o espaço do pagodô, agora *olhava* a tudo com muita atenção. Havia um brilho particular naquele *olhar* que observava tudo a sua volta. Um *olhar* de quem via mais do que o meu ou o de qualquer outro ali presente fosse capaz de *enxergar*. *Olhava* profundamente para cada canto do pagodô. Ogum levantou-se da mesa com destreza, deslocando o corpo já cansado da mãe-de-santo pelos quatro cantos do salão, sem o auxílio da bengala que, quando Mãe Dionísia havia chegado, usava. Sua voz também havia se alterado nitidamente. Havia muita força naquela voz, estava muito mais alta, audível. Por vezes, parava e *olhava* atentamente para cima, parecendo receber alguns recados, ou se comunicar com alguém ou algo que, para mim, estava *invisível*. Nesse momento em que lançava seu *olhar* para o alto. Fazia muitos gestos e mexia os lábios muito rapidamente.

Ao percorrer o salão, o *olhar* de Ogum se encontrou com o meu. Senti um arrepio forte, sua presença era muito intensa. Me veio uma vontade inexplicável de chorar. Concentrei-me ao máximo. Ele permaneceu me *olhando* atentamente – para mim esse hiato de tempo do *olhar* de Ogum foi imenso, como se fossem muitos minutos que

ficamos a nos fitar *olho* no *olho*, mas penso que devem ter sido apenas alguns segundos. Após um tempo ainda me encarando, *puxou* uma música para Nanã. Pegou em minha mão e disse: *que todos os orixás te protejam minha filha e lhe deem força*. Sacudiu bem minhas mãos e quando estava quase indo embora, se deslocando para outro espaço do salão, *olhou* novamente, apontou para os *olhos* de seu *aparelho*, abriu-os bem e disse: *abre o olho, filha de Deus*. Permaneci sentindo aquela presença imensa de Ogum durante um bom tempo. Esse dizer de Ogum Menino, vale dizer, se fez presente, de certa maneira, em todo o meu trabalho de campo no Oiá Mucumbi. Seja através dele mesmo nessa e em outras ocasiões que nos falamos, ou através de adeptos do terreiro que, sempre que podiam, diziam que eu tinha a necessidade de abrir meu *olho*, isto é, de treinar minha *visão* com base na desconfiança, uma vez que, para eles, por vezes, eu era “abobalhada” e acreditava muito facilmente nos outros. Tanto o Ogum de Mãe Dionísia quanto meus amigos do terreiro salientavam que eu deveria aprender a *ver* no modo da suspeita. Deveria treinar minha atenção na busca por conexões não identificadas à primeira *vista*: como a possibilidade de ser alvo de feitiço ou de um *mau-olhado*, por exemplo. Era um chamado que davam para que eu praticasse e aprendesse a *ver* o que não estava dado imediatamente. Eu deveria pegar *visão*, isto é, estar conectada aos pressentimentos de influências que escapam à *visão* ingênua. Por isso Gegeu ao telefone me disse da necessidade que eu tinha de realizar uma limpeza de corpo, para me precaver do ataque de possíveis feitiços, ou como diria Roquinha, para *caminhar* com mais tranquilidade nas encruzilhadas de Cachoeira.

Voltando à *sessão*: outros orixás desceram nesse dia: Iemanjá, Omolu e dois Oguns: o Ogum de Roque e o Ogum de Rita. Fiquei impressionada com a força do Ogum de Roque, era também a primeira vez que o via. Roque é um sujeito tímido e amoroso, sempre que conversamos ou que o reparo em seu convívio no terreiro, fico com a recordação de seu sorriso no rosto e seu *olhar* sereno. Seu Ogum é bem diferente dele. A cara de Roque, quando está *incorporado* em Ogum, fica bem fechada, extremamente séria. Seu *olhar* é firme e desestabilizador, como se nos lesse de uma forma que nem nós mesmos damos conta de fazê-lo. Extremamente energético, quando chega corre e pula por todo espaço do pagodô. Nesse dia, ele descarregou todos os presentes com algumas folhas em suas mãos, entre elas as famosas espadas de Ogum. Depois do descarrego feito, o Ogum Menino da dona da casa falou bastante aos presentes e disse que, embora o *aparelho* (a Mãe Dionísia) se encontrasse muito cansada de corpo, sua alma estava descansada, e disse ainda que ele permaneceria vindo ao ganzuá sempre que Zambi

permitisse. Após essa fala, chamou Aleluia, filha de sangue e santo de Mãe Dionísia e lhe disse que não era para ela dar ouvidos e nem propiciar falatórios, orientando-a a confiar em seus orixás. Nesse momento, ela *virou* em seu Oxalufã. Segundos depois, Roquinha e Gegeu também *viraram*. A sensação que tive foi que algo importante estava acontecendo ali, como se alguma desavença dos *aparelhos* estivesse sendo resolvida nesse momento por seus orixás. Eles se cumprimentaram e dançaram juntos. Depois de um tempo, Ogum Menino chamou os orixás para *subirem*, se despediu de todos, *subiu* também e findou-se a *sessão*.

O episódio narrado acima nos revela algumas questões interessantes entre *ver* o que está dado e *ver* o que está oculto. Haviam, para todos os que estavam presentes na *sessão*, muitos elementos que penetravam os sentidos e despertavam o *olhar*, desde os muitos detalhes que compunham o pagodô naquele dia (a mesa, as flores, as velas, os copos d'água, etc.) até a presença dos orixás nos corpos de seus filhos humanos. Sobre isso, é interessante notar que emerge um outro tipo de *visibilidade*, uma *visibilidade* em que o plano *invisível* incide concretamente na cena, uma vez que, mesmo que não *vejamos* a “imagem” da entidade à nossa frente, notamos sua ação sobre o corpo dos *rodantes*, “como o vento que, ao atravessar a vela de um barco, torna-se visível em sua invisibilidade e confere ao barco algo de seu poder” (Brasil, 2016:25). Percebemos, além disso, o entrelaçar entre os planos *visível* e *invisível* também através da ligação de Ogum Menino que, ao *olhar* para cima, se conectava fortemente com o *invisível*, ou mesmo na tensão dos *aparelhos* Aleluia, Roquinha e Gegeu que se resolveu – ou houve a tentativa de se resolver – no plano *invisível*, pelos seus orixás.

Diana Espírito Santo (2010:513), em sua etnografia sobre o espiritismo cruzado em Havana, chama atenção a algo extremamente relevante para o nosso contexto: os guias (os *muertos*), “se transformarão numa extensão do médium no mundo, nos seus olhos, assim como ele será o referencial material dos espíritos, o corpo e a mente que lhes dará ocasião de desempenhar suas tarefas.” Nessa relação, os corpos humanos não são repositório somente de uma consciência individual, mas também o *aparelho* por meio do qual as entidades se fazem presentes em algumas situações.

Roque, a respeito da relação que se desenha entre as entidades e o médium, nos diz:

[O orixá é] *um vento que tem o poder de tomar toda a minha mente e governar meu corpo. Não vejo mais nada. E ele é um vento, né? Se quiser, se transforma no que quiser. Oxóssi, por exemplo, pode se transformar aqui em um cavalo, como Iansã tem o poder de se transformar em um búfalo, porque eles são ventos. E a manifestação de um Orixá é coisa muito forte. É um espírito estranho ocupando nosso corpo. Meu espírito está o tempo todo acostumado em estar em mim, né? De repente vem um outro espírito ocupar meu corpo também, então o meu tem que se afastar para o Orixá me tomar. Por isso nossa carne reage, treme, nosso coração dispara. A gente fica tonto, não se domina, é uma força estranha.* (Roque)

Ainda sobre essa relação, Eliane me diz:

A sensação é como se aquele corpo não fosse meu, se tivesse alguma coisa além do meu corpo. Sinto minhas mãos trêmulas, as pernas trêmulas, a mente longe. E sente o corpo leve, uma sensação da essência do Orixá no corpo, depois que ele sobe. Fico com uma paz muito grande. Mas eu não gosto muito de virar porque eu não vejo nada. As coisas acontecem e eu não vejo, queria ser equede. E quando é festa de Erê então? Oh misericórdia, quando tu vê, está com a mão toda suja, a boca suja, toda acabada. (Eliane)

Durante a *incorporação* dos orixás no corpo de seus filhos humanos, muitos *rodantes* me relataram que são tomados por completo por seus orixás e demais entidades, envoltos em uma sensação que os leva para longe e lhes impossibilita de *verem* o que ocorreu depois que o orixá *desceu em terra* por meio do seu corpo. A reclamação, entre os *rodantes*, em não saberem o que aconteceu nas festas, uma vez que foram tomados por seus orixás, é constante. Por vezes, nas *resenhas*, torce-se para que o orixá demore em vir, para que os *rodantes* possam, ao menos, apreciar um pouco as festas de seu terreiro. Diante dessa reclamação, mas não necessariamente por conta dela, Paulo, um ogã da casa, passou a filmar todas as festas que ocorrem no Oiá Mucumbi. São bastante esperadas pelos adeptos essas filmagens feitas por Paulo, principalmente por aqueles que estavam de corpo presente nas festas, mas que não puderam *ver* o seu desenrolar. Muito regularmente, alguns adeptos se reúnem para assistir às filmagens. Participei de algumas dessas sessões na casa de Gegeu, como a relatada em seguida.

30 de outubro de 2015, Sexta-feira. Combinei que iria encontrar Gegeu no terreiro às dez horas da manhã para fazermos uma entrevista sobre sua trajetória no santo. Cheguei no horário marcado. Leninha me informou que ele ainda não havia chegado, tinha ido até Feira de Santana comprar algumas coisas para o terreiro e pediu que esperasse. Fico na sala conversando com Mãe Dionísia e Leninha enquanto aguardava Gegeu. Começa a chover forte. Reparo a imagem bonita do rio Paraguaçu da sala da casa de Mãe Dionísia, naquele dia cinzento. Tinha um cheiro bom de terra molhada no ar. Passa-se um tempo, chegam de carro no pé da escadaria Gegeu, Roquinha e Antônio, companheiro de Roquinha. Desço para ajudá-los com as compras. Gegeu trazia um bode, que, de acordo com ele, em Feira era mais barato do que se comprasse em Cachoeira. Depois de descarregarmos as compras, fomos tomar um café na casa de Roquinha. Gegeu me pediu para gravarmos a entrevista depois do almoço, pois tinha a necessidade de organizar alguns afazeres, já que, no dia seguinte, chegaria uma pessoa para fazer o *bori* em sua casa. Me pediu ainda para ajudá-lo com alguns desses afazeres, aqueles nos quais eu poderia colocar a mão.

Gegeu me convida a ir com ele ao espaço verde do terreiro que, na realidade, ultrapassa os seus limites. Subimos uma escadaria nos fundos da casa de Mãe Dionísia para uma parte ainda mais alta que nos leva, por sua vez, para onde passava o famoso rio do Alto da Levada, muito importante para o povo de santo da cidade, principalmente para os terreiros que se concentram nessa região: o terreiro de Mãe Dionísia, o Oiá Mucumbi; o terreiro da finada Guaiaku Luíza, o Rumpame Ayono Runtólogi e o terreiro Inzo Nkosi Mukumbi Dendezeiro. Sou tomada pela beleza daquele lugar e, quando verbalizo isso à Gegeu, ele, no entanto, me orienta a tomar certo cuidado, pois ali, justamente por ser um lugar de muita energia, também era um lugar perigoso, muitos *ebós* – para o bem e para o mal – eram despachados ali. Gegeu vai *caminhando* na frente, colhendo algumas folhas que usaria para o *banho de amassi* da pessoa que seria borizada²⁸. Pegamos plantas relacionadas à Oxalá, à Nanã e à Oxum. Por fim, depois de colhermos as folhas, quase chegando no portão que daria acesso ao terreiro de Mãe Dionísia, Gegeu se agachou em silêncio e disse que estava esperando um menino passar com alguns galos: iria negociar com ele a venda dos mesmos. Ficamos em silêncio, ambos agachados, esperando os galos. Logo avistamos um menino magro se aproximando com dois galos nas mãos. Este se desculpou pela demora e logo disparou a tecer os mais variados elogios aos galos que

²⁸ Isto é, que passaria pelo procedimento do bori, que já foi detalhado em outra nota de rodapé.

pretendia vender ao Gegeu. A cada elogio que o menino realizava, Gegeu rebatia, tentando diminuir o preço dos galos. Depois de um longo período de negociação, descemos as escadarias, Gegeu segurando as folhas e eu os dois galos.

Depois de prendermos os galos, fomos para sua casa e ficamos em sua sala-de-estar conversando. Logo que chegamos, Gegeu me passou um fio de nylon e um pote cheio de miçangas, que virariam as contas da pessoa que seria borizada no dia seguinte. Enquanto eu passava, com muito vagar, as miçangas no fio, Gegeu envolvia alguns açaçás nas folhas de bananeira. Chegou em sua casa, Dinha, uma antiga filha-de-santo de Mãe Dionísia, filha de Iemanjá. Gegeu pediu à Dinha que se juntasse a nós e passasse a macerar as folhas que havíamos colhido para o *banho de amassi* da garota. Enquanto trabalhávamos, todos na sala, Gegeu colocou no dvd o registro de uma festa de Nanã, que havia acontecido no terreiro de sua avó há alguns anos. Gegeu, Dinha e eu dávamos boas risadas ao *vermos* na tela vários de nossos conhecidos muito mais novos ali. Reparamos nas pessoas que tinham envelhecido nitidamente e naquelas que sofreram poucas mudanças. Começou a tocar para Oxum e *vimos* que Dinha, naquela festa, ficou *irradiada* com a energia de Oxum. Gegeu pausou o dvd nessa parte, levantou-se do sofá rindo alto e passou a imitar o corpo de Dinha *irradiado*. Gegeu logo disse: “*Está vendo Dinha, você cuida de sua Iemanjá, dona da prata, mas minha avó me disse que você também tem uma Oxum, a mulher do ouro. Cuide dela, mulher, ela pode lhe dar muita coisa*”. Dinha, assustada com a possibilidade de assumir mais um compromisso, logo desconversou: “*que nada Gegeu, estou bem do jeito que estou*”.

Continuamos assistindo a festa, ali, na tela. Roquinha, Antônio e Joelson estavam chegando na casa de Gegeu e logo se juntaram a nós para assistirem também. Todos comentavam das Oxuns que dançavam na festa. Lembro-me que Roque, Joelson, Gegeu e Eliane estavam *virados* com Oxum. Cada uma com seu jeito próprio, como disse Gegeu. Algumas mais velhas, outras mais novas, cada uma tinha ligações com diferentes orixás, *puxavam* um pé de dança diferente um do outro. Uma música que servia para uma delas, não servia para a outra. Quando a Oxum de Joelson deu *rum*²⁹, Gegeu logo passou a imitá-la na sala, rindo muito. Joelson ria envergonhado e disse que gostava e não gostava de ver os vídeos, pois por mais que gostasse de poder ver as festas, não gostava de ver-se incorporado. Achava estranho.

²⁹ Rum é quando se toca o ritmo especial para o Orixá dançar, normalmente adornado com suas roupas e seus objetos.

Os vídeos das festas do Oiá Mucumbi são dispositivos que os *rodantes* podem acessar para conseguirem *ver* as cerimônias que, mesmo tendo estado presentes, não puderam *ver* devido à presença dos orixás e demais entidades em seus corpos, já que cederam seus olhos às suas entidades. O filme, entretanto, é uma composição parcial da festa, uma vez que a filmagem é filtrada pelo *olhar* de Paulo, que seleciona as cenas e momentos da festa que ganharão destaque no vídeo, enquanto tantos outros terminarão por tornarem-se tangenciais. É interessante notar no entanto, que as filmagens acabam sendo *incorporadas* como práticas de aprendizagem no terreiro. Tanto nessa quanto em outras ocasiões em que assisti as festas, os presentes animavam-se ao assistir o *xirê* e passavam a dançar e a imitar os orixás enquanto a televisão nos mostrava os próprios *pé de vento* dançando.

Me explico: entre meus interlocutores do Oiá Mucumbi é dito muitas vezes que as entidades são *pé de vento*. Certa feita, um tanto envergonhada por não compreender muito bem quando me diziam isso nas conversas que tínhamos, perguntei a Roque o que, afinal, era um *pé de vento*:

Os orixás são pé de vento. Não só os orixás, mas todas as entidades. Por que vento? Ninguém pode pegar um orixá, ninguém pode pegar o vento. Na mesma hora em que estão aqui, estão ali. São espíritos que estão em tudo quanto é lugar. Podem estar assentados na África, mas onde você estiver, eles estão ali te vendo. Vento! Vento está em tudo quanto é lugar ao mesmo tempo! (Roque)

Essa associação me parece riquíssima, afinal, na grande maioria das vezes, nós não *vemos* diretamente o vento, mas sentimos sua presença pelo que ele causa ao nosso corpo e às coisas a nossa volta: por vezes de maneira intensa e outras mais brandas. Além disso, de forma mais rara, o vento pode tornar-se *visível*: quer seja em um furacão ou em um ciclone. O mesmo ocorre com os orixás, que, embora atuem na maior parte do tempo em um plano *invisível*, podem se materializar³⁰ quando necessário.

Ao compreender que as entidades estão em toda-parte-ao-mesmo-tempo, como o vento, me peguei pensando sobre como deve ser o sistema de percepção dessas entidades. Ao conversamos sobre essa questão, Roquinha me contou a seguinte história:

³⁰ Falaremos da materialização dos Orixás, que meus amigos chamam de *aparicação*, com mais detalhes ao longo deste fio, ainda.

Quando orixá pegava mamãe, era eu quem tinha que pegar a santa dela, mesmo pequena, com meus cinco para seis anos de idade. Eu levava ela para dentro do quarto, trocava sua roupa, botava um cabelo postiço e por cima do cabelo, colocava uma coroa. Eu era tão inocente que pegava a Iansã de mamãe, passava compacto no rosto e dava um espelho para ela se olhar. Desde quando precisa dar espelho a um orixá? Não precisa. Orixá vê sem espelho ou com espelho. Eles vêem sempre. E eu não tinha noção, não tinha juízo porque era muito nova. E daí eu ia e dava a mão a Iansã Menina do Reino das Águas Claras, que é muito menina e anda devagar. Eu achava que ela, depois de arrumada, não ia sair do quarto porque estava empolgada com a roupinha e, com a minha inocência, dava minha mão a ela e a levava até a sala e mandava todo o povo bater palma para aplaudir ela, porque ela estava bem vestida. Aquilo, para mim, era a melhor coisa do mundo. Ficava muito radiante em ver a Iansã de mamãe arrumada, dançando, alegre e satisfeita. Quando ela acabava de dançar, ia embora e eu saía correndo para tirar logo aquelas coisas de cima de mamãe para não abafar. Limpava o rosto dela, chamava mamãe, dava água, e mamãe vinha em si e começava a festa toda de novo. (Roquinha)

Roquinha me ensinou que a Iansã de Mãe Dionísia e todos os orixás e demais entidades possuem sensações ou faculdades desconhecidas por nós: *veem* e ouvem coisas que nossos sentidos limitados não nos permite *ver* nem ouvir. Mas, ao mesmo tempo em que Iansã Menina é a guia, o mapa e a *visão* para o plano do *invisível* à Mãe Dionísia, a Iyalorixá também é a extensão de Iansã Menina e das demais entidades no mundo material. Nesse sentido, em consonância com o relato de outros pesquisadores (Carvalho, 1994; Neto, 2012; Birman, 2005), as entidades têm, ao serem recebidas, a possibilidade de experimentar a corporalidade e acrescentar novas dimensões a ela, mostrando, a partir da postura corporal, como sua presença altera as condições do corpo de seu filho humano.

Podemos dizer, de maneira geral, que os adeptos do Oiá Mucumbi percebem a atuação dos orixás de três formas principais: pela *incorporação*, como já relatado; pela *irradiação* e pela *aparicação*. Roque, ao me explicar sobre essas três formas, comenta a diferença entre estar *incorporado* e estar *irradiado*:

Às vezes as pessoas confundem. Tem a irradiação e a incorporação. Quando você incorpora você não vê nada, você não sabe de nada, você faz tudo, come, bebe, apanha, bate... faz coisas que você jamais acha que vai fazer, você não sabe de nada. Só vai saber se alguém contar a você. Mas a irradiação não. Na irradiação você vê, fica na sua consciência o que você está fazendo. Vamos supor uma irradiação

aqui: você chega aqui em minha casa, sente aquele arrepio, fica meio tonta, você está irradiada. (Roque)

A *irradiação* consiste em um fenômeno mais sutil da manifestação das entidades no corpo de seu filho humano. Ou, como dirá Bianca Arruda Soares (2014: 62), em excelente tese de doutoramento sobre algumas casas de religião afro-brasileira em Belmonte/BA,

Pode-se dizer que se mantém o estado de consciência, ainda que eventos incontroláveis sucedam com o aparelho. Se virar no santo é a maneira mais plena possível de esses seres se apresentarem na matéria, a irradiação é como um estágio anterior: uma maneira de ser afetado pela presença desse outro que propaga seu raio de influência ao redor, sem, no entanto, ser tomado completamente por essa presença, como ocorre quando se está virado/a. Mas a pessoa que está irradiada pode virar no santo, a depender da intensidade dessa presença e da “abertura” de quem está irradiado.

É interessante notar que o que provoca a irradiação pode variar: um cheiro, um *sonho* relatado, a fala de alguém sobre determinada questão, um pressentimento; enfim, uma diversidade de acontecimentos capazes de provocar no sujeito *irradiado* alterações relevantes e bem reais. Lembro-me de uma tarde em que conversava com uma amiga, filha-de-santo do terreiro de Mãe Dionísia, e ela me contou que estava sofrendo muito, sentido a influência (a *irradiação*) dos escravos de seus santos. Essa influência se dava principalmente quando ela ingeria bebidas alcólicas. Tornava-se agressiva por qualquer coisa, passando a brigar bastante com seu marido em casa, e também na rua, justo ela, que prezava pela discricção e que sempre foi tão diplomática com todos. Perguntei-lhe o que era necessário fazer para que essa *irradiação* cessasse. Ela disse que, além de estar *irradiada*, passou recorrentemente a *sonhar* com eles e em todos esses *sonhos* eles davam a ela a *visão* de que era necessário que eles fossem *assentados*. Embora minha amiga fosse feita, seus escravos ainda não haviam sido *assentados*. E a *irradiação* constante era fruto da cobrança deles por seus *assentamentos*.

Esse episódio nos revela a relação dúbia que se estabelece para com os Exus dos orixás, mais conhecidos pelo linguajar do terreiro, por escravos³¹. Embora considere-se

³¹ É bom salientar que essa denominação de escravo, embora seja muito comum entre meus amigos em Cachoeira, também sofre represália. Muitos se incomodam com o termo, preferindo chamá-los por mensageiros, ou mesmo Exu e Exua (caso o mensageiro seja uma Pomba-Gira, uma Maria Padilha, entre outras exuas femininas).

necessário ter sempre por perto os mensageiros da pessoa, alimentando-os periodicamente, tê-los próximos demais, por outro lado, pode ser *mal-visto*. Outra questão que nos chama atenção é que minha amiga, como ainda não tinha o *assentamento* dos seus mensageiros, poderia pensar que a proximidade deles talvez fosse perigosa. Pois seriam capazes de se alimentarem através de seu corpo, ou mesmo de se aproximarem para avisá-la desse perigo iminente, enquanto não providenciasse o *assentamento*. A proximidade demasiada com Exu é arriscada: muitos a entendem como uma abertura que pode trazer desequilíbrio para a vida. O ideal era sentir sua *irradiação*, mas que ela não fosse demasiada. No caso de minha amiga, seus mensageiros estavam cobrando seus *assentamentos*.

Ao construir os *assentamentos*, a relação entre o adepto e seu orixá, nesse caso, a relação entre minha amiga e seus mensageiros, tornaria *visível* uma conexão já existente, ou melhor, se fazendo. Isto posto, não é coincidência que as entidades mais antigas de um terreiro, aquelas que tiveram seus *assentamentos* alimentados muitas vezes, sejam as entidades mais poderosas, visto que sua existência não se confina apenas ao plano espiritual. Na medida em que o tempo passa e a relação adepto-orixá-assentamento ganha profundidade, os adeptos vão se tornando mais capazes de *ver* e agir. Por último, o caso acima também nos evidencia a presença importante dos *sonhos* na relação entre as entidades e seus filhos humanos.

Os *sonhos* são lugares privilegiados na interação entre os filhos humanos e sua rede de orixás e demais entidades. Por meio dos *sonhos* a relação torna-se cada vez mais particularizada, mais íntima. Na etnografia de Hallowell (1960), entre os povos *Ojibwa*, indígenas do norte canadense, o mundo dos *sonhos* de uma pessoa, disseram-lhe, é precisamente o mesmo que o da vigília. Mas, no *sonho*, o perceberia com outros *olhos* ou através de diferentes sentidos e, quando acorda, após ter experimentado um modo alternativo de estar neste mesmo mundo no qual atualmente se encontra, está mais sábio do que antes. No universo do candomblé, os *sonhos* também ocupam um lugar de centralidade e auxiliam as pessoas a estarem mais sábias do que estavam antes. Algumas falas, que passarei a transcrever a seguir são bem ilustrativas:

Luisa: *E os sonhos são importantes, não é?*

Eliane: *Às vezes tem sonhos que são tão visíveis que, quando conto à minha mãe-de-santo, ela me diz que são visões. Teve uma certa vez, que eu estava passando por um momento tão difícil da minha vida, que eu*

não sabia procurar caminho, o que fazer. Foi quando sonhei com Oxóssi. Ele me dizia que eu não estava merecendo muito, mas mesmo assim ele me tiraria daquele sufoco. Fiquei impressionada, pois realmente consegui sair do problema não sei nem como. Daí dei a sonhar com ele novamente. Ele me disse: não disse que te tiraria daquele problema apesar de você não merecer? As coisas são certas! Os orixás nos mostram tanto. Só tenho a agradecer a eles e pedir que Deus continue dando força e luz a eles, né? Sempre acendo uma luz a eles e peço que me deem orientação no que devo e no que não devo fazer e eles sempre me mostram o caminho certo a seguir.

Luisa: *E você já sonhou com sua Oxum?*

Eliane: *Sonhei com ela poucas vezes. O primeiro sonho foi quando eu estava saindo da primeira casa que entrei e eu não sabia realmente de que orixá eu era. Porque para a mãe-de-santo de lá, eu era de Iansã. Olha só as coisas... como ela colocou Iansã na frente, minha vida não prosseguiu muito e eu não sabia o que fazer. Conversando com Gegeu, eu lhe disse que queria saber quem era meu orixá, não achava que era Iansã. Aí ele me sugeriu que eu acendesse uma luz, chegasse em qualquer canto da minha casa e pedisse ao meu orixá que ele me mostrasse quem era. Assim mesmo eu fiz. Quando veio a noite, sonhei com Dionísia, que hoje é minha mãe-de-santo, toda no amarelo ouro, dentro de uma cachoeira, na Levada. Tinha uma água que descia, mato de um lado e de outro e ela toda no amarelo ouro. No sonho eu sabia que era uma Oxum. Ela estava com um buquê de flores na mão. Quando acordei, fui correndo contar o sonho a Gegeu. Aí ele me disse: Tá vendo? Todo mundo está vendo que você é de Oxum. Foi a primeira vez que eu sonhei com meu orixá me mostrando quem era ela. E eu nem sonhei em mim mesma, mas em Dionísia e eu nem era filha-de-santo dela quando eu sonhei.*

Luisa: *Era ela te mostrando quem ela queria que colocasse a mão nela, não é?*

Eliane: *Não é? E outra vez eu sonhei assim: foi em uma época também que eu nunca tinha ido na casa de Dionísia, nem conhecia ela e nem sabia onde era o terreiro. Não sabia como era o pagodô, não conhecia as pessoas de lá e nem os santos que elas tinham. Sonhei que a casa dela ficava no alto, para eu chegar tinha que subir um morro e sua casa ficava no topo. Dava um trabalho chegar lá. Um trabalho horrível e o caminho era estreitinho e eu ia sozinha nesse caminho em um sofrimento tão grande, chorando, caindo até chegar lá. Quando eu cheguei a porta estava aberta e Dionísia estava sentada no pagodô, igual como é hoje, e eu nunca tinha ido lá! Não sabia nunca na minha vida como era, e ela sentada. E na frente do pagodô tinha aquela Santa Bárbara enorme, aquela mesma que tem lá. Tinham várias luzes, flores, tudo ao redor dela. E Dionísia disse: pode entrar, eu sabia que um dia*

você ia chegar e quando eu botava o pé, ao entrar, passava mal, alguma coisa me pegava que eu não sabia o que era e quando eu acordava estava nos braços de Lena pequena e Gegeu. E olha, eu nunca tinha ido na casa de Dionísia, ainda frequentava a casa da outra mãe-de-santo, nunca tinha ido em festa lá, e nem nunca tinha visto o rosto de Dionísia.

Luisa: *E quando você sonhou viu a imagem dela?*

Eliane: *Vi.*

Luisa: *E era igual?*

Eliane: *Igual, igual, igual e aquela imagem de Santa Bárbara? O que mais me impressionou foi a Santa Bárbara. Porque quando eu cheguei lá, eu me bati de frente com aquela Santa Bárbara, minha filha! Meu coração gelou quando eu vi ela pela primeira vez. Me arrepiei dos pés à cabeça. A lágrima começou a descer, eu pensei: meu Deus, mentira! É idêntico! Nunca tinha visto uma coisa dessas, olhei para o pagodô todo, tudo como eu sonhei. Fiquei impressionada. É esse tipo de coisa que me leva a ter fé. Como não ter fé em uma coisa dessas? E quando eu sonhei com a Oxum, eu nem sabia que Dionísia tinha uma Oxum na linha dela.*

Luisa: *E você já sonhou com sua Nanã?*

Eliane: *Muitas vezes. Normalmente ela vem em sonho quando tem alguma coisa na casa de minha madrinha, eu sonho comigo chegando lá e ela me pegando. Mas normalmente, quando sonho com ela, é quando tem algo para acontecer. Como morrer alguém do santo. Quando alguém do santo está para morrer eu sempre sonho com ela me pegando. São três orixás que eu sonho sempre que eu digo que vai morrer alguém do santo: é quando eu sonho com a minha Nanã, Obaluaê e Iansã. É certo! Nunca sonhei com ela me dando os fundamentos dela, o jeito dela, nada. Só sonho com ela nessas ocasiões, às vezes sonho com ela me pegando em uma cova, ou dentro do cemitério, aí é certo que vai morrer alguém.*

Luisa: *Você acha que o sonho é uma forma de ter o dom, de ter visão?*

Roque: *O sonho traz, mostra coisas que estão para acontecer. O orixá de Dionísia mesmo sempre vem em meus sonhos para trazer recados que tenho que passar a ela. O Ogum dela. Sonho muito com o que tem para acontecer, com o que tem que fazer, ele mesmo, o Ogum dela, vem e me diz. Porque às vezes o santo não tem a oportunidade de chegar e conversar, às vezes não dá tempo disso. Aí ele pega a gente em sonho e mostra algumas coisas. Tenho um contato espiritual muito forte com minha madrinha. Quase todos os dias eu sonho com ela. Se fico oito*

dias sem vê-la, começo a sonhar, sonhar, sonhar muito. Sempre brinco dizendo a ela que nem em sonho ela me deixa em paz (risos), sonho direto que estou de santo na casa dela.

Além dos *sonhos* e da *irradiação*, temos o fenômeno da *aparicação*. Podemos compreendê-lo como uma relação forte que se estabelece entre a pessoa e determinada entidade. A intensidade da conexão é tamanha que a pessoa *enxerga* a manifestação, a princípio *invisível* da entidade. Ela se materializa. Eliane, por exemplo, costumava *ver* recorrentemente, enquanto *construía* sua casa própria, um homem negro, todo de branco, com um chapéu na cabeça, que na maioria das vezes ficava encostado na entrada principal da casa em *construção*. Ao chegar por lá certo dia, seu cunhado viu esse mesmo homem, tal como descrito por Eliane, de pé, na porta de sua casa, com as pernas cruzadas e um braço encostado na porta. O cunhado não ligou para aquilo e entrou dentro da casa. Foi entrando e sentindo um arrepio forte. Decidiu então voltar para falar com o tal homem e não o *viu* mais. Depois da casa já feita, essa *aparicação* não mais se materializou, passando a se apresentar para Eliane somente em *sonhos*. Sempre que ela passa por alguma dificuldade ele a visita em *sonho*. Nesses *sonhos* ele sempre está em sua porta, lhe protegendo. Quando lhe perguntei quem era essa entidade, ela disse não ter certeza, embora desconfiasse que fosse um Ogum, que descobriu ter há pouco tempo, em uma *vista* que fez com Mãe Dionísia. Esse Ogum é herança de sua avó, já falecida, que lhe cobra por ser cuidado. Além dessa *aparicação*, sempre que anda no mato Eliane sente que tem entidades que a acompanham. Certa vez, disse: *dentro do mato é assim mesmo, tem muita coisa lá dentro e não tem como não ver*. Em algumas dessas incursões no mato, Eliane ouviu muitas vozes, mas só *via* alguns vultos:

Sempre que ando dentro do mato, a imagem que tenho é a de uma roda de gente, todo mundo conversando em uma oca, andando atrás de mim. Faz sentido isso, semana passada fui entender que eu era descendente de índio, fiz a vista e vi que eu tinha essa parte por conta de minha avó, a mesma de quem herdei o tal Ogum. Ela era indígena. (Eliane)

As *aparicações*, portanto, consistem na materialização das entidades, que passam a ser *visíveis* a “*olho nu*”, como se diz. Ao longo dessa primeira parte da dissertação, minha intenção foi compreender como se dá o aprendizado da *visão* no mundo partilhado por humanos, orixás, caboclos, exus e erês. Procurei dar destaque ao *movimento* intenso de

afetos que treinam a atenção na busca por conexões operantes, embora muitas vezes não identificáveis à primeira *vista*. Ensina-se (e aprende-se) a *ver* das mais variadas formas, através, principalmente, do aprendizado de *ver* por meio do *invisível*, isto é, com a atenção voltada para aquilo que não está posto de imediato. *Ver*, como já aponta Rabelo (2015) é reconhecer influências e dependências na relação indissociável da pessoa humana e a rede de orixás e demais entidades que a acompanham. O sujeito humano é aqui permeado pela atuação de seus outros no desenrolar de sua vida, aprendendo a *ver* com esses outros. O processo de produzir, no mundo do candomblé, *olhos* capazes de *ver* através do *invisível* inclui variadas práticas que são *construídas* ao longo da relação entre as pessoas, os orixás e as demais entidades. Práticas que estendem o sentido que ordinariamente se dá à *visão*: abarcando os modos próprios pelos quais se *vê* no candomblé, modos que incluem *intuir*, *suspeitar*, *sonhar*, *incorporar* e *irradiar*, todas elas conduzindo a *ver* por meio do *invisível*.

Rastros I Trama. Abrir a Vista



Figura 1. Mãe Dionísia



Figura 2. Quadro de Santa Luzia situado em sua sala-de-estar



Figura 3-5. Foto antiga de Mãe Dionísia; Parede esquerda da sala de sua casa; Parede direita da sala de sua casa



Figura 6-8. Entrada do pagodô vista de dentro; Quadros do pagodô; Entrada para o roncó

II Trama. A cidade e o terreiro: suas linhas e moradas

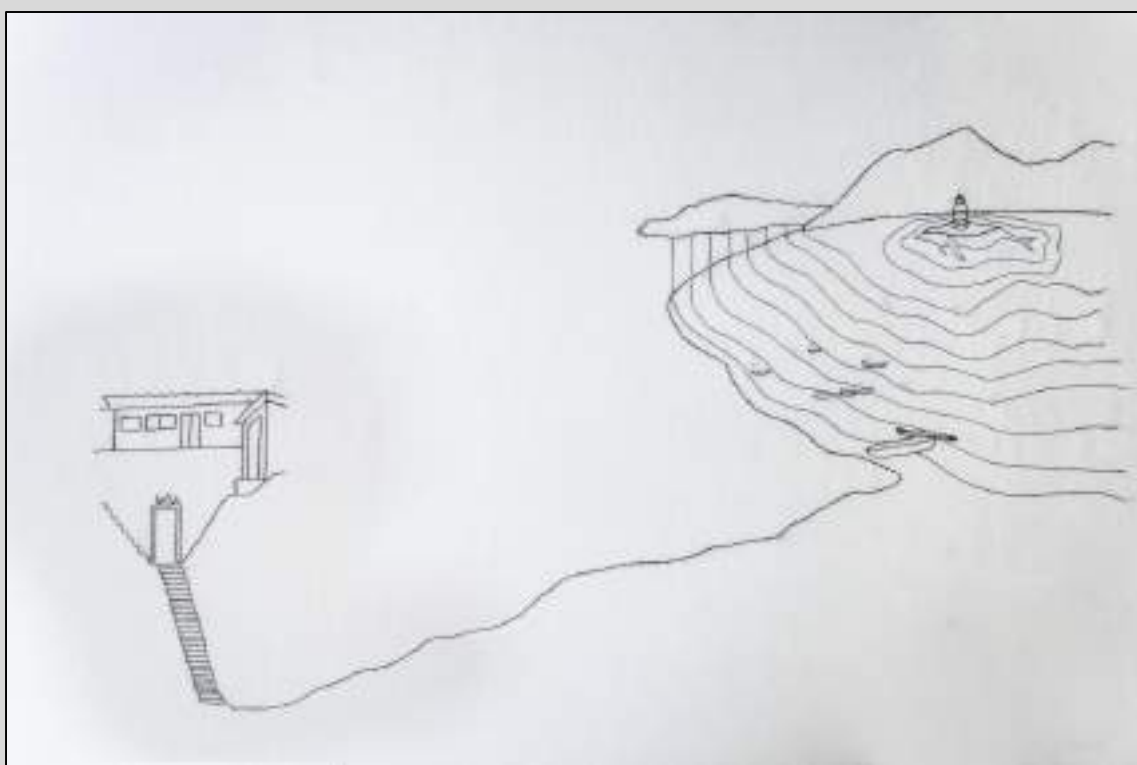


Figura 5. O terreiro tem rio e o rio tem terreiro. (Linha preta e azul sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e o observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? Além disso, se decidimos que os insetos que vivem na casca pertencem à árvore tanto quanto a própria casca, então não há razão para excluirmos seus outros moradores. O pássaro que lá constrói seu ninho ou o esquilo para o qual ela oferece um labirinto de escadas e trampolins. Se consideramos que o caráter dessa árvore também está em suas relações às correntes do vento no modo como seus galhos balançam e suas folhas farfalham, então poderíamos nos perguntar se a árvore não seria senão uma árvore-no-ar.

Tim Ingold, Trazendo coisas de volta à vida

Prólogo. O terreiro na cidade e a cidade no terreiro

Nesse pequeno prólogo, descrevo com base em meu diário de campo, um evento do terreiro que se desenrolou, em parte, na cidade. Minha intenção é destacar a conectividade dos *fiões* que compõem essa *trama*: o terreiro e a cidade.

Dia 08 de dezembro³² de 2015.

Hoje aconteceu a festa das águas no terreiro de Mãe Dionísia. Havia combinado de chegar bem cedo para ajudar nos preparativos da festa. Cheguei às sete da manhã em ponto. Tomei um café preto com Roquinha, na varanda de sua casa. Nós duas em silêncio, observando o rio Paraguaçu correr e o sol fazer um reflexo bonito nas águas. Quebrando o silêncio, ouvimos a voz alegre de Gegeu, que me chamava. Logo apareceram na varanda, ele e Daniel, trajando suas roupas brancas e suas contas no pescoço. Arrastava-se com eles, um aroma bom de alfazema. Juntaram-se a nós no café matinal e no silêncio que sentia o rio. Passado algum tempo, já com as xícaras vazias, sem o café de outrora, Gegeu me convidou a ir, em sua companhia e na de Daniel, à casa de Nazinha³³, a primeira filha de Mãe Dionísia a ser feita para Iemanjá. E, como hoje era o seu dia, convinha tomar a benção da pessoa mais velha da casa que foi consagrada a ela.

Descemos, pois, Gegeu, Daniel e eu em direção ao Caquende. No *caminho* encontramos Cristina, que também andava em direção à casa de Nazinha. Maria nos recebeu no portão, com um largo sorriso no rosto. Sorriso de quem já esperava aquela visita. Nazinha estava sentada no sofá de sua sala e me pareceu bastante emocionada. Usava um vestido branco, e seus cabelos crespos grisalhos estavam presos por grampos em um penteado muito bonito. Ao seu lado estava Tina, que olhava todo o tempo para

³²No terreiro de Mãe Dionísia a comemoração do dia de Iemanjá e das demais entidades das águas é feita no dia 08 de dezembro.

³³ Nazinha, além de ter sido a primeira filha a ser consagrada à Iemanjá, é a mãe-pequena do terreiro. Por estar idosa e adoentada não tem mais condições de se deslocar ao Oiá Mucumbi. Ela, suas filhas (Maria e Tina) e sua neta (Emilly) moram no Caquende, em uma casa ao lado da minha.

sua mãe, como que certificando se ela estava bem. Enquanto isso Emilly ia e vinha, entre a cozinha e a sala, a nos trazer água.

Bebemos a água que Emilly nos trouxe sentados no sofá ao lado daquele que Nazinha estava com suas filhas e neta. Depois de bebermos a água, Gegeu nos olhou com um olhar de reprimenda, nos mostrando que já era hora de pedir a benção à mãe-pequena. Primeiro foi Daniel, em seguida Cristina, eu, e, por último, Gegeu. Logo após *bater a cabeça*³⁴ em seus pés, Gegeu permaneceu acorado em frente à Nazinha, segurando em suas mãos e lhe contando dos preparativos para a festa de sua mãe, que aconteceria ao anoitecer. No meio da conversa, Gegeu se sentiu mal e Obaluaê lhe pegou. O Velho abraçou e agradeceu muito a mãe-pequena. Nazinha chorou, o Velho soltou seus *ilás*³⁵ e logo se despediu. Gegeu voltou a si e continuou a conversa interrompida: contou sobre os preparos dos balaios que irão até a Pedra da Baleia e sobre a negociação com os barqueiros.

Lena³⁶ chegou pouco depois. Ao pedir a benção, sua Iemanjá lhe pegou. No mesmo momento, a Oxum de Cristina também *desceu em terra*³⁷. Nazinha chorou e se emocionou muito com a presença dos orixás que vieram saudá-la. A casa ressoou o *ilá* dos orixás e parecia haver água por todo lado. Depois que os orixás se despediram, Gegeu pediu desculpas a Nazinha dizendo não poder demorar-se, já que ainda passaríamos na casa de Dinha – uma antiga filha-de-santo de sua avó, também consagrada à Iemanjá –, para depois voltarmos ao terreiro e aos preparativos da festa. Nos despedimos e *seguimos* nosso *caminho* pelo Caquende até a casa de Dinha.

Ao chegarmos em sua casa, Dinha começou a chorar e nos contou que havia acordado muito triste por não poder homenagear sua mãe no terreiro este ano, devido aos seus problemas de saúde. Ficamos a conversar em sua sala-de-estar, ao lado de um grande altar, pintado de azul e branco, composto por uma imagem de gesso de iemanjá, outras imagens menores de santos católicos, flores, conchas e alguns copos d'água com pedras³⁸ em seu interior.

³⁴ É a maneira, muitas vezes, de cumprimentar, mostrar respeito e pedir a benção aos mais velhos do terreiro.

³⁵ O som que os orixás emitem, se identificando.

³⁶ Filha-de-sangue e santo de Mãe Dionísia, filha de Iemanjá com Xangô.

³⁷ É muito comum os adeptos do Ojá Mucumbi usarem esse termo ao referirem-se a incorporação.

³⁸ A partir de agora, sempre que eu me referir às 'pedras', direi *otá*, que é como elas são conhecidas. Os *otás*, como já escutei com frequência no terreiro de Mãe Dionísia, é o coração do orixá e o elemento mais importante de um *assentamento* de santo. Mais adiante falaremos sobre o *assentamento*.

Ao pedirmos a benção à Dinha, sua Iemanjá lhe pegou e abraçou todos nós, mostrando-se muito agradecida pela visita. Gegeu logo *puxou* um canto à Iemanjá para ela dançar um pouco. Pegou em seguida um frasco de alfazema que estava no altar e jogou em todos nós. Nesse momento, a Oxum de Cristina a pegou mais uma vez e passou a dançar ao lado de Iemanjá, na sala da casa de Dinha.

Depois que os orixás se foram, continuamos a conversar. Dinha nos mostrou um *otá* que achou no mato. Gegeu ficou vislumbrado. Conseguiu enxergar nele a imagem de duas santas católicas: Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário. Dinha concordou imediatamente, pois também havia enxergado essas duas santas em seu *otá*. Gegeu recomendou que aquele *otá* não poderia ficar no seco, sugerindo que Dinha o colocasse imediatamente em um copo d'água.

No *caminho* de retorno ao terreiro, Gegeu cumprimentou várias pessoas e as convidou para a festa. Ao chegarmos ao Oiá Mucumbi a circulação de filhos e filhas-de-santo pelo espaço era intensa. Havia muitas pessoas que eu ainda não conhecia, filhos que moram em outras cidades. No pagodô muitas filhas-de-santo estavam reunidas em volta de uma comprida mesa, enfeitando os dois grandes balaies coletivos do terreiro, além de outros menores, individuais.

Gegeu me convidou à sua casa. Na sala-de-estar, algumas pessoas, sentadas no chão, arrumavam seus balaies individuais. Me juntei a elas na elaboração de meu próprio balaio, uma vez que, sabendo que hoje seriam entregues os presentes aos orixás das águas, fui à feira ontem comprar algumas coisas para oferecer a elas. Havia deixado tudo no terreiro ontem mesmo, depois da feira. Sentei-me ao chão rodeada por todos os materiais que iriam compor o meu balaio: um pano branco; várias fitas azuis e amarelas; dois pequenos espelhos (um de borda azul e outro de borda amarela); duas pequenas pulseiras (uma prateada e outra dourada); um vidro de alfazema; algumas frutas (uvas, peras e maçãs) e um punhado de crisântemos brancos e amarelos. Além desses elementos, Gegeu fez a gentileza de me prover com algumas comidas secas apreciadas pelas donas das águas: um bucado de *omolocum* (feijão fradinho cozido com camarão seco, azeite e ovos cozidos); um bucado de arroz branco e três açaças.

Forrei meu balaio com o pano branco e amarrei as várias fitas azuis e amarelas por toda sua circunferência. Preenchi – sempre com o olhar atento de Gegeu a me auxiliar – o balaio inicialmente com o *omolocum*, o arroz branco e os açaças. Sobre eles dispus as

pêras, as maçãs e as uvas. Em cada ‘banda’ do balaio dispus um espelho e uma pulseira, além de colocar a alfazema em um de seus cantos. Aos poucos fui ornamentando todo o balaio com os crisântemos amarelos e brancos. Ao terminá-lo, assim como todos que estavam ali, *bati cabeça*³⁹ no quarto-do-santo e lá deixei o balaio, até o momento em que seria levado ao rio.

Almocei na casa de Roquinha e permaneci no terreiro até o horário da festa, auxiliando em algumas tarefas que me solicitavam, como varrer a frente do terreiro e lavar louças na companhia de algumas filhas-de-santo da casa. Junto com todos os que estavam no terreiro (a grande maioria dos filhos-de-santo havia pernoitado lá), tomei um banho normal, seguido de um *banho de amassi*⁴⁰, antes da festa começar.

Me direcionei ao pagodô por volta das 20:00 horas. Alguns visitantes já haviam chegado e começavam a se acomodar nos bancos dispostos no pagodô. Encontrei Janaína, uma amiga da faculdade, para quem havia contado da festa. Me sentei ao seu lado. Muitos dos filhos-de-santo ainda terminavam de se arrumar. Aos poucos, aqueles que já estavam prontos, iam adentrando o pagodô e sentavam-se ao chão, ao lado do altar de Santa Bárbara. Estavam todos muito bonitos. As mulheres vestiam largas saias estampadas e *ojás* (faixas para cobrir as cabeças), em sua maioria, combinando com o estampado das saias; e os homens, em sua maioria, batas e bonés africanos. Todos com suas muitas contas no pescoço.

Assim que todos os filhos-de-santo estavam sentados ao chão e após a chegada de Mãe Dionísia ao pagodô, iniciaram-se as rezas. Primeiro, todos os filhos e filhas-de-santo ficaram de joelhos entoando rezas em latim em frente ao altar. Em seguida, rezou-se três ave-marias e três pais-nossos. Voltaram todos aos seus lugares e Mãe Dionísia permitiu que se iniciasse o *xirê*⁴¹. Quando começaram a tocar para a *linha das águas* (Iemanjá, Oxum, Nanã e Oxumarê), aqueles que tinham seus balaios, (inclusive eu) foram buscá-los. Já com os balaios na cabeça, descemos as escadarias com destino à Pedra da Baleia acompanhados dos atabaques. Mãe Dionísia permaneceu sentada em sua poltrona esperando que voltássemos trazendo boas notícias: a de que as donas das águas receberam o presente.

³⁹Ou seja, reverenciei os orixás ao colocar minha cabeça no chão, em frente aos seus *assentamentos*.

⁴⁰ Banho de folhas.

⁴¹ Quando toca-se e canta-se aos orixás.

Dois barcos nos esperavam na beira do rio Paraguaçu: um maior e um menor. No barco maior foram os dois balaios grandes do terreiro e outros tantos individuais. Entre as pessoas que foram nesse barco estavam Aleluia, Roque, Marli, Leninha, Lena, Gegeu e Joelson. No segundo barco, que era bem menor, fomos eu, Ana, sua mãe, Daniel e Vaval. Muitos filhos-de-santo e visitantes ficaram na beira do rio, junto aos *alabê*⁴², que permaneceram tocando, esperando nossa volta.

Quando os barcos saíram com destino à Pedra da Baleia, cantávamos: “*Iemanjá é sereia, eu vou pra Pedra da Baleia, eu vou pra Pedra da Baleia*”. Ao invés de traçarmos um *caminho* reto até a pedra, os barcos deram um arroteio no rio e, ao nos aproximarmos da pedra, antes de encostarmos para deixarmos os presentes, demos três voltas ao seu redor, sempre cantando. No barco maior, Leninha, Lena e Joelson *viraram*⁴³. Ouvia-se de longe os *ilás* de Iemanjá e Oxum. Ao pararmos os barcos, começamos a cantar “*Receba, receba, oh mãe Iemanjá, receba*”. E, antes de mergulharmos nossos balaios no rio, os tocamos nas águas três vezes, ainda cantando e despejando nossas alfazemas tanto nos balaios quanto nas águas do rio.

Todos os presentes foram aceitos. Batemos o *paó*⁴⁴ e voltamos, cantando e batendo palmas em direção à margem. Muitos filhos-de-santo também estavam *virados* na beira do rio. Vaval e Aleluia *viraram* todos no erê para subirmos ao terreiro e finalizarmos o *xirê*, afinal, ainda faltava tocar para Oxalá e fazer o tão esperado *ajeum*⁴⁵.

Com base nessa descrição, podemos dizer que o terreiro é um pouco de rio e o rio é um pouco de terreiro. Os orixás e entidades da *linha das águas habitam* tanto no rio quanto no terreiro. O terreiro tem vários elementos do rio: *otás* que foram achados em suas águas; conchas; peixes usados para alimentar os orixás e os humanos. E o rio, elementos trazidos do terreiro: partes de animais; comidas secas; flores; sabonetes; espelinhos de plástico; bonecas; alfazema, enfim, toda a sorte de coisas ofertadas às entidades das águas. Terreiro e rio visitam-se constantemente.

A respeito dessa conectividade, invertendo a descrição de Bastide (2001), Barbosa Neto (2012) sugere que a sacralidade do terreiro resulta de sua conexão com aquilo que

⁴²Os tocadores de atabaque.

⁴³ É muito usual usar o termo *virar* ao se referirem ao momento que o santo incorpora no adepto.

⁴⁴ Paó é uma sequência ritmada de palmas. Através do paó se comunica com os orixás, os cumprimenta, mostrando o respeito e a reverência dos adeptos à ele.

⁴⁵Quando se é ofertado a todos os presentes a comida preparada no terreiro, que tem relações com os orixás reverenciados no dia. Comida que contém *axé*.

está fora dele. Cidade e terreiro se conectam, ambos fazem parte da *morada* dos orixás, caboclos, erê, exus e eguns. A cidade contém um *axé* associado ao terreiro, assim como o terreiro contém, em seu interior, um *axé* associado aos espaços da cidade: “daí porque o destino da materialidade sensível resultante da sua ação ritual (os animais sacrificados, as comidas secas dos orixás e dos outros espíritos, serviços mágicos de diversas naturezas) é ser despachado no verde, no mato, na praia, no cruzeiro, na estrada, é preciso que o *axé* volte ao lugar do qual ele sempre vem” (2012:144).

Com base nessa ideia, os balaios – para voltarmos ao nosso caso –, como mediadores da circulação de *axé* entre o espaço do terreiro e o espaço da cidade, percorreram uma extensa trajetória que teve início com a combinação de diferentes elementos. Estes elementos, por sua vez, foram transportados até o rio por sobre a cabeça dos devotos das entidades das águas, acompanhados por cantos e tambores; foram admirados pelos adeptos da casa e pelos visitantes; reuniram a comunidade do terreiro – inclusive aqueles que não puderam estar fisicamente presentes na entrega das oferendas, como foi o caso de Nazinha e Dinha; provocaram a presença de Iemanjás e Oxuns – seja no contexto do presente, ou mesmo antes dele; e, por fim, os balaios foram aceitos pela *linha das águas*, fechando o ciclo do *axé*.

Cachoeira é uma antiga cidade do recôncavo da Bahia, *construída* na margem esquerda do rio Paraguaçu. Está localizada na zona do litoral Oeste da Baía de Todos os Santos e limita-se ao norte pelo município de Conceição da Feira; ao sul por Maragogipe; à leste por Santo Amaro e à oeste por São Félix, do qual está separada pelo rio.

O começo da colonização portuguesa de suas terras ocorreu em meados do século XVI e promoveu o extermínio de uma numerosa população indígena⁴⁶ local. Inicialmente, o município foi explorado pela economia da cana-de-açúcar, sobretudo em sua porção sul, no Iguape⁴⁷. Junto à produção de cana-de-açúcar, também contou com a crescente relevância da cultura do tabaco, ambas possuindo uma mão-de-obra majoritária de africanos escravizados e indígenas catequizados. Além disso, Cachoeira foi cenário de uma progressiva circulação de mercadorias, tanto por meio fluvial e marítimo com o porto de Salvador, quanto terrestre, com as entradas para o interior da colônia. Sua importância comercial levou à criação da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira em 1698.

⁴⁶ Wanderley Pinho (1982) identifica o terceiro governador-geral da Bahia, Mem de Sá, como o responsável por um genocídio empreendido em 1557 no baixo Paraguaçu. Luís Cláudio Nascimento (2010) dirá que durante o governo de Mem de Sá, no ano de 1557, foram destruídos 130 aldeamentos indígenas na porção territorial do baixo curso do rio Paraguaçu, que eram o Iguape, Cachoeira, Capanema e Maragogipe.

⁴⁷ “Esta localidade com o passar dos tempos adquiriria a denominação indígena de Iguape, termo que provém de U-Guape, que significa ‘bacia ou saco de água’, denominação esta que faz referência à sua configuração espacial. Iguape também seria a denominação que teria a redução indígena criada por padres jesuítas na localidade onde seria erigida a primeira freguesia do Recôncavo baiano, em terras de Cachoeira, em 1558, com a denominação de Freguesia de Santiago Maior do Iguape, nome que persiste até os dias atuais”. (NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Bitedô: onde moram os nagôs*. CEAP:2010, p.41). A Baía do Iguape abrange a zona rural dos municípios de Cachoeira e Maragogipe e seu espelho d’água é formado pelo encontro do Rio Paraguaçu com o mar, a Baía de Todos os Santos. “A importância da Baía do Iguape remonta ao período colonial, quando se instalaram na região inúmeros engenhos de cana-de-açúcar, que se valiam da abundância de água para o funcionamento das usinas de açúcar e para o escoamento da produção até a capital. Com o declínio das produções açucareira e fumageira, algumas fazendas foram abandonadas e o comércio portuário da Baía do Iguape diminuiu, atraindo ainda mais um contingente negro. Às margens do mangue, em terras antes pertencentes aos engenhos, formaram-se comunidades negras que viviam da pesca artesanal. Quando o cativo acabou, muitas delas continuaram ligadas a essas atividades como alternativa ao trabalho nos canaviais (FRAGA FILHO, 2006). Algumas dessas comunidades existem até hoje. Atualmente é possível encontrar nos sítios e nas pequenas e médias propriedades rurais ocupadas por posseiros, ruínas dos antigos aquedutos dos engenhos, em meio a roças de mandioca, aipim, inhame e pastos de gado bovino. (ZAGATTO, Bruna Pastro. *Sobreposições territoriais no Recôncavo Baiano: a reserva extrativista Baía do Iguapé, territórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval*. Revista Ruris, v.7, n.2, setembro, 2013, 14 -16)

Em 1837, a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira foi elevada à categoria de cidade em reconhecimento por sua participação nas disputas emancipatórias ocorridas na Bahia⁴⁸ e também por constituir-se em zona de trânsito importante para o estado da Bahia como um todo.

Esse período histórico da cidade é lembrado com certa nostalgia por algumas pessoas que ressentem a perda de importância da região, que em meados do século XIX possuía uma intensa movimentação econômica, política e cultural. Entretanto, esse período também é lembrado devido às mortes e injustiças cometidas contra a população indígena e negra. Mãe Dionísia e Roquinha sempre que podiam me alertavam para o cuidado e o respeito que eu deveria ter ao andar pela cidade, uma vez que os antepassados negros e indígenas continuavam a *habitá-la*: limpando-a do carrego oriundo da exploração e da aniquilação de parte dessas populações.

Cachoeira era terra dos índios. Quem governava era os índios e os nagôs. Mamãe e vovó contavam muito isso para gente: que aqui era governado pelos índios e pelos negros. Só depois que o povo branco começou a transitar nessas terras e começou a expulsar os índios, mataram muitos deles e teve muita morte de negro também. Por causa disso, mamãe conta que as pessoas vêem muitas entidades por aqui.
(Roquinha)

As *histórias* dos antepassados e das entidades que *habitavam* e ainda *habitam* Cachoeira se inscrevem em determinados locais, como nos terreiros de candomblé, nas ruas e encruzilhadas, nos rios, nas matas, entre outros. Os *habitantes* humanos, cientes de coabitarem uma cidade tecida por intensidades as mais diversas, constroem toda uma cartografia espiritual da cidade (c.f Cardoso, 2007). Cada lugar é prenhe das *histórias* dos antepassados e das entidades, *histórias* que se unem à *história* dos que hoje vivem a cidade. O rio Paraguaçu e o poço da Mãe D'água, por exemplo, além de se constituírem como locais de recreação e trabalho (principalmente através da pesca) pertencem às entidades das águas e afetam particularmente algumas pessoas que com elas traz algum enredo⁴⁹:

Eu morava no Caquende [bairro] na época e uma irmã de santo minha mais uma vizinha me chamaram para irmos no poço, lá em cima, na

⁴⁸ Me refiro às lutas pela consolidação da independência política do Brasil entre os anos de 1822 e 1823.

⁴⁹ Clara Flaksman (2014) em sua tese de doutorado sobre o terreiro do Gantois desenvolve brilhantemente essa noção.

mata, o poço da Mãe d'Água. Saímos de casa por volta das oito da manhã. Fomos na intenção de pescar, lá tinha muito marisco, camarão, jundiá, que é um peixe bonito. Tudo isso tinha no poço. Mas ninguém entrava nesse poço, só ficava nas beiradas, no meio então do poço, aí que ninguém ia mesmo. No meio tinha uma pedra alta bonita, ninguém podia descansar nessa pedra. Era a primeira vez que eu ia lá. A água embaixo da pedra era bem escura, fiquei com muita vontade de ir perto dessa pedra. Minha irmã de santo me impediu, disse que não podia ir. Ficamos sentadas na beira pegando camarão. Aí foi que minhas vistas bateu em um camarão, um camarão enorme! Puxei o jererê, para ver se ele entrava. Não veio e correu para debaixo da pedra. Aí foi que entendi que ele era dela. Ninguém pega ele. Todo mundo o vê mas ninguém pode pegar. É de Iemanjá. Vi um outro peixe, enorme, lutei para pegá-lo e não conseguia, apareceu mais de quatro vezes para mim. Era eu tirar a vista e ele aparecia para mim e ficava me olhando. Minha irmã de santo disse: Oh minha amiga, tu não está vendo que a dona do poço está brincando com tu? Nesse dia eu não peguei peixe nenhum, minhas amigas já queriam ir embora, pois já tinham pegado peixe suficiente para comerem. Descemos. Quando chegamos embaixo, na linha do rio, perdemos o caminho. Aí foi é coisa. Como eu sempre gostei de sair prevenida, eu tinha levado fumo, charuto e também tinha um dente de alho. Daqui a pouco eu escuto o berrante, era um Vaqueiro, boiando com aqueles versos. Chegaram mais vaqueiros, cantando aqueles versos e nós pedimos a eles que nos ensinassem o caminho para irmos embora. Eles olharam para a gente e deram muita risada. E disseram que quem se perde na mata, para sair, dá muito trabalho. Aí eu disse misericórdia meu pai. Nisso, Ogum logo disse que não tinha nada não, que ele iria nos mostrar o caminho e nos ensinou direitinho. Aí eu fui, apanhei o fumo de corda que eu tinha levado, botei o dente de alho ao lado, e agradei a eles todos. Nunca mais eu fui lá pescar. Nessa mata aí tem muita história, minha filha. Aí foi onde viveu a maioria dos escravos. Dentro dessa mata aí em cima tem dois pavilhões de uma casa grande, onde deixavam os escravos passando fome, sede e batiam. Lá tinha um cocho de seiva de farinha e mais adiante tinha uma pedra tipo um pilão, onde os escravos pisavam o milho. Tudo isso tinha nesse lugar. Ah, e lá também tem uma gangorra! Essa gangorra é dos caboclos. São dois cipós grossos, o próprio cipó que fez o assento, onde a gente se sentava para balançar. Se sentava lá o pessoal logo dizia: lá ele. Ninguém sentava ali não, todo mundo tem medo de ser empurrado de lá. Eu ia buscar lenha ali direto, perto dessa gangorra, quando eu chegava perto logo ficava com medo. Sabia que os homens dela estavam perto. Quando os caboclos estão sentados lá, ela fica rangendo. Lá também tem duas pedras enormes, bonitas, chamadas duas irmãs. Quando os caboclos estavam nelas ouvíamos as pedras baterem. Ainda minha filha, os caboclos não moram só no mato não, dizem que a maior aldeia de caboclo índio vive é no fundo do mar. E é das águas que eles vem para a terra, mas a falange deles na terra está maior do que nas águas. Isso tudo tem que saber, mas tem pai de

santo novo que aprende pelo livro, mas não sabe nada. Tudo tem que saber. (Mãe Dionísia)

O Poço da Mãe D'Água antigamente pertencia à roça do Ventura, um antigo terreiro de nação Jeje. Conta-se que as obrigações ao vodu aziri⁵⁰ aconteciam ali. Nos dias atuais o poço é parte do bairro do Caquende, localizado no interior de suas matas. No relato de Mãe Dionísia, ela se viu enredada pelos “*encantos*” do lugar: seja ao se atrair pela pedra situada no meio do poço, *morada* das entidades da água; ao ser posta na brincadeira de iemanjá que a fazia se interessar pelo camarão que já tinha dona; ao perderem-se no *caminho* mesmo estando “*na linha do rio*”; ao levar em sua jornada, mesmo sem saber o que encontraria “fumo, charuto e dente de alho”, elementos usados posteriormente para agradecer os caboclos e Ogum; ao ouvir ao longe o berrante anunciando a presença dos caboclos que *habitam* aquelas matas; ao escutar o aviso de Ogum lhe apontando o *caminho* certo; ao compreender que naquela mata *habitavam* muitos negros escravizados, e alguns, ainda hoje, serem presenças fortes naquele espaço, e, por fim, ao perceber a presença dos caboclos a partir de alguns elementos: seja pela “gangorra de cipós” gangorreando “sozinha”, quer seja pelas “pedras irmãs” que batem uma contra a outra.

Na experiência vivida por Mãe Dionísia percebemos uma extensão do passado no presente. O passado não foi cancelado pela experiência do presente, os diferentes tempos perduram, coexistem no lugar. No evento narrado, elementos contidos em outros tempos se inscrevem no presente. Esses tempos e *histórias* se cruzam e permanecem parte da região nos dias atuais.

Na cartografia espiritual da cidade coexistem tempos e *habitantes* diversos. Mãe Dionísia complexifica ainda mais o quadro: além da heterogeneidade dos tempos e dos *habitantes*, os *lugares de habitação* também são complexificados: “*os caboclos não moram só no mato. A maior aldeia de caboclo índio vive é no fundo do mar. E é das águas que eles vem para a terra. Mas a falange deles na terra está maior que nas águas*”. Assim, os rios e o mar não são, portanto, somente *habitados* pelos orixás da *linha das águas* (Oxum, Iemanjá, Nanã e Oxumarê). Os ambientes submersos também são *habitados* por “caboclos índios” e “negos d'água”:

⁵⁰ Aziri é um vodu ligado às águas profundas, sejam doces ou salgadas.

Nego d'água é uma entidade do fundo do mar e do rio. Nego d'água é um espírito muito forte. Teve uma vez, há muitos anos, que eu estava apaixonada por uma pessoa que havia se mudado para São Paulo e fiquei muito triste com o fato dessa pessoa nunca mais me procurar. Fiquei doida. Mamãe vendo minha situação, me aconselhou que eu fosse na beira do rio e desse alguma coisa à nego d'água e pedisse a ele que intercedesse em minha causa. Cheguei na beira do rio com uma 51 na mão, às 20 horas. Coloquei a garrafa cravada no chão e fiz o pedido. Achei que não havia ninguém me escutando e disse: nego d'água se é que você existe mesmo, dê um sinal que você está me ouvindo. Foi na hora. Ele assoprou a água três vezes. Ainda me mostrou sua presença ainda mais forte. A garrafa que eu levei ficou no mesmo lugar que deixei mais de um mês, nem a água levou e nem ninguém pegou. É ele quem a um só tempo pode fazer com que uma pessoa se afogue nas águas e pode também salvar quem estava se afogando. (Roquinha)

No rio Paraguaçu, *morada* dos negos d'água, contamos ainda com outras *moradas*. No rio, após a ponte Dom Pedro II, em direção à barragem Pedra do Cavalo, existe a Pedra Rachada, onde vivem muitos caboclos. Conta-se que a finada e muito conhecida Mãe Filhinha era vista conversando com os caboclos ali. Ela realizava nesse local, todo ano, as oferendas a seus caboclos. Além da Pedra Rachada, temos também a muito conhecida Pedra da Baleia, como mais uma *morada* no rio.

Muitos me contaram que Iemanjá, na África, soube que muitos de seus filhos estavam sofrendo e sendo escravizados na cidade de Cachoeira. Entristecida com a notícia, tomou a forma de uma baleia e se deslocou, cruzando o atlântico, até a cidade para proteger seus filhos. Ao chegar na altura do bairro da Faceira, transformou-se em um grande *otá*. Quando a maré está baixa, conseguimos ver seu formato, que nos remete a um dorso de baleia. A parte submersa do *otá* conta com várias locas, *moradas* de alguns negos d'água, considerados os guerreiros de Iemanjá.

Em cima da Pedra da Baleia *construiu-se* um farol, pintado de listras brancas e azuis, que, para muitos, simboliza a feitura no santo. Recorrentemente se diz que quando se sonha com a Pedra da Baleia é sinal que os orixás estão pedindo sua feitura:

Comecei a sonhar. Fiquei dez anos na casa de Mãe Baratinha como abiã, hoje já tenho vinte e sete anos de feito. Isto é, trinta e sete anos de candomblé. O primeiro sonho que tive foi que eu estava dentro de

um tubo transparente e esse tubo tinha as cores do arco-íris. Eu ficava lá de dentro fazendo barulho para as pessoas me tirarem do tubo, que estava na beira do rio. Mas não tinha efeito algum, as pessoas continuavam a passar e ninguém ligava para mim ali dentro. O outro sonho, eu estava em uma canoa, que na realidade eram várias canoas, todas amarradas umas nas outras. E chegando próximo à pedra da baleia, ao invés de ela estar no meio do rio, ficava em um banco de areia. contei esses dois sonhos à minha mãe e ela dando risada. Quando foi no terceiro sonho, eu estava na Pedra da Baleia e começava a subir a escada do farol. Chegando no alto havia uma porta. Eu entrei nessa porta, que dava acesso à parte interna do farol e lá haviam cavidades como se fossem pequenas casinhas. Em cada uma delas ficavam mulheres negras, cada uma fazendo alguma coisa: uma fazendo tricô, outra rezando e eu ficava olhando para elas e elas diziam: meu filho, sua mãe está lá em cima, suba mais. Aí foi que acordei. Quando contei esse sonho à mãe ela ficou séria. E foi quando, em 1989 fui recolhido para fazer meu santo. (Cacau)

A cidade é *costurada* pelas relações entre os seus *habitantes* atuais, seus *habitantes* pretéritos, os orixás, caboclos, exus, erês e eguns. Em *O Candomblé Da Bahia* (2001), Roger Bastide sustenta que os espaços externos ao terreiro só se tornavam sagrados na medida em que o próprio terreiro, por ser “um pedaço da África” (2001:73), celebrava neles alguns de seus rituais. Assim, o espaço sagrado seria aquele “fechado entre os muros ou os limites do terreiro” (2001:81). Para o autor, lugares externos a esse limite só se revestiriam de um aspecto religioso na medida em que se tornassem um prolongamento exterior do terreiro. Para sustentar esse argumento, Bastide traz como exemplo a festa de Iemanjá, realizada anualmente no dois de fevereiro na praia do Rio Vermelho em Salvador. Para Bastide (2001) ainda que no dia da festa as águas daquela praia sejam sagradas, “no dia seguinte, nesse mesmo lugar, a água não será mais do que água salgada comum” (2001: 82-83). Entretanto, como já salientado anteriormente no prólogo, não acredito que seja pelo fato de se reverenciarem os orixás em alguns locais que eles se tornam “sagrados”. Mas, ao contrário, é pelo fato deles serem *habitados* pelas forças dos orixás, que as festas ou oferendas acontecem neles.

É o que propõe Edgar Barbosa Neto (2012) ao apontar algumas fragilidades presentes no argumento de Bastide, que acaba, segundo ele, por reduzir a sacralidade às fronteiras do terreiro. Ou seja, mantém uma ruptura intransponível entre os domínios do “sagrado” e do “profano”. Barbosa propõe que a sacralidade do terreiro resulta de sua conexão com o que está fora dele. Assim, o terreiro é inseparável daqueles lugares que

Bastide supôs como irremediavelmente profanos até o seu contato com o terreiro, mas que “são algumas das fontes primordiais de onde emana o *axé* que anima a sua existência e a vida em geral” (2012:144). Para meus interlocutores, toda a cidade de Cachoeira pode ser cartografada a partir da presença das entidades.

Cachoeira está localizada entre vales. Chegando pelo *caminho* de Santo Amaro/BA visualizamos o apontar de seus telhados. À medida em que andamos pela cidade e *seguimos* para o seu centro comercial, nos deparamos com o Mercado Municipal. Ao seu redor acontece a feira livre, onde encontramos os mais variados produtos: sejam roupas, calçados, frutas, legumes, temperos, farinhas, folhas sagradas para banhos, flores, galos, tecidos, entre outros.

Na feira presenciamos tanto a intensa circulação de pessoas que fazem correr as notícias, quanto de mercadorias advindas de diferentes regiões, sejam elas do recôncavo baiano ou de fora dele. Em certa ocasião, ao conversar com Mãe Dionísia, soube que durante algum tempo de sua trajetória, ela vendia “miudezas” na feira. Atualmente, Joelson e Eliane, dois de seus filhos-de-santo, também trabalham lá. Vez ou outra passo a manhã com Eliane em sua barraca. É na feira onde fico sabendo das mais improváveis *histórias* que acontecem na cidade, principalmente daquelas relacionadas ao mundo do candomblé. É o lugar onde o fuxico circula com maior velocidade.

No interior do Mercado Municipal vendem-se, prioritariamente, carnes. Soube, ao conversar com Cacau, um conhecido historiador cachoeirano, que o Mercado conta com um *assentamento* de Exu e que a maioria dos seus trabalhadores são ogãs dos mais variados terreiros de candomblé da cidade. Conta-se, inclusive, que, antigamente, o primeiro local que a Irmandade da Boa Morte⁵¹ passava ao realizar a esmola geral⁵² era em seu interior, saudando Exu.

⁵¹ A Irmandade da Boa Morte é uma confraria afro-católica brasileira, exclusivamente feminina. Não se sabe ao certo precisar a data exata de sua origem. Muitos acreditam que a devoção iniciou-se ainda no século XIX, na Igreja da Barroquinha, em Salvador, e que foi transferida para a cidade de Cachoeira por volta de 1820.

⁵² A esmola geral dá início à Festa da Irmandade da Boa Morte. É quando um grupo de irmãs saem de sua sede para pedir doações para a realização da festa. Elas carregam consigo uma bolsa de veludo vermelho, bordada com as iniciais N.S.B.M, que remetem ao nome Nossa Senhora da Boa Morte.

Mas não é só no Mercado Municipal e nos terreiros de candomblé espalhados pela cidade que Exu se faz presente. Ou, para usar os termos de um amigo: *Cachoeira não tem ruas, tem encruzilhadas*. Muitas vezes, ao andarmos pela cidade nos deparamos com *ebós* deixados em suas tantas encruzilhadas, que podem ser abertas ou fechadas. Quando um encontro de vias se fecha em T trata-se de uma encruzilhada fechada, ideal para trabalhos de fechamento de *caminhos*. Quando a encruzilhada é aberta, ou seja, quando o cruzamento das vias é dado em cruz (+) ou em xis (X), é ideal para os trabalhos de abertura de *caminhos*. Ao conversar com Seu Heraque, um antigo morador e um importante babalorixá da cidade, fico sabendo da *história* de Pomo de Ouro. Pomo de Ouro era famoso por beber muito, por andar com muita frequência no brega⁵³ e por fazer muitos trabalhos e ter uma relação muito forte com Exu. Dizem que ele assentou, ao longo das mais variadas encruzilhadas da cidade, vinte e um Exus, principalmente no bairro do Curiaxito. Ele era tão conhecido que dizem que até Getúlio Vargas, certa feita, o havia convocado para prestar cuidados ao então presidente.

Cada esquina que você passava dessas aí, tinha uma coisa. Cada lugar! Por exemplo, ali atrás da estação [ferroviária] é perigoso! Tem uns escravos ali que são velhões ali, oh [faz sinal com as mãos se referindo a quantidade de tempo]. Estão lá muito antes de eu nascer. Se você chegar lá e arriar alguma coisa, eles não vão lhe bulir. Há mais de cinquenta anos que eu boto as coisas ali. Mas ali, até a boca da ponte tem um poderoso! Não bole com ninguém, mas arriou ali está bem arriado. (Seu Heraque)

É comum também observamos sua presença em alguns estabelecimentos comerciais da cidade, seja através de alguma de suas imagens em gesso, ao lado de um copo d'água e uma vela acesa, seja através de seu *assentamento* de ferro na porta dos estabelecimentos. Exu se faz presente nas suas tantas encruzilhadas, na estação ferroviária, nos *caminhos* de ferro, no Mercado Municipal, no brega, nos bares, nos terreiros e nas casas de alguns adeptos do candomblé.

Afastando-nos do centro comercial, onde temos o Mercado Municipal, a feira livre, a estação ferroviária e os muitos estabelecimentos comerciais, e *seguindo* à

⁵³ Termo que se usa correntemente para se referir à zona onde situam-se as casas de prostituição.

esquerda da Câmara dos Vereadores, passaremos o Conjunto do Carmo⁵⁴ e chegaremos aos bairros distantes do centro da cidade, que já fazem fronteira com a zona rural: o Caquende, a Faceira e o Tororó⁵⁵. Antes de prosseguirmos com nossa caminhada em direção ao Caquende, é importante dizer que o Conjunto do Carmo é um lugar importante da cartografia espiritual da cidade. Após as feituradas, os iaôs do Oiá Mucumbi, devem *bater a cabeça* ao Nosso Senhor dos Passos, na Igreja do Carmo, localizado próximo ao bairro do Caquende.

Ao chegarmos ao bairro do Caquende, vemos uma praça circular e uma bela capela dedicada à Nossa Senhora da Conceição dos Pobres. No outro extremo da cidade, conforme me relataram, fica a capela Nossa Senhora da Conceição dos Ricos. O nome já nos aponta: durante certo tempo, essa região era considerada como o lugar que abrigava os menos favorecidos da cidade.

Muitas pessoas me disseram que Caquende significa ‘lugar onde se toma banho’. De fato, essa é uma das maiores referências do bairro. Até meados de 1930 não havia água encanada na maior parte da cidade e era no rio do Caquende que as famílias buscavam água. Esta prática perdurou muitos anos depois, executada principalmente pelas famílias mais pobres:

A gente se criou no rio do Caquende. Era lá que mamãe pegava água para a gente beber, lá que ela levava a gente todos os dias para tomar banho. Lá que ela lavava roupa, e ainda trazia uma bacia, porque aqui não tinha água. A gente se criou no rio do Caquende. Era uma água limpa. Todo mundo se abastecia com as águas do Caquende. Acabou o rio quando fizeram aquelas casas e jogaram as tubulações para dentro do rio. Matou o rio, né minha filha? Ali é um rio sagrado. Lá pra cima tem muita coisa encantada, tem gente que vê muitas coisas ali. Mamãe mesmo já viu foi coisa. Diz que uma vez, quando era bem menina,

⁵⁴O Conjunto do Carmo é composto pelo Convento, a Ordem Primeira e a Ordem Terceira. No século XVII, no ano de 1688 iniciou-se a construção da Ordem Primeira do Carmo (a Ordem dos freis da Ordem Carmelita). “No ano de 1691 é criada a Irmandade e após cinco anos é erigida para venerável Ordem Terceira do Carmo através de um provimento da Ordem Carmelitana. No entanto funcionava na sacristia da Ordem Primeira do Carmo. Porém existem fontes que indicam que a construção do convento acontece no provável ano de 1715 e finalizando em 1722. Já a Ordem Terceira [Ordens dos Cíveis ou Leigos, formada por abastados, ou seja, pela elite local: senhores de engenho e fidalgos portugueses] começa a ser construída no ano de 1700, quando a Família Adorno faz doação do terreno, possibilitando a sua edificação, tendo como agentes financeiros esta mesma venerável ordem terceira que eram irmãos confessos e composta de pequeno seminário”. (SANTANA, Gilson do Sacramento. O conjunto do Carmo de Cachoeira: um estudo da relação entre monumento e cidade, 2012:23)

⁵⁵O Tororó, inclusive, pode ser considerado como um bairro rururbano.

minha avó levou ela para tomar banho e ela diz que caiu em um poço do rio, que viu uma cobra enorme que tinha crina de galo. Ali para cima tem encanto, coisa dos antepassados. Muita gente coloca oferenda lá. É um rio sagrado. Precisamos limpar ele. Porque as coisas antigas, fortes, poderosas, o pessoal está tirando tudo. Por isso que o mundo está do jeito que está, os orixás ficam revoltados, aí fica essa infelicidade no mundo, recai o castigo é para todo mundo. (Roquinha)

O rio do Caquende era onde se tomava banho, onde se buscava água e onde se lavava roupa. Mas também era *habitado* pelos *encantos*. Hoje, com a morte gradual do rio, nenhuma dessas atividades acontece mais. Continuando a caminhar pelo Caquende, na *linha* do rio, chegamos ao bairro da Faceira. É nesse bairro onde mora a grande maioria dos pescadores e canoieiros da cidade. A região do Caquende e da Faceira, em consonância com Nascimento (2010), podem ser consideradas a “quinta” da Ordem do Carmo, ou seja, uma espécie de quintal da Ordem. Para sustentar essa afirmação, o autor, baseando-se em informações do cronista cachoeirano Pedro Celestino da Silva, diz que durante a construção da Ordem do Carmo, uma comunidade indígena, possivelmente do grupo Jaraguá, vivia sob tutela dessa Ordem, exercendo atividades de pescadores, canoieiros e artesãos⁵⁶. Para o autor, a comunidade indígena supracitada viveria onde hoje são os bairros do Caquende e da Faceira. Nascimento (2010) sustenta que essa região antecedeu qualquer núcleo de povoamento formal da cidade de Cachoeira e que foi formada, inicialmente, por indígenas sobreviventes ao genocídio efetuado por Mem de Sá.⁵⁷

Continuando a *seguir* pela Faceira, na beira do rio, chegamos no bairro do Tororó, que também possui uma praça circular em sua chegada. A referência principal do bairro é a fábrica de papel Tororó. Parte do Tororó tem calçamentos de paralelepípedo como o restante da cidade, e em outras partes, quando se adentra mais pelo bairro, o calçamento de paralelepípedos dá *passagem* ao chão de terra batida. Até alguns anos atrás, o Caquende e a Faceira eram inteiramente de terra batida e os moradores mais antigos, ao se recordarem dessa época, rememoram os dias chuvosos nos quais, quando o caminhão da fábrica circulava, derramava barro nas paredes de todas as casas do *caminho*. Contam

⁵⁶ A travessia para São Félix pelo rio Paraguaçu através de canoas era uma atividade explorada pela Ordem Carmelita durante a sua permanência em Cachoeira. Essa prática sobreviveu até 1980 e todos os canoieiros cachoeiranos, de acordo com Nascimento (2010) eram moradores do Caquende.

⁵⁷ Não pretendo aqui me filiar ou refutar a hipótese de Nascimento (2010). Minha intenção aqui é a de multiplicar as versões sobre a cidade a partir das histórias e memórias a mim narradas.

que até meados dos anos 1960, as casas dessa região (Caquende, Faceira e Tororó) eram predominantemente feitas de taipas, com cobertura de palha.

Retornando para a praça do Caquende e seguindo a rua à esquerda da Capela, temos acesso à uma escadaria que nos leva ao Alto da Levada, região onde se encontram muitos terreiros de candomblé, como o terreiro de Mãe Dionísia, o terreiro Jeje Humpame Ayono Runtoloji, da finada Gaiaku Luiza e o terreiro angola Inzo Nkosi Mukumbi Dendezeiro. Essa região é considerada como um lugar de muita força, como pode ser percebido pela concentração de terreiros ali.

Feito esse pequeno preâmbulo sobre a cartografia espiritual de Cachoeira, podemos concluir que os locais considerados com mais “força” são, em geral, lugares carregados dos elementos dos orixás e demais entidades, como as matas, as encruzilhadas e os rios, mas, como lembrou Sansi (2003:176) não se trata de quaisquer matas, encruzilhadas ou rios. Se o candomblé muitas vezes é tomado como um “culto à natureza”, não é uma natureza abstrata e genérica, mas feita de lugar e de ‘coisas’ específicas. Há lugares mais “fortes” que outros por serem locais onde as entidades gostam de passear, de estar, de residir e, ao mesmo tempo, de ser. A cidade parece ser toda cartografada a partir das suas distintas forças e intensidades, onde cada terreiro e, no limite, cada um de seus integrantes traçam suas próprias cartografias a partir das forças que se territorializam no mundo, montando circuitos específicos para *ebós*, *despachos*, *limpezas* ou *feitiços*, que envolvem feiras, becos, encruzilhadas, etc.

A cidade não tem atributos essenciais e fixos, ou seja, ela não é estática. Ao *habitarmos* a cidade nos tornamos parte dela e através de nossa *habitação*, ela se torna parte de nós. Com isso, a medida em que novos integrantes a compõem, novas *histórias* passam a fazer parte da cidade, *movimentando-a*. Assim, todos os lugares que a compõem, como um conjunto de ‘coisas’⁵⁸, é um *emaranhado* das *histórias* de seus *habitantes* –

⁵⁸Ao utilizar essa expressão, me aproximo da proposta de Ingold (2015). Para o autor, deveríamos enfatizar os fluxos e as transformações dos materiais ao invés de concentrarmo-nos nos estados da matéria. Ele dirá que a vida, inclusive, é ontologicamente prévia à distinção entre pessoas e coisas. Em sua concepção, o mundo que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas que navegam em um oceano de materiais. E, esses materiais, são histórias, linhas decorrentes da interação com o ambiente, com o lugar-em-formação.

humanos e não-humanos, pretéritos e atuais. Seus *habitantes*, conforme *movimentam-se* pela cidade vão, ao mesmo tempo, conhecendo e construindo suas *histórias*. Esses *movimentos* se realizam no processo de *habitar* a cidade. Conforme fazem seu *caminho*, no curso de suas vidas cotidianas, em um processo contínuo e interminável, seus *movimentos* costuram a *trama* da cidade, que nada mais é que o conjunto ou o *emaranhado* dos *caminhos* de seus *habitantes*.

Como diria Ingold (2015), estabelecer um *caminho* através do mundo é *habitar*. Conhecemos a cidade percorrendo-a, no *movimento* do nosso corpo enquanto percorre a cidade e não a partir de uma mente em um corpo. Para compreendermos esse *sentido* de *movimento*, podemos nos apoiar em Maurice Merleau-Ponty, em sua Fenomenologia da Percepção (1962). O autor se pergunta que tipo de envolvimento do percebedor no mundo da vida é necessário para que haja no ambiente coisas para se perceber e seres para percebê-las. Sua conclusão foi a de que uma vez que o corpo vivo está, primordial e irrevogavelmente *costurado* no tecido do mundo, nossa percepção do mundo não é nem mais nem menos do que a percepção do mundo de si mesmo – em e através de nós. O mundo *habitado* é senciente e o corpo senciente traça os *caminhos* do devir do mundo no curso mesmo da contribuição para a sua contínua renovação. Ou, como diria Ingold (2015), *habitar* é iniciar um *movimento* ao longo de um *caminho de vida*. O percebedor é um caminhante.

A cidade é *movimento* e devir, na qual, qualquer ‘coisa’ envolve dentro de sua constituição a *história* das relações que a trouxeram até ali. Podemos compreender um ambiente assim constituído apenas através de suas relações, ou em outras palavras, contando suas *histórias*, que são feitas do *emaranhado* de múltiplas *linhas de vida* que se prendem umas às outras em seus respectivos *caminhos*, enlaçando-se aqui e desenlaçando-se ali, conforme passem a fazer parte da *história* umas das outras, em suas trajetórias de *movimento* em um campo de relações em desdobramento. A cidade aparece como um tapete, como um imenso *emaranhado de linhas de vida*.

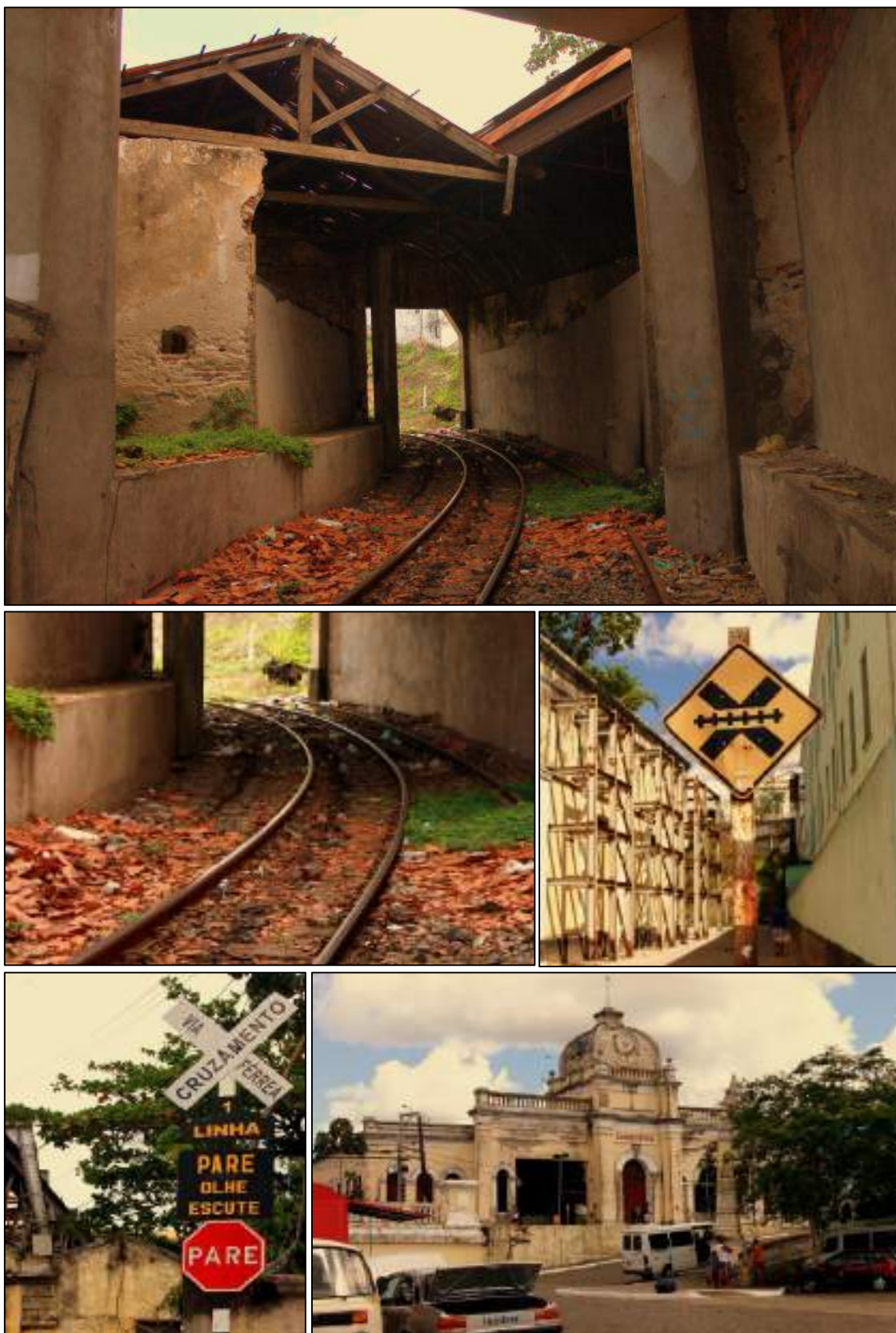
Cachoeira é feita, continuamente, da mistura dos fluxos de pessoas, entidades e ‘coisas’ e suas respectivas *histórias*. A cidade não é um substrato inerte sobre o qual os

A coisa, para Ingold, ao contrário de um objeto que se colocaria diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas, por sua vez seria um “acontecer, ou melhor, a coisa seria o entrelace de vários aconteceres. A partir de agora, todas as vezes em que me referir, ao longo do trabalho, sobre as ‘coisas’, é nesse sentido que estou entendendo-as.

seres se movem como fichas em um tabuleiro, ou como atores em um palco, para pegarmos de empréstimo a expressão de Ingold (2015), os lugares da cidade são, ao contrário, compostos a partir do *emaranhado* das *histórias* de seus *habitantes*. A cidade é costurada pela multiplicidade de seus lugares, onde coexistem passado e presente. Os orixás e demais entidades permeiam toda a cidade: encontram-se no rio Paraguaçu; nas matas do Caquende/Alto da Levada e Tororó; no Poço da Mãe D'Água; nas encruzilhadas da cidade; na Estação Ferroviária; na Pedra Duas Irmãs; na Pedra da Baleia; na Pedra Rachada; na Igreja do Carmo, entre outros tantos lugares. Se retornarmos à apresentação da cidade, conforme Roquinha me contou, podemos vislumbrar a ação dos ancestrais indígenas e negros no cotidiano da cidade. A *história* dos antepassados reverbera nos seus variados espaços deixando um *fio solto* na cidade atual, *fio* que é costurado aos *fiões* da história presente. Esses tempos, longe de estarem em níveis díspares de existência, encontram-se sobrepostos.

A análise do Wandern – a atividade de *caminhar*, vaguear, peregrinar, *caminhar* por *caminhar*, constitui uma das mais belas reflexões desenvolvidas por Bollnow (1969). Surge frequentemente ao longo da obra a imagem do *caminho* como uma dimensão do *habitar* dos homens sobre a terra, na qual o homem se coloca permanentemente em questão perante as encruzilhadas da vida. A cada momento, no entanto, pode-se parar, interromper o *movimento* de *andar*. Aqui, o *caminho* assume uma dimensão ética, em que o homem, olhando para a frente e para trás avalia o *caminho* percorrido. Penso que o terreiro de Mãe Dionísia pode ser visto como um lugar propício a assumir essa dimensão ética da avaliação dos *caminhos* já percorridos e daqueles ainda a percorrer. O terreiro, para pensarmos a partir da proposição de Milton Santos (2000), é um abrigo. É um território em estado de uso, na imersão e no engajamento prático de pessoas, orixás, caboclos, exus, eguns e demais entidades. Entretanto, o terreiro e as casas dos *habitantes* de Cachoeira não estão desconexos do *movimento* da cidade, mas podem ser vistos como abrigos no qual seus integrantes sintam-se resguardados. E, ao mesmo tempo em que suas *moradas* lhe servem de abrigo, como um lugar possível de regressar, lhe dão força para permanecerem em *movimento*.

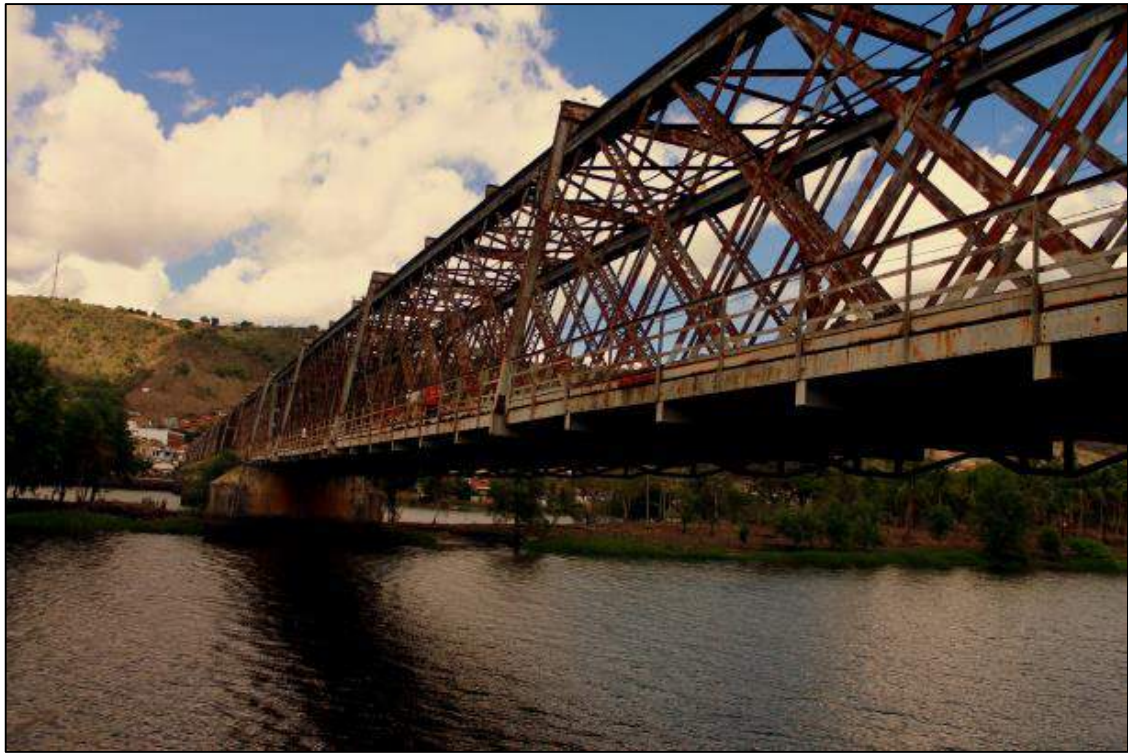
Rastros II Trama. Cidade



Figuras 1-5. Caminhos de Exu



Figuras 6-12. Entrada da Cidade; Mercado Municipal; Interior do Mercado Municipal; Feira Livre



Figuras 13- 17. Ligação Cachoeira/São Félix; Vista de Cachoeira/São Félix



Figuras 19-24. Ordem do Carmo; Rua do bairro do Caquende que leva ao Poço da Mãe D'água; Ordem do Carmo; Rua que leva ao bairro do Caquende; Rua do bairro do Caquende que leva ao Alto da Levada; Capela do Caquende; Praça do Caquende que leva ao bairro da Faceira



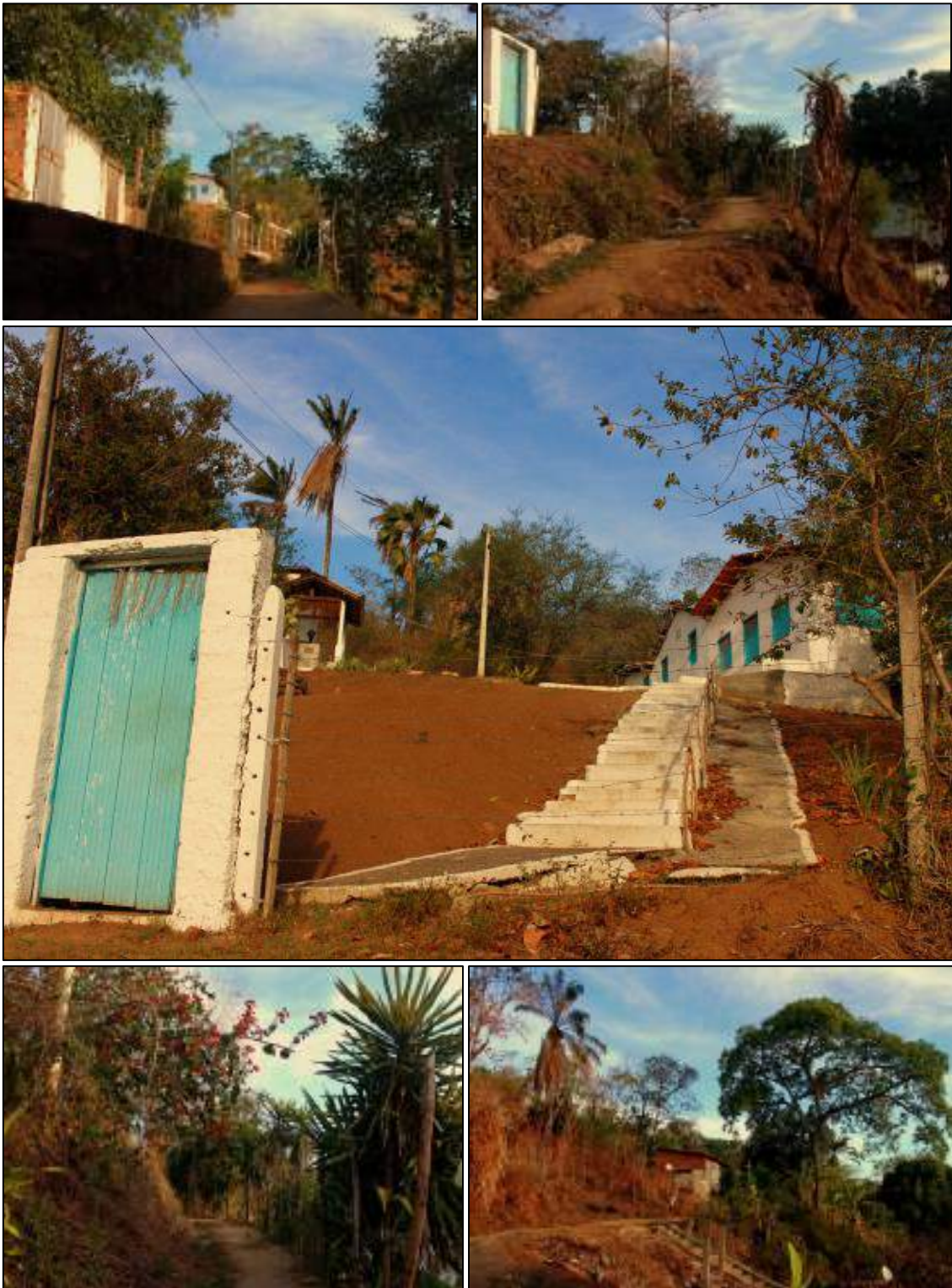
Figuras 25-29. Canoeiros do bairro da Faceira; Santa Cruz no bairro da Faceira; Orla da Faceira; Caminho da Faceira; Caminho da Faceira sentido Tororó



Figuras 30-31. Rio Paraguaçu; Pedra da Baleia



Figuras 32-37. Presente das águas da casa-terreiro de Gegeu na Pedra da Baleia



Figuras 38-42. Caminho do Alto da Levada e Terreiro de Gaiaku Luiza no Alto da Levada



Figuras 43-45. Rastros de um ebó no Alto da Levada; Caminho do Alto da Levada; Galo no Tororó

De uma pequena casa de taipa, *construída* em terreno inclinado, de difícil acesso por um *caminho* de barro, a casa de Mãe Dionísia foi se transformando ao longo dos anos. Ganhou novos cômodos e aberturas no chão, tendo sido periodicamente alimentado, fazendo com que suas forças fossem compostas a partir de uma série de agenciamentos mediados por humanos, entidades e diversas ‘coisas’ (como folhas, velas, ferramentas, *otás*, *quartinhas*, *quartinhões*⁵⁹, etc.). Sua casa transformou-se gradativamente em um território de muitas *moradas e habitantes*.

Muita coisa mudou desde que as entidades de Mãe Dionísia ordenaram-na a abertura de seu terreiro de candomblé: “*a casa era pequena, pequena. De palha, fogão à lenha de duas bocas, era tudo no meio do mato. Matagal mesmo. Depois que os orixás foram ajudando e que ela foi tirando a palha, colocando a telha, foi aumentando a casa. Hoje é uma mansão ali*”, me disse Aleluia, orgulhosa ao comentar sobre a transformação da casa de sua mãe.

Nos dias atuais, ao nos situarmos próximos à Pedra da Baleia, na altura do bairro da Faceira, avistamos as escadarias que nos levam ao terreiro. Logo ao nos aproximarmos de seus primeiros degraus, somos informados, através de uma espécie de ‘portal’ adornado por um *mariô*⁶⁰, um *quartinhão* e duas *quartinhas* de barro⁶¹, que adentraremos um terreiro de candomblé. Ali *habitam* humanos, orixás, caboclos, erês, exus, eguns e santos católicos. Cada um contendo sua própria força-intensidade, materializada em árvores, pequenas casas, quartos, capelas, altares, vasos, potes, colares, etc. Contudo, como já mencionado, nem sempre foi assim. Antes foi preciso *construir* esses *corpos-territórios* ou *lugares de habitação*.

⁵⁹ As quartinhas e os quartinhões são espécies de jarros e representam a vida e a criação. Em seu interior é colocado água (*omi*). É a partir do *omi* e do barro primordial (*amò*) que Oxalá moldou os seres humanos. Elas precisam constantemente de abastecimento de *omi* já que transpiram, ensinando que a vida está sempre em movimento, sendo necessária a renovação contínua e periódica do *axé*. A quartinha lembra que tudo no candomblé é vivo e requer constante cuidado e atenção.

⁶⁰ Mariô é a folha de dendezeiro desfiada e sua função é espantar as energias negativas e os espíritos perturbadores.

Algumas intuições presentes na obra de Heidegger (2002), principalmente em sua conferência intitulada “*Construir, Habitar, Pensar*”, publicada em 1954 em *Vortage und Aufsätze*, podem nos auxiliar a pensar sobre o que chamei por *corpos-territórios* ou *lugares de habitação*. O sentido usual que se faz das palavras indica-nos que *habitar* é associado à função de residir, antecedida pela ação concreta de *construir*, denotando uma relação de meio-fim. No entanto, na esteira do pensamento de Heidegger (2002), essa relação de meio-fim não alcança o sentido primeiro de *habitar* e *construir*. Para o autor, *habitar* não é simplesmente morar. E *construir* não é um meio para *habitar*, tampouco *habitar* determina os fins que a *construção* passa a implementar. *Construir* já é *habitar* e, no seu sentido mais próprio, *construir* é um demorar-se e um resguardar-se. Assim, *construir*, enquanto um *habitar*, visa o resguardo. Permite que as pessoas, as entidades e as demais ‘coisas’ *construam-se* – já que nunca estão prontas, mas em ininterruptos processos de *feitura* – em um lugar resguardado.

Habitar, escreve Ingold (2015) no rastro de Heidegger, concerne a maneira como os *habitantes* produzem suas próprias vidas e como a vida prossegue irrevogavelmente costurada no *tecido* do mundo, tornando inoperante a separação entre organismo e ambiente, interior e exterior. A vida, para o autor, não está em um plano separado do resto do ambiente. Em consonância com a perspectiva ingoldiana, podemos dizer que *habitar* é o processo no qual humanos, entidades e ‘coisas’ naquilo que lhes é próprio, constituem as condições de existência uns dos outros, em um *movimento* e envolvimento mútuo ao longo de um *caminho de vida*. Assim, podemos dizer que a noção de *habitação* caminha em dois sentidos: o terreiro (o *corpo-território* mais amplo) está em quem o *habita*, assim como seus *habitantes* (os *corpos-territórios* menores) fazem o terreiro.

O terreiro, portanto, é entendido aqui como uma multiplicidade de *corpos-territórios* ou *lugares de habitação* conectados, em que cada um – seus habitantes humanos, os orixás e demais entidades, os *assentamentos*, os quartos, as árvores, etc. –, é atravessado por uma intensidade-força, que juntas, compõem a força coletiva do *corpo-território* ou *lugar de habitação* mais amplo, que é o terreiro. Com o intuito de apresentar melhor essa proposta, peguemos de empréstimo, na obra de Ingold (2015), a noção de que os lugares existem como bonecas russas. Seguindo essa proposta, o terreiro – como a boneca russa maior –, envolveria outros lugares – ou bonecas russas menores. Na medida em que lançássemos nosso olhar para esses níveis menores de lugares que compõem o terreiro, veríamos que eles seriam compostos por outros lugares ainda

menores e assim sucessivamente. Ou, como J.E. Malpas escreveu, “os lugares sempre se abrem para revelar outros lugares dentro deles [...] enquanto de dentro de qualquer lugar em particular pode-se sempre olhar para fora para encontrar-se dentro de alguma extensão muito maior” (1999:170-171 apud Ingold, 2015:216). A ideia dos lugares como bonecas russas nos é interessante aqui para pensarmos que os *corpos-territórios* são sempre constituídos por outros *corpos-territórios* menores, entretanto, diferentemente do que ocorre com as bonecas russas, nossos *corpos-territórios* não possuem formas iguais e tamanhos distintos. Seus elementos, formas, texturas, tamanhos podem variar significativamente.

Nesse *lugar de habitação* ou *corpo-território* de muitas forças e fluxos que é o terreiro, caberia, principalmente à Mãe Dionísia e à sua rede de orixás e demais entidades, realizar suas modulações, ou seja, mediá-las de tal forma que essas intensidades-forças ocupassem territórios específicos e, com isso, passassem a fazer parte da vida de todos os que lá *habitam*. Ou, para usar os termos de Mãe Dionísia, caberia a ela “*seguir a linha dos santos*”, colocando em práticas as suas demandas.

O início da *construção* do terreiro e o conseqüente *emaranhado* de *linhas* que compõem sua *trama* nos remete à trajetória de vida de sua zeladora. Como já foi exposto anteriormente, Dionísia passou a *tecer* relações e a firmar compromissos com sua rede de orixás e demais entidades desde muito jovem. Com a idade de sete anos passou a oferecer, por ordem de sua Iansã, sessões de caridade (*linha branca*) na casa de seus pais. Ao completar doze anos fez o santo⁶² (*linha de azeite*) na casa do finado Manoel Ozébio dos Santos. E, após sua *feitura* na *linha do azeite*, permaneceu oferecendo as sessões de *linha branca* que sua Iansã lhe cobrava. Passados alguns anos, já casada e mãe, Dionísia mudou-se para onde hoje é seu terreiro de candomblé. Nessa época, continuava a oferecer as sessões da *linha branca*, que aconteciam uma vez por semana, em dias de terças-feiras. A casa, nesses dias, assistia a um *movimento* intenso de pessoas que vinham se consultar com sua Iansã, que já era bastante conhecida na cidade. Entretanto, com o passar dos anos, além das sessões de *linha branca*, seus orixás e demais entidades passaram a lhe

⁶² A expressão “fazer o santo” é muito rica. Afinal, o santo e a pessoa estão sempre “sendo feitos”, não é algo acabado depois da iniciação. Há um conjunto de obrigações que são feitas ao longo do tempo, renovando a relação entre o iniciado e sua rede de orixás e entidades e o cumprimento de uma etapa, abre *caminho* a outra.

cobrar a presença da *linha do azeite* naquela casa. Isto é, que Dionísia passasse a bater o candomblé, sendo necessário, para isso, modular novas forças naquele território.

A maioria das pessoas que andavam aqui dentro, sem ser feito passou a ser filho-de-santo da casa. Os orixás desciam e pediam a mim. Teve uma vez, que tinha uma moça que morava no Tororó, a cabeça dela era de Oxum com Ogum de Ronda. Os orixás faziam dó quando pegavam ela. Se ajoelhavam aqui chorando, chorando mesmo, as lágrimas descendo, para pedir para eu tomar conta deles aqui na terra. E eu não queria, falava para eles procurarem outro lugar. Aí me abraçavam e diziam: Oh minha mãe, a senhora não nos deixe à toa, cuide mim que eu vou ajudar a senhora também. E eu voltava a dizer que outro ganzuá acolheria eles. Mas não teve jeito. Iansã, Xangô e todos os encantos quiseram que eu cuidasse. (Mãe Dionísia)

Dionísia não pôde recusar a ordem de seus santos e passou a cuidar da *linha do azeite* em sua casa. Inicialmente, o toque de candomblé era feito com pandeiro e viola, todos os sábados à noite, em sua pequena sala-de-estar. O *ritmo da linha do azeite* só passou a incorporar os atabaques muitos anos depois, uma vez que o *ritmo da casa*, nesse período, era mais *puxado* para a *linha de caboclo*. “*Pandeiro e viola é parte de caboclo. Não tem aquela chula: O samba é bom de pandeiro e viola, o samba é bom de pandeiro e viola! Ainda cultivamos essa parte de caboclo. Em nossa vida, o caboclo é muito forte.*”, me esclareceu Roque. Somente alguns anos depois é que outras *linhas* foram incorporadas na casa de Mãe Dionísia. Porém, antes de adentrarmos na temática das *linhas*, voltemos às *moradas* do terreiro.

Moradas

Ao subirmos as escadarias do terreiro, encontramos, de início, as casas de Exu perfiladas ao longo das escadas. Ao direcionarmos nosso *olhar* para a extrema direita, avistamos a capela de Santa Bárbara, com seus azulejos vermelhos e brancos. Ao final da escadaria chegamos a uma casa comprida, composta pela residência de Mãe Dionísia, o pagodô do terreiro e a pequena casa de Marli, uma filha-de-santo da casa.

Temos a impressão, ao vislumbrarmos essa grande casa à distância, de que se trata de uma única casa. Entretanto, existem marcações delimitadas nessa casa de muitas casas, nos informando sobre a diferenciação existente entre elas e seus respectivos modos de circulação. A casa de Mãe Dionísia é acessada a partir de sua sala-de-estar, que possui dois sofás, uma estante grande com fotos de seus familiares e uma televisão, vários quadros de santos católicos dispersos nas paredes e um pequeno altar, próximo à porta que dá acesso ao pequeno quarto onde ela *faz a vista*. No pequeno quarto dos búzios há uma mesa coberta por um pano branco, com velas, copos d'água, imagens de santos católicos e os dezesseis búzios rodeados por um conjunto de contas. Desse quarto, temos acesso a uma porta que nos leva ao quarto-de-santo de Mãe Dionísia. Retornando à sala-de-estar, ao lado da porta principal, pelo lado esquerdo, temos acesso ao quarto-de-santo dos filhos da casa, que também pode ser acessado pelo pagodô do terreiro. A sala-de-estar ainda se conecta a uma espécie de antessala que nos leva aos três quartos da casa e a uma pequena cozinha. O banheiro fica localizado fora da casa, na cozinha externa do terreiro, onde normalmente são preparadas as comidas do *axé*. Nessa casa moram Mãe Dionísia, Joelson (seu filho-de-santo), Gegeu (seu neto de sangue e filho-de-santo), Shirliane (sua neta) e seus dois filhos (bisnetos de Mãe Dionísia).

O pagodô é um grande salão retangular. Seu piso é de cimento batido, dois longos bancos estão dispostos próximos às janelas do salão e, em todas as suas quatro paredes, vemos quadros com imagens de orixás, caboclos, santos católicos e algumas fotografias de Mãe Dionísia. No canto esquerdo do salão fica o altar, que é composto em três níveis: no nível superior está disposta uma grande imagem de Santa Bárbara, junto com outras imagens de santos católicos em tamanho menor, como Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição e Cosme e Damião; no nível intermediário temos São Peregrino, São Lázaro e São Francisco; e, no último degrau, uma imagem grande e solitária de Nossa Senhora Aparecida. No lado direito do salão fica a cadeira de Mãe Dionísia e um barco feito de cimento. Dentro do barco, temos várias imagens de sereias e entidades ligadas às águas, que estão próximas à uma grande imagem, em gesso, de um santo guerreiro, localizado próximo à porta que dá acesso ao *roncó* do terreiro. O santo, branco, de olhos azuis, tem uma expressão muito jovial, traça uma armadura e carrega em sua cintura, uma espada. Em uma de suas mãos leva um escudo e, na base da imagem, está escrito Ogum. Por dentro do pagodô, temos acesso à outros dois cômodos que normalmente permanecem

fechados: o *roncó*, onde são recolhidos os noviços para a iniciação; e o quarto-de-santo, onde ficam os *assentamentos* dos orixás dos filhos da casa.

Saindo do pagodô, mantendo-nos ao seu lado direito, ou seja, ao lado esquerdo de quem sobe as escadarias, encontramos a casa de Trabalho e a casa de Balé. Os *ebós* e demais trabalhos de limpeza que são feitos no terreiro, acontecem na casa de Trabalho. Já na casa de Balé, *habitam* Iansã Balé e alguns eguns do terreiro. Próximo à casa de Balé, andando sempre à direita, *caminhando* com destino ao ‘espaço mato’ do terreiro, chegamos próximos de uma árvore, ou de ‘*um pé de pau*’, como muitos me diziam, onde são oferecidos os presentes aos caboclos.

No sentido oposto, *caminhando* em direção à cozinha externa do terreiro, encontramos o *atim* – uma grande cajazeira, onde *habitam* Tempo; Obaluaê do Tempo e Oxóssi do Tempo. A cajazeira é cercada por um gradeado de varas de madeira e é envolvida por um grande pano branco. “*Atim é um templo para os orixás do Tempo. Aqueles que não se pode cultivar dentro de uma cobertura, que tem que ser cultuados em um lugar livre, para terem entrada e saída na hora que eles bem entenderem*”, me explica Roque. Conta-se que quando Dionísia chegou no Alto da Levada, a cajazeira era ainda muito pequena e ela não deixou que ninguém a encostasse, pois havia tido a *visão* de que no futuro, a Cajazeira seria um *atim*. Todo dia 30 de setembro acontece a festa de Tempo em seu interior. O toque inicia-se às sete da manhã, com a troca da bandeira e continua até a noite, quando se tem a festa dentro do pagodô.

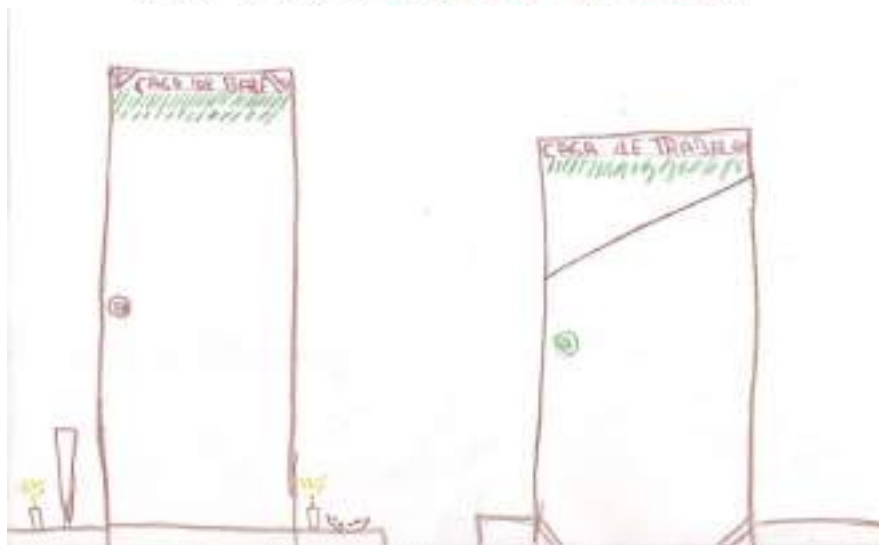
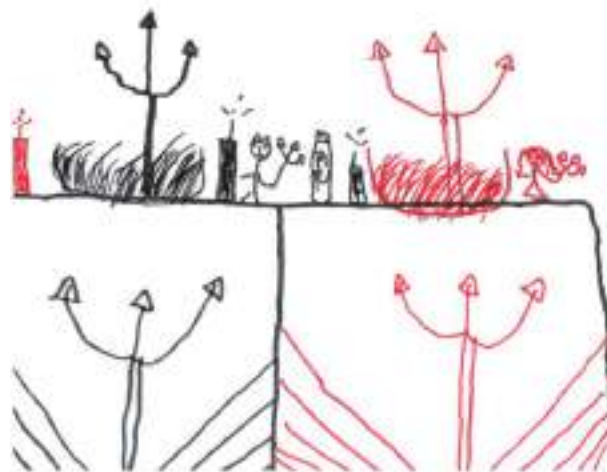
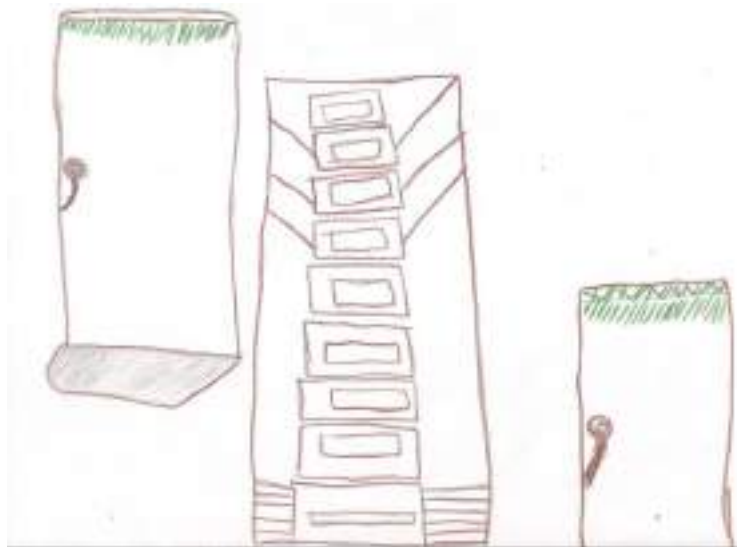
Ao lado da cajazeira, fica um quarto onde os filhos da casa dormem em dias de obrigação e festa no terreiro. Ao subirmos mais um pouco as escadas próximas desse quarto, entramos na cozinha externa do terreiro, que também pode ser acessada pela cozinha interna da casa de Mãe Dionísia. Na cozinha externa temos acesso tanto aos fundos do terreiro – onde se tem mais uma escadaria que conduz à outra entrada do terreiro (pelo Alto da Levada) – quanto, seguindo pela direita da cozinha, chegamos à casa de Roquinha; à pequena casa de seus Exus (além dos Exus de Gegeu e de alguns dos filhos-de-santo dele). Um pouco depois da casa de Roquinha, chegamos à casa-terreiro de Gegeu, que está iniciando sua vida como pai-de-santo⁶³.

⁶³ Falar do processo de Gegeu, que está iniciando sua vida como zelador de orixá, daria outra dissertação de mestrado. Infelizmente, devido as imposições do tempo, não poderei tecer maiores considerações sobre sua trajetória e a trajetória de sua casa-terreiro nos fundos da casa-terreiro de sua avó. Espero falar desse tema em futuros trabalhos.

Com base nessa rápida *caminhada* pelas *moradas* do terreiro, podemos dizer que suas *construções* estão relacionadas ao *dom* de Mãe Dionísia. Orixás, caboclos, erês, exus, eguns e santos católicos se territorializam de maneiras específicas, a partir de suas próprias composições relacionais com a casa. Foi através da ordem de seus santos que o terreiro passou a compor suas *moradas*. Em *sonho*, Santa Bárbara ordenou à Mãe Dionísia que construísse sua capela, onde as devoções à *linha católica* deveriam ser feitas, lhe apontando o lugar exato para a sua *construção*. Os santos católicos, portanto, *habitam* a capela de Santa Bárbara. Iansã Menina, dona da cabeça de Mãe Dionísia torna-se a ‘dona-da-casa’. Exu guarda e protege as entradas. Os caboclos *habitam* o ‘espaço mato’. Iansã Balé e os Eguns *habitam* a casa de Balé. Tempo, Obaluaê do Tempo e Oxóssi do Tempo, *habitam* o *atim*. E os outros orixás, aqueles que não podem ficar ao ar livre, *habitam* os quartos-de-santo.

Moradas pelo olhar de Jacque

Jacqueline, como já dito na introdução dessa dissertação, é uma menina de 12 anos de idade, filha de Eliane. Jacque é presença constante no terreiro de Mãe Dionísia. Nos momentos sérios do terreiro, como em festas dedicadas a algum orixá, Jacque fica muito séria, *olhando* a tudo com muita atenção. Por sua mãe ser *rodante* e, por isso, muitas vezes não saber o que aconteceu nas festas, Jacque são seus *olhos*. Já presenciei inúmeras vezes Jacque contando tudo o que havia acontecido à sua mãe enquanto ela estava *virada no santo*. Jacqueline é filha de Nanã com Oxum, sua mãe de Oxum com Nanã. Passei muitas tardes em sua casa. Nessas ocasiões, o assunto mais falado era sobre o que tinha acontecido ou ‘desacontecido’ nas festas que íamos. Ao contar a ela que estava escrevendo um trabalho sobre o candomblé, sugeri a ela que desenhasse o Oiá Mucumbi tal como via: salientando para os *corpos-territórios* que considerava fundamentais para a composição do terreiro. Passo agora para as ilustrações feitas por Jacque.



Figuras 1-3. Casa de Exu; Assentamento de Exu; Casa de Balé e casa de trabalho

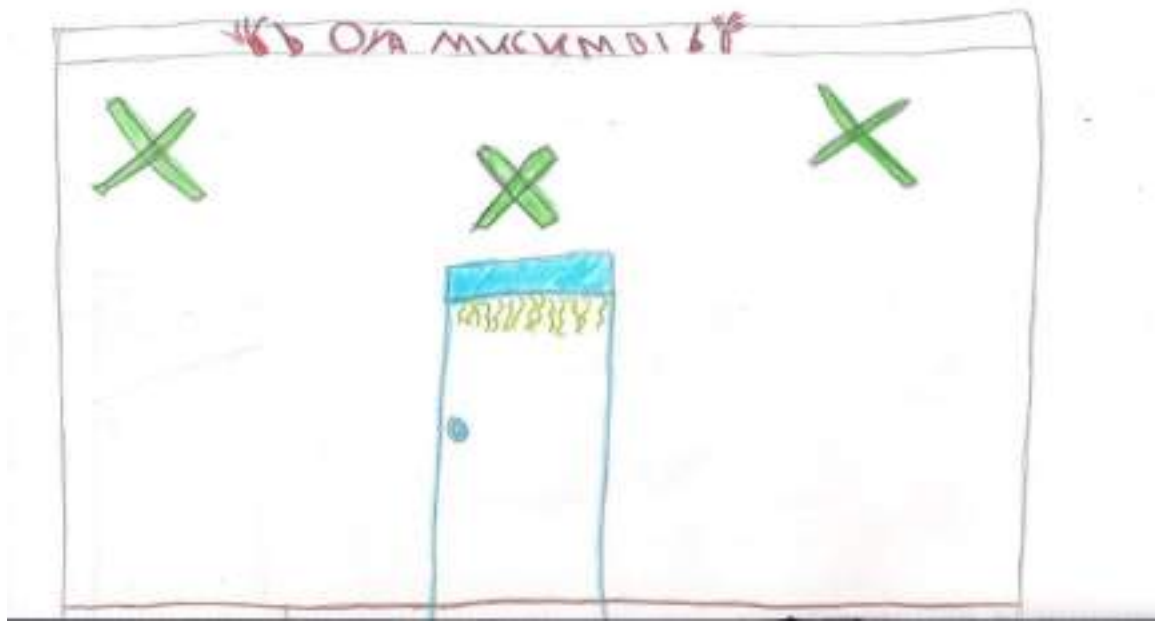
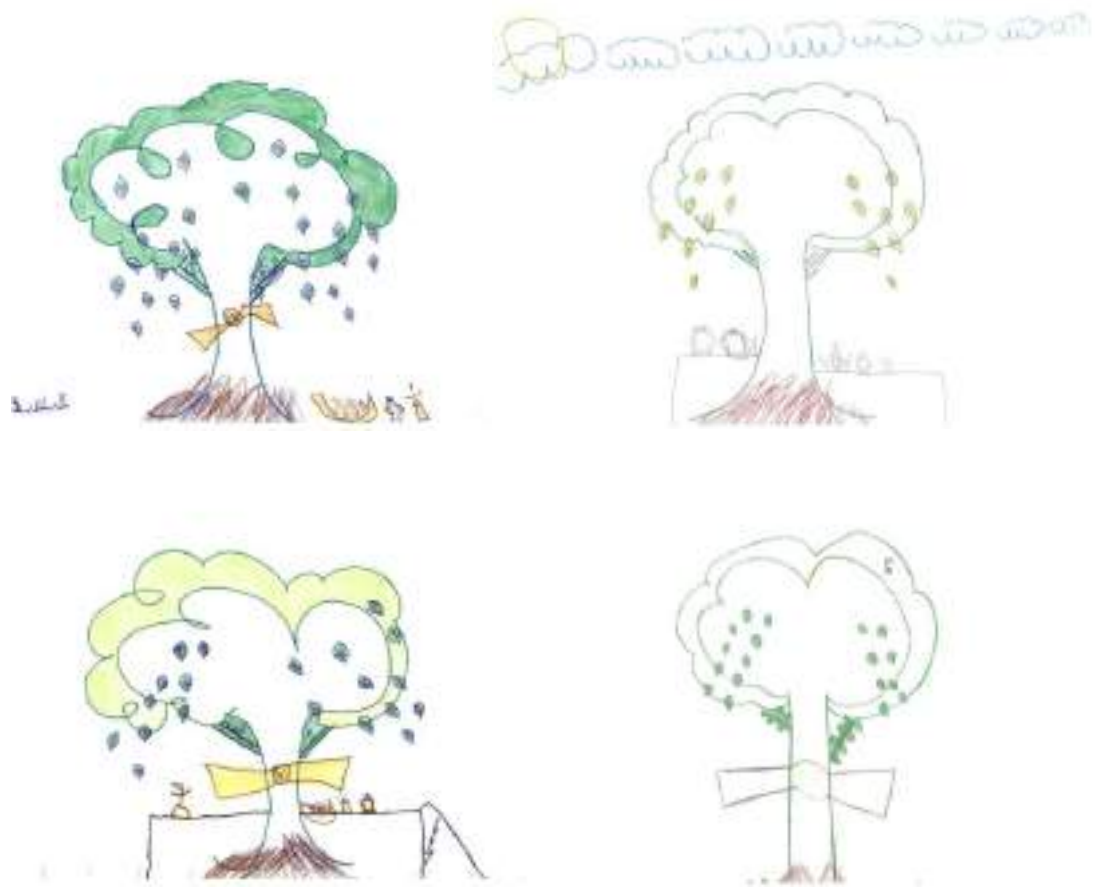


Figura 4 -7. Entrada do pagodô; Cadeira de Mãe Dionísia; Atabaques



Figuras 8-12. Atim

As distintas forças do mundo do candomblé

Na composição do terreiro, diversas pessoas, entidades e ‘coisas’ foram chamadas para modularem suas forças; dessa forma, é a partir do *emaranhado* entre elas que o terreiro de Mãe Dionísia vem se constituindo e compondo seu *axé*. No entanto, antes disso, para que se tornasse um terreiro de candomblé, a casa precisou ter seu *axé* fixado através de uma série de ações rituais que costumam ser denominadas como *plantar o axé*⁶⁴.

Foi assentado, no centro do pagodô, as forças necessárias para que o terreiro passasse a ser um conglomerado – irradiador e receptor – dessas próprias forças. A partir daí, o chão passou a ser carregado de *axé*, ou, em outras palavras, o chão tornou-se vivo e parte fundamental do terreiro, demandando respeito e reverência. O ritual de *plantar o axé*, normalmente é protagonizado pelo zelador da pessoa que abrirá seu próprio terreiro. Entretanto, como Seu Ozébio, o pai-de-santo de Mãe Dionísia já havia falecido, quem protagonizou esse ritual foram seus próprios orixás, nesse caso, Iansã e Xangô.

Tão importante quanto *plantar o axé*, é *assentar a cumeeira*. A cumeeira pertence ao protetor da casa que, como me ensinou Mãe Dionísia, “*deve tomar conta e dar conta da casa*”, bem como “*receber e devolver as energias negativas*” que possam vir de encontro ao terreiro. Ou, como diria Roque, “*é ela que dá o sustento de uma casa. No telhado não tem aquelas linhas todas que compõem ele? Então, elas partem da cumeeira. A cumeeira é o ponto que liga elas, elas surgem dali, tudo parte da cumeeira*”. A cumeeira condensa as *forças* da casa e repelem as energias negativas que porventura lhe chegam, como já aconteceu algumas vezes ao terreiro. Em um desses episódios, após uma reforma do pagodô, há alguns anos, duas vizinhas, no intuito de testarem as forças do terreiro, resolveram jogar, em seu telhado, um pó de *pemba*⁶⁵. Contudo, quando estavam no *caminho* do Alto da Levada, já tarde da noite, viram, sobre o telhado do terreiro, uma grande serpente com crina de galo. Saíram correndo, fugindo, sem jogar o pó de *pemba*

⁶⁴ O trabalho de Marques (2016) acompanha a abertura de uma casa de candomblé e explora com mais cuidado o procedimento de *plantar o axé*.

⁶⁵ É um pó feito a partir dos mais distintos elementos. Pode servir tanto para a proteção quanto para a prática do feitiço, a depender dos elementos utilizados em sua confecção.

como estavam planejando. No dia seguinte, essas mesmas vizinhas contaram a uma amiga de Dionísia que estavam passando pela Levada para arriar um presente quando viram a serpente. Salientaram que estavam convictas de que a casa de Mãe Dionísia tinha força. Logo após esse acontecido, a Iansã de Mãe Dionísia *veio em terra* e contou que as vizinhas, na realidade, não estavam na Levada para arriar nenhum presente, mas lá estavam para jogarem *pemba* na intenção de prejudicar a casa.

Além da importância da feitura do chão e da proteção realizada pela cumeeira da casa, um terreiro de candomblé demanda, continuamente, outras feitura e composições. Para Goldman (2009), o candomblé, diferentemente do processo da cosmologia cristã, que poderia ser comparada à pintura feita em uma tela em branco – na qual se criariam coisas anteriormente sem existência –, se assemelharia ao processo da escultura, já que trabalha com processos de moldagem. No intuito de explicitar melhor como se desenrola esse processo, o autor nos apresenta a teoria elaborada por Jaco, um artista plástico de Ilhéus, ligado ao terreiro Matamba Tombenci Neto, onde Goldman realizou seu trabalho de campo. Sobre o processo criativo de Jaco, (2009:128) o autor pontua:

Ele explica que, no começo, tem apenas uma vaga ideia do que deseja fazer. Já que não utiliza madeira industrial nem derruba árvores, começa então a procurar na mata aquilo de que precisa, recolhendo cada pedaço que imagina poder servir. Com o tempo, esses pedaços vão-se encaixando por meio de um diálogo estabelecido pelo artista com a matéria que deve trabalhar. Trata-se, diz Jaco, de descobrir, na madeira, a forma que o seu estado atual oculta e que ele lhe deve devolver.

É a partir então, desse modelo, que o autor passa a pensar a ontologia do candomblé: como se tudo existisse em “excesso” e o papel do sacerdote fosse o de “moldar” pessoas, orixás e ‘coisas’, tornando suas forças mais ‘controláveis’ e ‘evidentes’. Nesse processo, todos esses seres seriam atravessados por uma mesma *força*: o *axé*. Mas o seriam em diferentes níveis, onde cada um carregaria uma intensidade específica dessa força. A esse respeito, nas conclusões de *O Candomblé da Bahia*, Roger Bastide (2001) sustenta que o candomblé deveria ser descrito mais como um sistema de participações do que como uma instituição. O autor vai buscar inspiração em Lévy-Bruhl, mesmo que apresente sérias críticas a esse autor, sobretudo no que se refere ao “*princípio*

de contradição”⁶⁶. Bastide (2001) aproveita a noção da participação para pensá-la menos como uma categoria do pensamento – como colocado por Lévy-Bruhl – do que como uma categoria de ação. Para essa categoria de ação, nomeada pelo autor de *O Candomblé da Bahia* (2001) de “*princípio de participação*”, humanos, orixás, sangue, pedras, folhas, entre outros elementos, se ligariam ao serem atravessados pelas mesmas *linhas de forças* que lhes confeririam existência. Ao “*princípio de participação*”, Bastide (2001) acrescenta outro, inspirado na ideia das “*classificações primitivas*” de Durkheim e Mauss, intitulado como “*princípio de corte*”, que criaria os diferentes domínios em que as relações são possíveis.

Na esteira de Bastide (2001), Goldman (2005) propõe que a ontologia do candomblé seja pensada a partir do que nomeia por “*monismo de base*”. Sua ideia central postula a existência de uma única força: o *axé*. E seria essa única força, porém, fraccionada em modulações das mais variáveis, que constituiria tudo o que existe no universo, inclusive os próprios orixás. Para o autor, cada entidade seria uma modulação específica de *axé*, de forma que cada pessoa ou ‘coisa’ (pedras, plantas, animais, cores, sabores, cheiros, dias, etc.) pertenceria a um orixá somente na medida em que, com ele, compartilhasse da mesma modulação de *axé*.

Dois acontecimentos que se desenrolaram no terreiro são emblemáticos para pensarmos a respeito do “*princípio de participação*” e do “*princípio de corte*” que fala Bastide (2001), assim como sobre o “*monismo de base*” proposto por Goldman (2009). Roquinha ofertou, no quarto-de-santo de sua casa, uma comida à Oxumarê. Pouco tempo depois da oferenda ter sido realizada, ela encontrou próximo ao quarto-de-santo, uma pele de cobra. Para ela, aquele aviso lhe mostrava que Oxumarê esteve ali e que estava satisfeito com sua comida. No mesmo dia que Oxumarê mostrou satisfação com a oferenda produzida para ele, estávamos Gegeu e eu conversando após o almoço em sua casa quando começamos a falar sobre Iansã. Nesse instante fomos surpreendidos por uma ventania bem forte e logo Gegeu me olhou sorrateiro, tocou sua mão rente ao chão e saudou sua mãe. Podemos perceber que nos dois episódios narrados, foram postos em relação pessoas, orixás e ‘coisas’: a pele de cobra, Oxumarê e Roquinha ou a ventania, Iansã, Gegeu e eu. Essas relações só ocorreram porque se *emaranharam* em uma mesma *linha de força*: Iansã e sua relação com o vento e Oxumarê e sua relação com a cobra.

⁶⁶Como não acho que seja interessante prolongar essa questão aqui, sugiro a quem interessar, se aprofundar sobre essa discordância de Bastide à Lévy-Bruhl com a leitura do capítulo Conclusões de *O Candomblé da Bahia* (2001).

Roquinha, ao manejar os elementos específicos que Oxumarê aprecia e ao combiná-los no prato de comida seca, o trouxe para perto. Bastide (2001) chama atenção para a centralidade da ação no mundo do candomblé, caracterizando-o, inclusive, enquanto um “saber fazer”. Anjos e Oro (2009:80) diriam que “fazer é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência”. Religião de mão é o modo como a mãe de santo de um terreiro da cidade do Rio de Janeiro definiu, para Paul Christopher Johnson (2002), o candomblé. Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012:265) em sua tese de doutoramento sobre casas de religião afro-brasileira em Pelotas, Rio Grande do Sul, propõe que uma vez que existe a centralidade do fazer nas religiões afro-brasileiras, conceituando-as como religiões de mão, não se pode perder de vista a centralidade da cabeça, “ou ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer outros corpos.”

Mas, para que um corpo seja feito e igualmente preparado para fazer outros corpos, antes, algumas modulações devem acontecer. Na medida em que o terreiro ganha um novo integrante, novas forças precisam ser moduladas e postas em relação àquelas forças já existentes. Afinal, como já colocado por Rabelo (2014), o mundo do candomblé é “um mundo que, longe de estar assentado de uma vez por todas, está sempre em processo de se fazer” e “cada conexão descoberta pode dar lugar a uma nova busca, pode ensejar o estabelecimento de novos compromissos” (Rabelo, 2014 a: 249).

Assim, ser parte de um terreiro de candomblé é se *emaranhar* nos outros, quer sejam pessoas, entidades ou ‘coisas’. Esse *emaranhado* é fortificado por uma série de práticas rituais, como os *ebós*, os *banhos de amassi*⁶⁷, os *boris*, a preparação dos *fios de conta*, os *assentamentos* dos santos e a *feitura no santo*. Procedimentos que não seguem necessariamente uma ordem linear de desenvolvimento, mesmo que, por vezes, uma operação *puxe* a outra. Mas, é a partir de dois procedimentos principais que o *emaranhado* se dá com mais vigor: o *assentamento* do orixá no terreiro e a *feitura no santo*. Esses procedimentos podem tanto se cruzar, ou seja, serem realizados conjuntamente, quanto podem acontecer em diferentes momentos. Nesses casos, o *assentamento* do orixá precede a *feitura no santo*. Para entendermos ambos os processos, devemos antes compreender que a pessoa, no candomblé, é uma singularidade múltipla, instável e, por isso, permanentemente em construção. Além disso, a pessoa é inseparável da rede de

⁶⁷ Os banhos de amassi são banhos com ervas sagradas maceradas. É destinado a banhar a cabeça dos iniciados ou borizados, os *otás*, os objetos sagrados, etc.

orixás e demais entidades que a acompanham, fazendo com que suas fronteiras corporais sejam alargadas – afinal, a pessoa torna-se uma pessoa em extensão, já que ela e seus santos se afetam mutuamente, tornando impossível compreender suas trajetórias de vida isolada da presença de suas entidades (Cardoso, 2007).

Muitos antropólogos contemporâneos têm chamado a atenção para a discussão sobre a noção de pessoa e, concomitantemente, para a percepção da não oposição entre sujeito e objeto, animal e humano, entre outras dicotomias questionadas (c.f. Strathern, 2006, 2014; Ingold, 1995; Haraway, 2013). Além disso, destacam o caráter composto das pessoas e a importância das relações e conexões (Strathern, 2006; Pina-Bral e Silva, 2013; Goldman, 1984, 1987). No que podemos chamar de antropologia das religiões afro-brasileiras, essa discussão ganha espaço importante (c.f. Bastide, 2001; Barros e Teixeira, 1989; Espírito Santo, 2010; Rabelo, 2014). Podemos dizer que a pessoa no candomblé é “múltipla, plural, expansiva, conectada” (ESPÍRITO SANTO, 2010:498), uma vez que pessoas, orixás e ‘coisas’ “se nutrem congruentemente um do outro, especificando-se na prática e numa aprendizagem de si, ao longo do tempo” (ESPÍRITO SANTO, 2010:517).

A *feitura no santo*, o mais importante procedimento de iniciação da pessoa no candomblé, consiste em *plantar o axé* do orixá na cabeça da pessoa. O corpo, sendo veículo de manifestação dos orixás e demais entidades, é preparado para receber esses seres e a cabeça se torna o lugar mais sagrado. Além da cabeça, são preparados –por vezes em rituais que antecedem a *feitura no santo*– os *assentamentos*. O trabalho de *plantar* e distribuir o *axé* do orixá no *ori* (cabeça), no *otá*⁶⁸ (um dos elementos primordiais de um *assentamento*) e nos elementos sagrados que formam os *assentamentos*, consiste em formar uma corrente que pode ser alimentada e que visa o desenvolvimento no santo.

O *assentamento* é parte do corpo material do orixá na terra, ele não ‘representa’ o orixá, é, ao contrário, ele próprio materializado em um conjunto de materiais que foram ‘preparados’ para tal. Contudo, ao mesmo tempo em que o *assentamento* é o orixá materializado, é também o lócus material onde as entidades *habitam* e são alimentadas.

⁶⁸ O *otá*, como diz José Carlos dos Anjos (2006) é uma intensidade da força do orixá. Essa força se faz presente na expressividade mesma da pedra: em suas cores, em seu formato, suas texturas, seus locais de origem. Assim cada orixá possui um tipo de pedra característico: pedras redondas, lisas e claras, geralmente achadas perto de praias, são para Iemanjá e Oxalá; pedras lisas, “douradas” ou em formato de coração, encontradas em rio, para Oxum; pedras em formato de “seixo duplo”, para Ogum; pedras escuras e porosas (“cascudinhas”), com pequenas manchas brancas, para Omolu; pedras maiores, mais escuras e lisas, para os caboclos; fragmentos de rochas de formatos grosseiros, maiores e escuros, para Exu; e assim por diante. Mas, como tudo no candomblé, essas formas podem variar.

É nele que uma série de agenciamentos *movimentam* as forças que atravessam pessoa e orixá. Como já observou Rabelo (2014), o *assentamento* é um corpo-composto que comporta um núcleo, onde fica oculto, por debaixo de pratos, quartinhas, alguidares, entre outros elementos, o *otá* e uma série de elementos que compõem o fundamento do santo.

Partindo da noção do *assentamento* como um corpo composto, o *otá* pode ser percebido como um de seus ‘órgãos’ mais fundamentais, o coração do orixá, como me relatou Aleluia:

A importância da pedra é muito fundamento. Às vezes você vai no mar e acha uma pedra. E se encanta por ela, ela está te chamando, ela é sua. Se você sentiu isso é porque tem algum fundamento essa pedra. Ai você mostra para alguém que entende. Porque tem pedra de exu, de egum e de orixá, aí tem que ver. Por exemplo, pode ser que a pedra seja de Iemanjá, ela pode ter te dado. Essa pedra é o coração de Iemanjá. A pedra é o coração do orixá. Ele come em cima dela. Vamos supor, a vasilha de Oxum está ali toda arrumada, os pratos ali dentro, o ibá, tudo certinho e dentro dele tem o coração, que é a pedra. Essa pedra é dela, ela lhe deu nas águas, ela está lhe dando o coração dela. O significado da pedra é esse. Quando pegamos ela nas águas, está em pedra, mas quando cuidamos dela, se transforma no coração. Aqui, por exemplo, eu tenho a pedra da Oxum da esposa de meu filho. De Cristiane. Ela até dançava na casa de mainha. Foi feita lá. Ela já foi borizada em Cruz das Almas, mas não deu certo porque o pai-de-santo queria raspar a oxum dela e a oxum dela não era de raspar. Foi mainha que cuidou dela. Aí depois ela entrou na Igreja e largou as coisas dela. Essa pedra ela achou quando tinha oito anos de idade. Diz que quando via a pedra em casa, jogava fora, mas a pedra logo aparecia de novo, e foi ficando. Colocava a pedra até para escorar a porta. Pense? Parece um ovo assim a pedra, toda linda, amarela, dentro dela chega a brilhar. Foi quando ela me mostrou e vi na hora que era de Oxum. A pedra já estava toda descascada. Aí botei a pedra nas coisas da santa dela e tudo. Só que aí ela saiu, abandonou tudo, aí eu fui e peguei a pedra de Oxum dela e trouxe aqui para casa. Está aqui, guardadinha, dentro de uma bacia de Oxum com água, no quarto-do-santo. Quer dizer, eu tô cuidando dela, não é? E quando a gente pega a pedra, minha filha, depois temos que deixá-las em banho de amassi. Elas acordam dentro do amassi. Acordam e ficam vivas. Porque a pedra que não tem vida a gente não pode usar. Quando a gente acha um otá desses na água ou em qualquer outro lugar, a gente chega em casa, lava elas e bota elas aqui (aponta para o rosto). Para ver se ela está viva ou morta. Depois colocamos no ouvido. Esse é o fundamento. Sente no rosto e no ouvido. Se fizer um barulho tipo de rio, ela está viva, se sentir que ela está fria, também está viva. Porque ela é o contrário da gente:

se estiver quente está morta. Quando a pessoa tem o fundamento, tem aquela vontade de ver, de sentir a pedra, a gente sente. Se você tiver entidade de ver, botando você vai ver se ela está viva ou não. (Aleluia)

O *assentamento* é vivo. E a conexão entre a cabeça (*ori*) do filho-de-santo e o *assentamento* de seu orixá é estabelecida quando ambos são banhados pelo mesmo sangue. A partir de então, o *assentamento* passa a fazer parte do *corpo-território* da pessoa, o que abre a possibilidade inclusive, de ela ser cuidada através da manipulação do assentamento. Quer dizer, as forças que compõem a pessoa passam a compor também, o *assentamento*. Por esse motivo, o *assentamento* é constantemente um objeto de vigilância e cuidado no terreiro.

O processo de feitura das entidades, pessoas e ‘coisas’ no candomblé é um processo que se realiza mutuamente ao longo de um percurso gradual e constante. Em nada se assemelha a uma trajetória linear, pautada exclusivamente pela ação humana. Trata-se, antes, do que Miriam Rabelo (2014) chamou, apoiada em Merleau-Ponty, de uma relação de instituição, em que não apenas se reencontra uma relação que já existia – entre adepto e orixá –, mas toma-se parte na *história*, ativando-a no presente. Assim, embora se trate de um processo de atualização de virtualidades que já estavam presentes nos seres – que, de algum modo, pediram essa relação –, isso não quer dizer que o *caminho* seja dado como um destino inescapável. O *caminho* deve ser sobretudo feito, instituído, e está sempre aberto a imprevistos e incertezas, sofrendo a ação de todos os elementos em relação. Ou, como nos chama a atenção Rabelo (2014:92):

Fazer o santo de alguém é fazer acontecer, um para o outro, pessoa e orixá. Fazer acontecer significa enfrentar riscos: as coisas podem não se dar conforme esperado e, no limite, a relação proposta pode não ser efetuada. Significa também – e principalmente – que muito trabalho (experiência, jogo de cintura e habilidade) é requerido para conduzir a feitura.

Manipular essas forças carrega sempre um risco em potencial. Lembro-me de uma tarde em que Gegeu oferecia o bori de duas filhas-de-santo. Entre elas havia Joana. Para Gegeu, Joana era filha de Iansã, pois foi ela quem se apresentou quando *fez a vista* de sua filha. Entretanto, durante o bori, ao cantar para as águas, Oxum a pegou e dava a entender a Gegeu que era dela aquela cabeça. Gegeu perguntou à Oxum se aquela filha pertencia

a ela e essa confirmava – respondendo com um *movimento* de cabeça – que era dela e não de Iansã como aparecia na *vista* de Joana. Gegeu compreendeu o recado e disse que iria, portanto, fazer tudo o que ela merecia: seria cuidada nos devidos conformes e logo a suspendeu⁶⁹. Ao suspendê-la, Joana pegou santo de novo, imediatamente, mas dessa vez era Iansã quem estava ali. E assim como Oxum, Iansã afirmava que Joana era sua filha. Estava declarada a guerra entre Oxum e Iansã ali, na cabeça de Joana. Quando Gegeu suspendia uma, a outra voltava e assim sucessivamente. Gegeu já estava transtornado com aquela situação, preocupado com sua filha, até que foi incisivo: disse às duas orixás que elas que se resolvessem por lá, porque o que não dava era Joana ficar sofrendo desse jeito com a briga das duas. Tinham que resolver logo quem ficaria na frente para que tudo fosse feito devidamente e salientou que nenhuma delas deixaria de ser devidamente cuidada e alimentada. A guerra declarada entre Oxum e Iansã na cabeça de Joana foi negociada e controlada por Gegeu ao propor que independente de quem ficasse na frente, ambas não deixariam de ser cuidadas – afinal, ele observaria as vontades particulares de cada uma delas, embora essas vontades não pudessem ser conflitivas. Por fim, Gegeu conseguiu proceder de um modo a apaziguá-las e findou a guerra pela cabeça de Joana. Ficou decidido que Oxum Opará – a qual, inclusive, pode se assemelhar mais frequentemente à Iansã do que à Oxum – ficaria na frente e Iansã ficaria no *juntó*, como segundo santo.

Outro episódio também nos leva a observar a centralidade do saber fazer e os riscos existentes na relação entre humanos, orixás e ‘coisas’. Uma amiga de Eliane, filha-de-santo de outro terreiro da cidade, de Logun Edé, feita ainda criança, cansou-se das rotinas que a vida no santo lhe exigia e, depois de muitos anos de *feitura*, decidiu largar suas obrigações e se desvinculou do terreiro. Durante anos se viu afastada do candomblé. Doou todas as roupas de seus santos e nunca mais cuidou de seus *assentamentos*. Entretanto, passados alguns anos de sua ruptura com a vida no candomblé, começou a sentir-se muito mal e sua vida passou a se complicar cada vez mais. Nesse momento de aflição decidiu voltar ao terreiro e cuidar de seus santos. Era véspera das festas públicas da roça. Ficou decidido que ela seria recolhida logo, com o intuito de cumprir todas as obrigações necessárias, para que Logun Edé pudesse dançar e presentear a todos com sua presença durante as festas públicas. Ao final de todas as obrigações, tocou-se para Logun Edé em uma pequena cerimônia fechada, somente para os adeptos da roça. Todos

⁶⁹ O procedimento que faz com que o Orixá deixe o corpo do adepto.

aguardavam a chegada do santo. Nada aconteceu. Logun Edé não *desceu em terra* como esperado. A mãe-de-santo e sua filha nada entendiam, afinal, tinham feito tudo como havia sido combinado. A mãe-de-santo voltou aos búzios com o intento de compreender o porquê de Logun Edé não comparecer. O orixá estava muito triste com o abandono de sua filha e pedia que lhe fosse ofertado um bicho de quatro patas e, somente depois da oferenda, ele voltaria a *tecer* relações com sua filha e presentearia a todos com sua presença.

Esses dois casos ilustram que as relações que se tecem entre entidades, seus filhos humanos e pais ou mães-de-santo são permeadas por negociações das mais diversas. Como coloca Rabelo (2014: 92): “Mãe e filhos de santo sabem o quanto é trabalhoso – não criar os deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro”. Além disso, nunca se tem plena certeza do resultado final. Há sempre um quê de imprevisibilidade – isso ou aquilo pode não surtir efeito, não dar resultado, sendo preciso, nesses casos, testar outras possibilidades, compor outras forças. Afinal, saber fazer não é deter uma suposta totalidade de conhecimento sobre as forças e suas composições.

Partindo da ideia do terreiro como uma multiplicidade de *corpos-territórios* conectados, Mãe Dionísia poderia ser entendida como a cumeeira da casa, afinal, é a partir dela que outros corpos são feitos e outras *linhas* são tecidas. Mas, assim como o terreiro, a própria Mãe Dionísia comporta em si, outros *corpos-territórios*. Seu *axé* e, por conseguinte, o *axé* de sua casa não se separa nem de sua ascendência ritual – os orixás que comeram em sua cabeça e sua relação com a casa do finado Ozébio –, nem de sua descendência ritual – dos filhos que fez, ao fortificar no corpo de cada um, suas respectivas relações com suas redes de orixás e demais entidades. Assim, ao mesmo tempo em que o terreiro possui uma espécie de *linha genealógica* que o liga à casa do finado Manoel Ozébio, possui outras *linhas*, trazidas pelas trajetórias singulares de seus *habitantes* – humanos e não-humanos –, que conferem uma margem de indeterminação e de improvisação, apresentadas, em grande medida, pelas próprias entidades. Isto é, o terreiro se compõe a partir das *linhas* que cada um de seus *habitantes* trazem ao terreiro, ao fazerem parte dele.

Linhas

Durante o tempo em que realizei a pesquisa de campo na casa de Mãe Dionísia fui percebendo, aos poucos, que lá se trabalhava em mais de uma *linha*. *Linhas* que se distribuem em múltiplos planos: seja na *linhagem genealógica* da casa, nos *corpos-territórios* de seus integrantes (humanos e não-humanos) e na diferenciação entre seus *lugares de habitação* e seus procedimentos rituais.

A casa de Mãe Dionísia descende da casa de Manoel Ozébio, que trabalhava na *linha de caboclo*, na *linha keto* e na *linha angola*. Em sua casa, o santo não era raspado, como normalmente se faz nos candomblés que trabalham na *linha keto*. Eram catulados. Procedimento que Mãe Dionísia continua seguindo em sua casa:

Só não faço raspar porque eu não fui raspada e não gosto de botar chapéu onde a mão não dá. Minha linha é essa e tudo bem. O povo fala de santo cabeludo, que santo cabeludo não tem força, mas os raspados chegam em minha casa e cai. Às vezes vêm até pedir ajuda. Comigo não tem isso não. Tudo é santo, é orixá e eu vou fazer o que eles merecem e Deus abençoe. Mas eu não fui raspada e na casa de meu pai não raspava, era catular.

Embora outras *linhas*, além das que existiam na casa de seu pai-de-santo, componham o terreiro de Mãe Dionísia, as duas casas e seus procedimentos rituais têm conexões, afinal, uma casa descende da outra. A casa de Ozébio é a *raiz* da casa de Mãe Dionísia. A ideia de *raiz*, de *linhagem*, é fundamental para compor parte do estilo da casa: seus fundamentos, os toques e suas variações, as folhas que são usadas, as comidas que são feitas e como são feitas, e assim por diante. Porém, ao mesmo tempo em que o terreiro é *raiz*, ele é *rizoma*, uma vez que os próprios orixás e demais entidades trazem consigo suas *linhas* e seus diferentes modos de composição, o que confere ao terreiro algumas variações:

O que eles aprontam, o que eles querem, o que eles trazem para ser assim, é assim mesmo e não pode 'destravessar'. Aí fica isso mesmo. E aqui, em minha casa, eu mexo com várias linhas. Porque se chegar um

santo nagô aqui, eu 'colho', se chegar um do keto eu 'colho'. Se chegar um orixá angola, eu 'colho'. O que eu puder fazer por eles, eu faço. Porque tudo é santo, tudo é orixá. Ajuntando, é tudo a mesma coisa. Eu não posso botar porta afora. Dizer 'minha mesa é essa e só vou pegar tais santo assim'. Se eles quiseram e desceram aqui é porque gostou e quer, né? Aí eu cuido, aí eu cuido. Faço o que Deus der a permissão. Não esquecendo que a minha é uma só e é outra. Se procurou. Aqui tem orixá nagô, caboclo, tem orixá em angola, aqui não tem isso não. (Mãe Dionísia)

Esses diferentes modos de composição trazidos pelas próprias entidades provocam as diferentes modulações dos *lugares de habitação* do terreiro e suas respectivas diferenças rituais. Diferenciação que pode, inclusive, ser percebida em um mesmo espaço, que varia conforme a *linha* em que se esteja trabalhando no momento. O pagodô, por exemplo, em dias de sessão de mesa e em dias de festa dedicada a algum orixá, varia consideravelmente, como já comentado na primeira parte dessa dissertação.

Na casa de Mãe Dionísia, além de se ter um *ritmo* plural de conectar e separar as *linhas* trazidas pelas entidades ao terreiro – cada uma com seus fundamentos e modos de cuidados específicos –, todas as entidades que uma pessoa porventura tenha são factíveis de serem cuidadas no terreiro. Inclusive, suas entidades podem pertencer a *linhas* distintas, como veremos com mais cuidado na terceira *trama* desse trabalho:

O que eu aprendi lá é assim: se você chega no Jeje, você só faz dois santos, no angola você faz só três santos. Mas, às vezes, você é uma pessoa que tem uma linha de orixás e o que acontece? Se você cuida só daquele primeiro e daquele segundo, mas não cuida dos outros, pode se dar mal. Porque seu caminho, o orixá que abre seu caminho, aquele que vai buscar sua felicidade, o seu trabalho, a sua amizade, não é seu juntó e nem o da sua cabeça, pode ser seu quarto orixá. E se ele não é cuidado ele vai buscar as coisas para você? Não. Repare. Às vezes, o que a gente ganha não é do nosso orixá de linha de frente, tudo o que a gente recebe é missão deles, mas quem vai buscar não são eles. E na casa de Mãe Dionísia se nego tiver vinte e um orixás que o acompanham e tiver condições de cuidar, cuida. Ela mesmo tem muitos orixás, todos assentados e cuidados. (Roque)

Cada novo integrante que passa a fazer parte do terreiro pode arrastar consigo mais uma *linha* que passa, então, a se *emaranhar* com as *linhas* já existentes no corpo

composto do terreiro. O terreiro pode ser uma *trama* composta por *linhas* ‘espirituais’ que, por sua vez, seriam compostas pelas *linhas* dos percursos de seus *habitantes* (humanos e não-humanos).

Na casa de Mãe Dionísia trabalha-se, pelo menos, com duas *linhas* principais: a *linha do azeite* e a *linha branca*. Trabalhar nas duas *linhas*, como me disse Aleluia, *é bom para se defender dos dois lados*. Entretanto, essas *linhas* ramificam-se em outras: a *linha angola*, a *linha keto*, a *linha de caboclo* e a *linha católica*. A *linha* indica uma espécie de orientação para os trabalhos que se realizam na casa. Por vezes, elas obedecem uma separação bem marcada em momentos e lugares e, em outras, se conectam e passam uma por dentro da outra, encaixando e desencaixando-se.

A *linha de caboclo*, como já relatado em outro momento, foi a primeira *linha* a compor a casa de Mãe Dionísia na *parte do azeite*. Todavia, a *linha de caboclo* *puxa* outras *linhas*. Embora o *ritmo* seja o de caboclo, convidando os caboclos em sua extensa variação – guerreiros indígenas, boiadeiros, habitantes originários da região, etc. –, também *descem em terra* orixás que vêm *puxados* nessa *linha*. A característica central dos orixás que chegam na *linha de caboclo*, em sua maioria, é que chegam trabalhando, realizando passes e consultas, puxando cantigas e conversando com as pessoas. O *ritmo* de caboclo *é desembolado, só abrir a boca já pega o que ele vai cantar, não tem nó, nem laçada, é língua solta, pé no chão*. Os *toques de caboclos* são *aqueles toques exagerado com muita zuada*, me explicou Roquinha. O Ogum de Mãe Dionísia, por exemplo, embora seja da *linha de angola*, trabalha na *linha de caboclo*. Muitas vezes, ao longo da minha presença no terreiro, ouvi que a *linha de caboclo* é “*como era feito o candomblé antigamente*”. Além disso, embora a *linha de caboclo* faça parte da *linha do azeite*, nem todos os caboclos fazem parte dela. Inclusive, de acordo com Mãe Dionísia, a grande maioria dos caboclos tem relação com a *linha branca*.

Os caboclos têm relação com a *linha branca* porque a maioria deles gosta de trabalhar e a *linha branca*, conforme Mãe Dionísia me ensinou, é de muito trabalho, ou como diria Roque, *a parte branca puxa muito para o lado da doutrina*. As sessões de *linha branca* são, de certa forma, similares às sessões espíritas. As sessões caracterizam-se pela variedade de entidades que nela podem manifestar: desde eguns⁷⁰ ‘sem luz’,

⁷⁰ Os eguns, normalmente, são espíritos revoltados, como me ensinou Roque. Oferecem sérios riscos aos vivos, já que tendem a possuí-los para suprimir seus desejos em usufruir da vida da matéria. E, por não terem aceitado sua condição de mortos, podem agir tanto por eles mesmos, quanto podem ser escravizados

passando por entidades que queiram trazer algum recado a um dos presentes, até orixás e demais entidades que precisam aprender a se desenvolver e a trabalhar na caridade. Conforme me explicaram, antigamente, nos dias de sessão apareciam muitos eguns ‘sem luz’ que precisavam de tratamentos de cura. Esses eguns eram cuidados por caboclos ou orixás que trabalhavam na *linha branca*. Com o passar do tempo, as vindas de eguns ‘sem luz’ passou a diminuir e os caboclos e orixás continuaram trabalhando, embora agora, se concentrassem mais nos conselhos e passes aos visitantes humanos. Entretanto, os humanos, muitas vezes, arrastam alguns eguns para serem cuidados em dias de sessão.

Podemos dizer que a *linha branca* é uma *linha puxada* para atrair os eguns e encaminhá-los para um *caminho* de ‘luz’. E esse tipo de trabalho normalmente é feito por médiuns que tenham orixás e caboclos que possuem *caminho* com a *linha branca*. Não são todas as pessoas que trabalham nessa *linha*, afinal, conforme me explicou Roque

A linha branca é um lado de fazer caridade. E são orixás que trabalham muito com folhas, com água, com flores, tudo na caridade. Os orixás que são mais chegados na linha branca são aqueles que gostam mais de trabalhar. Porque na sessão às vezes pode vir uma pessoa que já morreu e manifesta em um médium, isto é, em um aparelho que seu santo deu permissão para isso. Eu, no meu caso, não sou muito de receber espírito de morto por causa do meu santo, que é Oxóssi. Ele não é muito chegado em coisa de morto não, entendeu? Não sou muito de receber não. Mas quando a gente senta ali naquela mesa, é uma reunião de preces. De orações, então você abre caminho para qualquer tipo de espírito que esteja precisando de uma ajuda. Às vezes vem um egum que esteja precisando de uma prece, de uma luz na intenção de guiar esse espírito. Deus vai dar aquela luz a ele para seguir o caminho dele, mas ao redor daquela mesa. A sessão não é caridade só para os vivos, é para os mortos também. Ali é uma escola dos orixás também. Porque eles chegam e a gente ensina eles a louvar, a conversar, a se educar, porque tem orixás que vem e trazem com eles muitos rastros daquilo que já passaram. Eles são iguais a gente, não é? Já fizeram tudo o que a gente faz. Então tem alguns que ainda ficam no passado e quando manifestam na gente querem continuar a fazer as mesmas

por alguém (vivo) que os alimenta em troca da realização de alguns trabalho que, em geral, tem a ver com a prática de feitiços. Entretanto, diferentemente disso, têm-se os Baba Eguns, que por sua vez, são espíritos dos ancestrais. O principal propósito do culto dos Egungun é tornar os espíritos ancestrais visíveis, manipular o poder que emana deles e atuar como um veículo entre os vivos e os mortos. “Ao mesmo tempo que preserva a continuidade entre a vida e a morte, o culto dos Egungun também mantém estrito controle sobre a relação dos vivos com os mortos, distinguindo claramente o mundo dos vivos e dos mortos” (Elbein dos Santos e Santos, 2004:232). Entretanto, não abordarei a respeito do culto de Baba Egun pois durante o meu trabalho de campo ele não apareceu.

coisas que faziam. Então, minha filha, a mesa branca é uma parte de muita luz, de muitas preces, de flores, de folhas. E é por isso que é branco. Ali é para educar eles, o chefe da casa senta com eles, educa eles, mostra o verdadeiro caminho, mostra como eles devem se comportar. E se chegam espíritos revoltados na sessão, ao invés da gente espantar eles, levamos orações e palavras e, com calma, educação e sabedoria, conversamos com eles e perguntamos o que ele quer, quem mandou ele, e o que está fazendo aqui. Aí ele vai se explicar. A parte branca puxa muito para esse lado da doutrina. De doutrina à orixá, à exu, aos caboclos, de levar luz aos eguns sem luz. Tem uns caboclos bravos que chegam querendo morder, trazem aquela ira das matas. Aí a linha branca é para acalmar eles, e com o tempo, eles passam a trabalhar também e a fazer caridade. (Roque)

Mãe Dionísia traz o *caminho* com a *linha branca* devido à trajetória de sua Iansã que, por mais que tenha “*deitado nas águas do keto*”, aprendido seus preceitos e os incorporado em alguma medida, não implicou no abandono das práticas rituais da *linha branca*. Inclusive, um exemplo disso, é o trabalho que desenvolve com os eguns nas sessões de mesa.

De acordo com Miriam Rabelo (2008), existe um papel mediador do espiritismo com relação ao candomblé. Segundo a autora, muitos de seus informantes haviam frequentado sessões de mesa branca antes de se enveredarem pelo *caminho* do candomblé. Muitos compreendiam, inclusive, essa *passagem* como uma exigência feita pelas próprias entidades, como foi o caso de Mãe Dionísia. Aliado a isso, podemos observar que ao mesmo tempo em que o encontro entre espiritismo kardecista e entidades afro-brasileiras tenha culminado no surgimento da umbanda, tal encontro também ocorreu no interior do candomblé, mas, obviamente, de uma outra forma. Mais como uma relação complementar, multiplicando ainda mais os estilos rituais e os *ritmos* presentes em cada terreiro, ao apropriarem-se de alguns elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo em sua própria liturgia. Isso nos aponta para a plasticidade e a capacidade de incorporar alteridades, prática tão constitutiva do candomblé, transformando elementos de religiões outras em mais uma *linha* de sua *trama*.

Na casa de Mãe Dionísia, antes de toda sessão de *linha branca* ou de qualquer toque da *linha do azeite*, reza-se na *linha católica*. Somente após as rezas pode-se prosseguir adiante. Além do espaço consagrado às rezas da *linha católica* no interior do pagodô, têm-se um *lugar de habitação* específico para as entidades da *linha católica*: a

capela de Santa Bárbara. Antigamente, todo dia 04 de dezembro Padre Roque, da Igreja de São Cosme e Damião, localizada no bairro do Cucui subia ao terreiro para rezar a missa consagrada à Santa Bárbara no interior de sua capela.

Ela cultua muito a parte católica. Você vê essas casas de candomblé puro, eles não rezam no católico. Eu sei as rezas católicas porque madrinha cultua o catolicismo. No terreiro tem uma igreja católica. Que é a igreja de minha mãe Santa Bárbara. É o lado católico dela, então ela cultua, e a gente segue. E eu cultuo aqui em casa também. Eu rezo Santo Antônio, Crispim, São Cosme, Santa Bárbara, São Roque. Aí quando passo para o outro lado, São Roque é Obaluaê, Santa Bárbara é Iansã, a gente muda. Mas uma coisa não interfere na outra. Tudo é Deus. (Roque)

Além da missa realizada para Santa Bárbara no 04 de dezembro, Mãe Dionísia reza para Santo Antônio durante treze dias, do dia 01 de junho até o dia 13 de junho, quando se tem o samba de Santo Antônio. Depois, a *linha católica dá passagem à linha do azeite*, através da festa para Ogum. No dia 16 de agosto, ela também realiza a procissão de São Roque. A procissão parte do terreiro, onde todos portam velas, flores e pipocas e acompanham o andor até a Santa Cruz, no bairro da Faceira. Ao voltar da procissão, o andor do santo é deixado no pagodô e inicia-se a festa na *linha do azeite*, a festa de olubajê, consagrada à obaluaê. Além disso, Mãe Dionísia realizava antigamente três romarias por ano: uma para o Senhor do Bonfim, em Salvador, outra para Candeias, em homenagem à Nossa Senhora das Candeias, e a última para o Milagre de São Roque, na cidade de São Roque do Paraguaçu.

Penso que o que ficou conhecido por sincretismo são tentativas de descrever um complicadíssimo sistema de operações ao mesmo tempo rituais, cosmológicas e corporais atravessadas por maneiras heterogêneas de cortar e conectar. Entretanto, talvez, como já sugerido por Barbosa Neto (2012), tenhamos que adicionar algumas *linhas* a essas descrições. Afinal, não há uma relação de correspondência entre a *linha do azeite* e a *linha católica*, por exemplo. Muito menos uma tentativa de fusão, de mistura de elementos de origens distintas. O candomblé tem outro modelo para o encontro das diferenças: a encruzilhada. É na encruzilhada que esses elementos cruzam-se e descruzam-se em diferentes *caminhos*, no entanto, eles não se fundem em uma unidade, seguindo, ao contrário enquanto pluralidades. Ou, como Mãe Dionísia certa vez me disse, há uma *linha*

entre Iansã e Santa Bárbara. Isto é, elas tem uma relação, mas o fato de ambas terem uma ligação, não as funde ou confunde. “*Santa Bárbara vive no céu e Iansã desce na cabeça da gente. Não se troca gás com água. É a mesma coisa do povo acender uma luz ao anjo de guarda dizendo que está acendendo uma luz ao orixá. Orixá é uma coisa e anjo de guarda é outra coisa. Mas Iansã é da linha de Santa Bárbara, mas são coisas diferentes.*” (Mãe Dionísia)

Isso nos faz pensar que as *linhas* que compõem o terreiro são condensações de forças que se relacionam entre si a partir de aproximações e afastamentos, por meio de suas heterogeneidades, em que “a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tais” (Anjos, 2008:82) – iluminando-nos para a multiplicidade existente no terreiro e seus vários *caminhos* e direções. Em cada *linha* existe um agrupamento por afinidade entre as entidades, ou seja, faixas de intensidades, *linhas* de força e *linhas*-doutrinas. Cada *linha* zela pelos *ritmos* dos orixás, entidades, santos católicos e outros seres, isto é, por suas singularidades. Mas, ao mesmo tempo, permite possibilidades de manipulação.

As *linhas* cruzam-se. Manipula-se a *linha do azeite* para transformar a *linha branca*, como no caso em que Iansã, mesmo pertencendo à *linha branca* foi feita na *linha do azeite*, ganhando novas modulações de força. Ou quando orixás, mesmo pertencendo à *linha do azeite*, gostam de trabalhar na *linha branca*. Entretanto, é importante ressaltar que mesmo para ‘misturar’ é preciso saber distinguir. Afinal, trata-se mais de uma coexistência do que de uma fusão. Cada *linha* é uma *linha*, mas “não segue que elas não possam ter uma passagenzinha com outra. É o caso que não exatamente se misturam, mas também não se excluem, aproximando-se por dentro de suas diferenças” (Barbosa Neto, 2012:87).

Dada a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, os integrantes do Oiá Mucumbi recorrentemente se referem a mais uma *linha*, que não está contida dentro do terreiro, está fora dele, mas que o atinge em várias direções, inclusive disputando adeptos: a *linha de crente*. Conforme me explicou Gegeu, “*a linha de crente é forte porque a reza deles é muito forte*”. Gegeu respeita muito a *linha de crente*, vê nela seus efeitos: “*tem gente que tem mesmo que ser da linha de crente, pra vida da pessoa é bom, como é o caso da minha irmã mesmo, que teve muitas conquistas pela linha de crente, mas já tem outras, como o meu caso, que tem que ser mesmo é da linha do azeite*”. Mãe Dionísia já

teve muitos filhos-de-santo que saíram de sua casa para entrarem para a *linha de crente*, o que relembra com tristeza. Entretanto, certa vez presenciei no terreiro um pastor que foi se consultar com Mãe Dionísia. Posteriormente, vim a saber por Gegeu, que esse pastor, inclusive, tem Exu assentado no terreiro. O que podemos perceber é que embora exista uma ruptura entre a *linha do azeite* e a *linha de crente*, também há circulação entre ambas. Aparentemente essas *linhas* não comportam combinações e ajustes, como pode ocorrer entre a *linha do azeite*, a *linha branca* e a *linha católica*. Como por exemplo, um orixá que mesmo vindo na *linha do azeite* gosta de trabalhar na *linha branca*, ou vice-versa. Caso um orixá vá para a *linha de crente*, logo será transformado em demônio e será silenciado. Entretanto, muitas vezes, ao observarmos a trajetória de pessoas que tanto já participaram da *linha do azeite* quanto da *linha de crente*, mais do que simples descontinuidades, o que se percebe, muitas vezes, antes de uma total ruptura, são períodos de duplas pertenças, dúvidas e hesitações entre dois modos distintos de pensar a vida.

Nessa parte do trabalho tive a intenção de pensar as *linhas* na intenção de multiplicá-las, afinal, o que de um lado é *raiz*, também pode ser *rizoma*. A multiplicidade apresenta-se no dia-a-dia do terreiro. Em consonância com Dos Anjos (2006), a encruzilhada, o cruzamento de ruas, de *caminhos*, é uma percepção do espaço-temporal a partir da qual os adeptos organizam o agenciamento de sua subjetividade: ao perceber os empreendimentos da vida como *caminhos*, ele faz da vida um *território*. Assim, o autor propõe que a encruzilhada é onde as diferenças se cruzam sem se fundirem; na encruzilhada as diferenças subsistem. Nessa perspectiva, as diferenças são vivenciadas como gradientes de intensidade e não como essencialidades, contra uma lógica da assimilação. As *linhas* não exatamente se misturam, mas também não se excluem, aproximam-se dentro de suas diferenças.

Inicialmente, a casa de Mãe Dionísia foi composta pela *linha branca*. Após um tempo passou a trabalhar também com a *linha do azeite*, mas apenas a partir da *linha de caboclo*. Através da demanda dos orixás, entidades e santos católicos, depois de anos, passou a incluir outras *linhas*, como a *linha keto*, a *linha angola* e a *linha católica*. As *linhas* conectam e atravessam os *corpos-territórios* e as demais ‘coisas’ presentes no

terreiro, ora realizando pequenas passagens e conexões entre elas, ora exigindo cortes e distâncias significativas. Isto é, o terreiro é composto da contínua negociação entre essas diferentes forças que *habitam* seu *território*.

Além disso, a casa de Mãe Dionísia é constituída, em grande medida, pelos percursos de seus *habitantes* (humanos e não-humanos). Com isso, não faz sentido pensarmos-lo em termos de um ‘dentro’ e um ‘fora’, ou seja, como um território fechado, com fronteiras bem definidas, já que sofre transformações a partir dos *caminhos* que seus *habitantes* fazem ao longo de suas vidas. Se pensarmos cada *habitante* do terreiro como *seguindo* um modo de vida particular, tecendo um *fio* através do mundo, talvez possamos definir o terreiro como Ingold sugeriu (2007 b, p.5): como “parlamento de fios”, isto é, como uma *trama*. O terreiro é uma *trama*, um *emaranhado* de *linhas* composto a partir das *linhas de vida* de seus *habitantes*, *linhas* que estão sempre abertas, associando-se à outras *tramas*, em outros *lugares de habitação* e em outros *corpos-territórios*.

São os *movimentos* dos integrantes do terreiro, ou seja, seus *percursos*, que *constroem* a *história* do terreiro. Isso posto, é justamente sobre estes *fluxos*, que compõem essas *histórias*, que pretendo voltar a minha atenção na próxima seção. Tratarei dos *percursos* de alguns de seus integrantes humanos e suas redes de orixás e entidades que os levaram a participar da *história* do terreiro de Mãe Dionísia.

Rastros II Trama. Terreiro



Figuras 1-5. “Portal” do terreiro; Entrada do terreiro pela Faceira; Entrada do terreiro pelo Alto da Levada; Escadaria do terreiro; Atim



Figuras 6-11. Casa de trabalho e Casa de Balé; Casa-conjunto (parte do pagodô/casa de Mãe Dionísia e Casa de Marli); Capela de Santa Bárbara; Altar; Barco das entidades das águas; Santo guerreiro



Figuras 12-13. Lado direito do pagodô; Lado esquerdo do pagodô

III Trama. No cotidiano com o santo

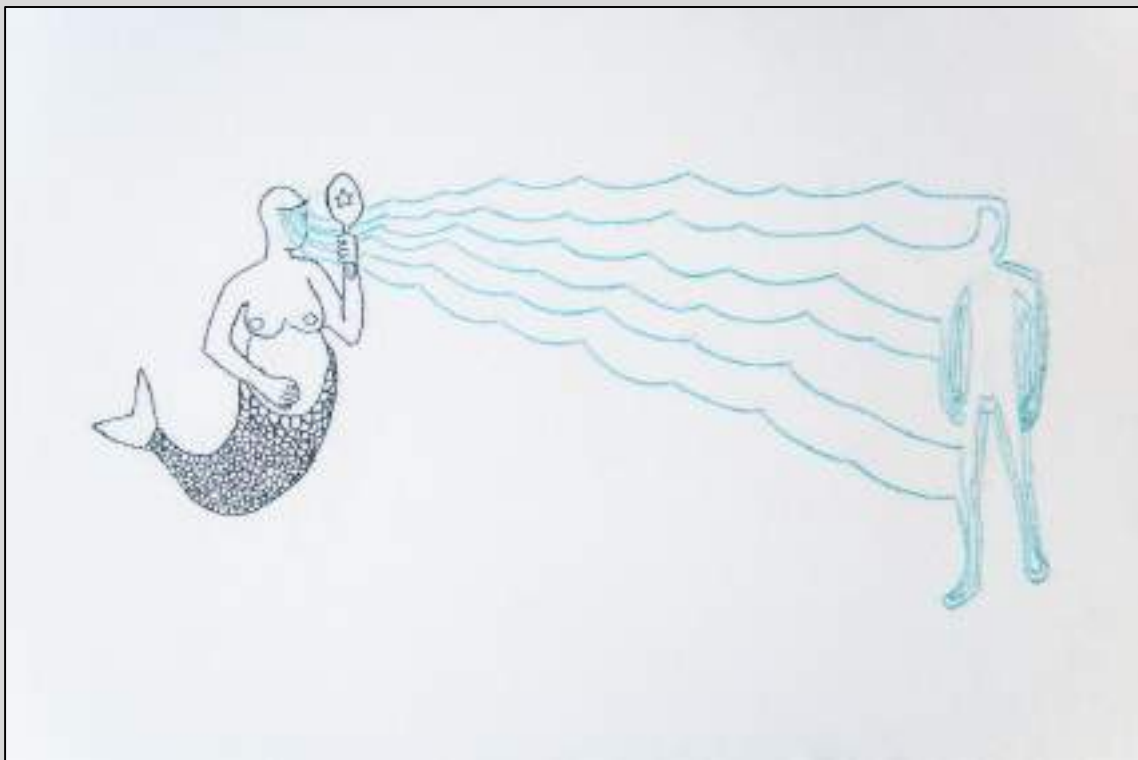


Figura 6. Sou porque você é. (Linha preta e azul sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. Como o panteísta se sente árvore [?] e até a flor, eu sinto-me vários seres.

Fernando Pessoa, Páginas Íntimas e de Auto Interpretação

I fio. O percurso de Roquinha

Conheci Roquinha na manhã de uma sexta-feira, dia 30 de outubro de 2015. Ela estava terminando os últimos arremates de uma saia de ração em uma antiga máquina de costura, instalada em sua sala-de-estar. Ao perceber minha presença ao lado do filho Gegeu, interrompeu seu trabalho para sermos apresentadas. Gegeu contou a ela da minha intenção em escrever um trabalho sobre o candomblé. Roquinha me olhou desconfiada e arrematou dizendo não ser a pessoa mais indicada para esse tipo de conversa. E, que mesmo sendo a filha mais velha de Mãe Dionísia, não saberia dizer muitas coisas a esse respeito. Nesse dia, conversamos sobre muitos assuntos na varanda de sua casa, só não falamos sobre o candomblé. Alguns meses mais tarde, ao ficarmos mais íntimas, ela passou a me oferecer a costura de sua trajetória com o universo do candomblé, revelando seu vasto conhecimento sobre as ‘coisas’ do mundo dos orixás, caboclos, erês, exus e eguns.

Além de ser a responsável pela costura das roupas de ração do terreiro, Roquinha é muito conhecida por suas garrafadas. Eu mesma, em um período em que estava com um sangramento menstrual descompassado, me vali de sua alquimia, desenvolvida, conforme me contou, a partir da intuição de seus orixás.

Luisa, eu ia para o mato e sentia as cascas, as raízes e as folhas que tinha que pegar. Pegava e mostrava a mamãe, para me informar da serventia de cada um certinho. E ela me dizia: ‘isso serve para isso, isso. Bota desse e daquele jeito’. E eu fui adiante e cheguei onde cheguei. Eu tenho muito orgulho de saber fazer minhas coisas. Muitas pessoas que já foram ao médico, que souberam que iriam ter que operar o rim, que tinham problema de fígado, problema de cisto, de mioma, essas coisas, depois que começaram a usar as minhas garrafadas não tiveram mais precisão de operação. Minha menina mesmo, a que é cristã, sabe? Ela estava com um cisto e dei foi garrafada nela. E depois das garrafadas não precisou operar como tinham dito que era necessário. Deus dá força e luz aos meus orixás para eles passarem essa energia para mim. (Roquinha)

Roquinha é uma mulher negra de cinquenta e nove anos, dona de uma voz muito suave e de uma extrema simpatia. Seu nome de batismo é Roquelina dos Santos, uma homenagem que Mãe Dionísia fez a São Roque, uma vez que a menina nasceu em cinco de agosto, no mês consagrado ao santo.

E no ano em que nasci, caiu justo em uma segunda-feira. E foi a segunda-feira mais forte do ano. É um dia que os navegantes não vão para o mar pescar, porque é muito arriscado. É o dia em que o mar entra em revolta e pode virar a embarcação. É um dia muito forte. Por isso que fui muito combatida e não fui vencida e nem vou ser.
(Roquinha)

Ao longo de sua vida Roquinha permaneceu devota ao santo, *construindo*, inclusive, um altar em sua homenagem na sala-de-estar de sua casa. O altar é fruto de uma promessa que fez com o intuito de que o santo a ajudasse a *construir* sua casa. Já havia ganhado o terreno de sua mãe, mas, por falta de dinheiro, demorou bastante tempo para iniciar a *construção*. A promessa feita foi que, caso o santo contribuísse, ela rezaria em sua homenagem todos os anos, durante o mês de agosto, e *construiria* um altar dedicado a ele na casa.

E foi rapidinho! Consegui um empréstimo rapidinho. Enquanto eu estiver viva, todo ano no mês de agosto, no último sábado do mês eu rezo. Faço dois balaios de pipoca. Um dou ao povo e o outro jogo em casa e do lado de fora. Faço um caldeirão cheio de mungunzá e outra panela de mingau de tapioca que também foi uma promessa que pedi a velha Nanã que colocasse Tuca e Cassinho (dois dos seus quatro filhos) no trabalho. Todo ano junto com São Roque dou o mingau de Nanã, encho uma panela de barro e coloco no quarto-de-santo e o que sobra distribuo ao povo. (Roquinha)

Roquinha nasceu dentro do candomblé. Sempre acompanhou sua mãe nas festas dedicadas aos orixás e, desde os cinco anos de idade, foi escolhida para cuidar da Iansã Menina de Mãe Dionísia. Era ela quem, ainda muito criança, vestia Iansã para que *tomasse rum*⁷¹ nas festas. Ao completar sete anos de idade teve sua primeira experiência

⁷¹ *Tomar rum* é quando o orixá dança no pagodô com suas roupas e suas ferramentas ao som de suas cantigas específicas, mostrando, através de sua coreografia, sua trajetória de vida.

como *rodante*⁷². Tomou um *barravento*⁷³ na casa da finada Iorides, uma casa de candomblé que Mãe Dionísia passou a frequentar após a morte de Seu Ozébio. Contudo, mesmo tendo ajudado sua mãe no candomblé durante a infância e tendo tido a experiência de *bolar no santo*⁷⁴ ainda criança, Roquinha dedicou-se a cuidar de seus santos e demais entidades somente com a idade de quarenta anos. Ainda lembrando sobre a sua infância, ela comenta:

Mamãe me colocava de junto dela em um caixote de peixe. Porque naquele tempo Luisa, a gente era muito pobre e nem cadeira, nem banco tinha. Mamãe só tinha uma cadeira e uma mesinha feita a facão, colocava um panozinho, um copo e a conta. Ela só tinha uma conta, mamãe era tão pobrezinha, que só tinha uma conta da Iansã dela e nem búzios tinha. A Iansã descia e eu ali de junto, com a mãozinha no queixo, prestando atenção em tudo. Mamãe não tinha caderno nem caneta, se Iansã deixava recado para alguém, de banho, essas coisas, anotava em um saco de pão a lápis. Aí passa tempo e mamãe foi crescendo aos poucos e vai morar na casa da minha vó, porque a casa que a gente morava no Caquende era de aluguel e o dono precisou. De aluguel não, o moço dono da casa deu para mamãe morar de graça, com pena. E viemos morar com minha vó aqui embaixo, na Faceira. Mas era muito tumulto, vovó com o esposo dela, o padrasto de mamãe, mais três irmãos de mamãe e mais a gente tudo. A casa pequena. Mas aí apareceu essa casa que é a que hoje ela mora, que só tinha um quarto, uma cozinha. Era dentro do mato, toda de taipa e morava um senhor. Mas a gente soube que ele ia sair daí e ia alugar. A casa era debaixo dos matos. De cá de cima você não via lá em baixo de tanto mato. Aí viemos morar aqui e mamãe foi limpando aos poucos, naquela pobreza, a luz de candeeiro. Mamãe nessa vida. Depois foi trabalhar no armazém de fumo e quando o armazém fechava, levava uns meses fechado, mamãe ia lavar roupa de ganho e eu rente a ela. Mamãe ia pra fonte e partia a roupa, nisso eu estava na faixa de nove anos. Partia as miúdas e mais limpas para mim, e ela lavando aquele tanto de roupa graúda. O tempo foi passando e mamãe foi crescendo, seus orixás foram ganhando mais luz e mais axé e ela nunca saía da linha. Aí mamãe comprou a casa. A casa dela no início não tinha muito filho de santo, tinha muito visitante, que vinham nas sessões. Quando ela abriu o terreiro, era tão pobre que a festa era na sala, sala pequena. Tudo coisas de raízes, tudo coisa dos antepassados, era bem diferente. Era

⁷² É a maneira mais comum de se reportar àqueles que *incorporam* os orixás e demais entidades no terreiro, se diferenciando daqueles que não *rodam no santo*, como as equedes e os ogãs.

⁷³ Se refere ao balanço que a pessoa sente em seu corpo antes de receber totalmente o orixá. Ou seja, é uma expressão que indica que o santo balança a pessoa mas ainda não a pega por completo.

⁷⁴ Quando o orixá manifesta no corpo humano, mas o corpo ainda não está preparado para receber a força do orixá e cai ao chão.

chão de barro, parede de barro, cozinha coberta de palha, fogão de lenha porque naquele tempo fogão a gás era para barão. E eu, pequenininha, ficava ali de junto de Iansã quando ela chegava. Quando ela louvava a casa, louvava Nosso Senhor Jesus Cristo, quem respondia era eu: Para sempre seja louvado Nossa Mãe Maria Santíssima. Foi aí que começou a minha vida e a de mamãe. E quando mamãe passou a tocar candomblé aqui, quando a Iansã dela chegava, quem tinha que se virar para distinguir aquela cantiga que o orixá de mamãe tirava era eu. Era eu que cuidava de Iansã, que levava ela para o quarto, trocava a roupa, botava um cabelo postiço, e por cima colocava a coroa. Era tão inocente que até pegava a Iansã de mamãe e passava compacto no rosto dela e dava o espelho para ela se olhar. Eu não tinha juízo porque eu era muito nova. E saía do quarto de mão dada com a Iansã Menina do Reino das Águas Claras, que é muito menina e anda devagar. Fazia todos baterem palma a ela quando ela chegava. Aquilo, para mim, era a melhor coisa do mundo. E quando a festa terminava era Roquinha para tudo. Época de obrigação de santo de mamãe, eu que me virava. Nessa época de obrigação, eu já devia ter nove para dez anos. Naquele tempo o que eu fazia valia para dez adultos. Eu não trocava uma cabeça de galinha, um pé, nada. Ia tudo no seu determinado prato, cada um para seu dono certo. Galinha de orixá que não levava azeite, que só levava azeite doce, tudo eu distinguia para não dar nada errado. E eu fazia tudo certo, graças a Deus e os orixás. Porque Luisa, tudo o que eu fazia, não era por mim, era intuição de Deus e os orixás, porque quando o espinho tem que furar, ele já nasce com a ponta. Eu fui escolhida para acompanhar a minha mãe no candomblé. E mamãe no quarto recolhida, deitada em sua esteirinha, em um chão muito humilde, porque mamãe começou muito de baixo, viu? (Roquinha)

Houve uma época, depois da infância, em que Roquinha distanciou-se do candomblé. Casou aos dezenove anos e mudou de cidade. Seu marido não gostava de candomblé e impedia que ela participasse das festas na casa de sua mãe. Passou por muitas dificuldades ao longo de sua vida adulta e foi somente aos trinta e cinco anos que decidiu voltar a se relacionar com o mundo do candomblé. *“Sabia que minha raiz vinha de mamãe. A gente estava ligada. Não tinha para onde correr. Tentei sair. Morei em muitos lugares para me afastar, mas acabei voltando para cá”*. Ao reestabelecer sua relação com o terreiro, fez inicialmente uma limpeza e deu um bori. Depois de cinco anos do bori, com quarenta anos de idade, realizou a primeira obrigação para seus santos e, foi durante a obrigação que seus orixás voltaram a rodar em seu corpo.

Roquinha é de Oxum Opará e seu juntó (segundo santo) é Iansã Balé. Traz ainda em sua *linha* Obaluaê, Oxóssi, Iemanjá, Ogum da Ronda, os caboclos Jequirisá, Iroko, Boiadeiro, Indiará, Iara, Jurema, e sua erê Janaína, *puxada* por sua Oxum. Sua Oxum Opará e sua Iansã Balé tem um enredo forte, enredo voltado para a guerra, o que para Roquinha acaba interferindo em sua própria história de vida:

É porque eu sou de Oxum Opará, entende? Vem a mesma lenda. A mesma coisa que é de uma é de outra. As duas cortam junto. Minha Oxum foi para a guerra. E Iansã também. As duas a favor da turma delas. As duas pegaram em espada. E com isso, eu vim para sofrer. Porque a história dos orixás nos marcam. Influenciam na história da gente. E elas, minha filha, guerrearam muito e por isso trago essas marcas. Vim pra sofrer. Ah, Luisa, o candomblé quando mais você futuca, mais aparece coisa. Não tem pai-de-santo bom que vá até o fundo. Porque não tem fim. Nunca acaba e ninguém nunca vai descobrir tudo. Quanto mais cava, mais tem negócio. É coisa minha filha. Não 'tô' te contando nem a terça metade. Porque eu mesma não sei, né? Se soubesse, contaria. Candomblé? Já tem o nome: candomblé. É mistura de linguagem, com azeite, vatapá, caruru, raízes, penas, folhas e tudo o mais. Porque a mistura é forte, viu? (Roquinha)

A Iansã Balé de Roquinha, conforme me contou, parece uma índia e só se veste de branco ou rosa claro por ser da *linha branca*, por ter uma ligação forte com os mortos. “Ela não come azeite porque é da *linha branca*. Tem ligação com os mortos, com o cemitério. É ela quem dirige os eguns”. Sua Oxum Opará também é da *linha branca*. “Mora nas águas, mas é da *linha dos mortos*”. Seu Oxóssi “é índio e anda com os caboclos”. Seu Ogum é da *linha angola*. Obaluaê é da *linha de caboclo* e “só dança em pé, não é muito velho”. Sua Iemanjá, ela não sabe se é da *linha keto* ou da *linha angola*. Dos seus caboclos, quem vem mais em terra é Jequirisá, que Roquinha pensa ser *puxado* por seu Ogum da Ronda. Já Iroko, que vem *puxado* por Iansã demora muito para *vir em terra*:

E é um caboclo muito forte que não está limpo. Então, quando ele me irradia mamãe suspende logo. Porque ele vem de qualquer jeito. Teve uma vez que ele me pegou em uma festa de Tempo, aí no Atim. O chão estava úmido porque tinha chovido. Ele me rodou de um jeito que quando eu vim em mim eu vi no chão a marca que ele deixou.

Parecendo que tinha passado uma roda de bicicleta, deixou uma roda e a terra em cima, só no miolo, sabe? Também me disseram que uma vez ele me pegou no pagodô e me torceu toda. Nessa festa que teve em dezembro cantaram para ele e ele me pegou. Me jogou no chão e o povo acuado. Ele começou a se bater no chão bem forte que diz que tremia o chão todo. Diz que quem tem ele só pega de ano em ano porque é muito forte. Então eu tenho essa carga em cima de mim, né Luisa? Deus que deu, né? Porque eu não ‘panhei’ com minhas mãos, é coisa que a gente traz do nascente. (Roquinha)

Para chegarmos na casa de Roquinha temos que passar pelo terreiro de sua mãe. O terreno onde foram *construídas* sua casa e a casa-terreiro de seu filho Gegeu foi doado por uma amiga suíça de Mãe Dionísia. Ao rememorar esse episódio, Roquinha destaca: “*essa parte, minha filha, já tem a ver com orixá mesmo, você vai entender, tem tudo a ver com raízes de orixá*”. Antes da doação dessa terra ser efetuada, Roquinha tinha um terreno no bairro da Pitanga, mas ainda não havia iniciado a *construção* de sua casa. Passava, na época, por inúmeras dificuldades quando a Iansã Menina de sua mãe lhe avisou que estava chegando o momento de ser recolhida para os seus santos. Diante disso, Mãe Dionísia sugeriu que ela vendesse o terreno na Pitanga e, com o dinheiro arrecadado, comprasse o que fosse preciso para sua obrigação. Roquinha assim o fez. Logo após seu período de recolhimento, a suíça doou o terreno à Mãe Dionísia que imediatamente o ofereceu a sua filha. “*Então, minha filha, o que orixá fez? Viu que eu vendi a casa para dar comida a eles e me deram esse terreno de presente. Tudo tem a ver com raízes de orixás, não tem?*”

Ao ganhar o terreno, ela pensou que o quarto-do-santo seria uma das primeiras coisas que faria em sua casa, como forma de agradecimento aos orixás. Entretanto, não foi assim que acabou procedendo, o que ocasionou, de acordo com ela, algumas situações delicadas em sua vida.

Passei uma vida de doença, de desassossego, de inferno. Foi quando Gegeu, que tem as coisas dele e vê também, que foi minha salvaguarda. Ele disse: ‘Mãe, eu acho que isso que a senhora está passando não é normal. A senhora disse que ia fazer o quarto-de-santo, desistiu e está

falando que vai fazer o banheiro. Isso que a senhora está passando deve ser revolta de seus orixás'. Foi que abriu minha mente e em um instante fiz o quarto-de-santo. Quando comecei a fazer, já senti uma melhora, um alívio na minha cabeça. E hoje o quarto dos meus santos está pronto. Porque eu trouxe umas raízes da parte do candomblé que o Ogum de mamãe toda vez me dizia a mesma coisa. Tanto ele quanto a Iansã de mamãe: 'Filha de Deus, cuide do que vós tem e fala com meu aparelho para dar o que é de vós para levar para sua casa, porque o que vós tem não pode ficar na casa de ninguém'. Tem gente, Luisa, que só pode levar seus assentamentos depois de sete, quatorze ou vinte e um anos, mas eu podia levar, por ser abiku⁷⁵. Eu trouxe um nascente comigo que é assim. Eu só vivia assombrada. Quando mamãe ainda frequentava a casa de Dona Iorides, ela disse que eu trouxe uma força muito forte e que eu tinha que cuidar das coisas de meu santo antes de completar sete anos de idade. Mas não fiz, né? E foi sofrimento puro. A nascente que eu trouxe é complicada, Luisa. Eu já sou feita de nascença, sou abiku. E se o pai ou a mãe-de-santo não tiver força, não tiver vidência pode matar a pessoa e também morrer. Na hora da feitura não se pode tirar um fio de cabelo. Se tirar, o filho-de-santo corre doido e a mãe-de-santo morre com sete, quatorze ou vinte e um dias. Então, quando se é abiku o que faz é tomar banho de folha, banhos de elevação, ebó, dar comida ao santo, essas coisas, mas nada de mexer na cabeça, entendeu? (Roquinha)

A casa de Roquinha atualmente é composta por uma varanda, uma sala-de-estar, uma cozinha, seu quarto e o quarto-de-santo. Há imagens de santos católicos e de orixás em muitos lugares de sua casa. Em seu quintal, saindo à esquerda da cozinha, fica a casa de seus Exus, dos Exus de Gegeu e dos Exus de alguns dos filhos-de-santo de Gegeu. Em sua casa moram apenas ela e seu companheiro Antônio mas, cotidianamente, a casa fica bastante cheia. Seja pela visita de seus filhos e netos que moram nas redondezas, seja pelo entra e sai dos filhos-de-santo de sua mãe e de seu filho, ou mesmo, como muitas vezes presenciei, pelas visitas constantes de orixás, erês e caboclos dos membros do terreiro. Os erês, principalmente, adoram sair do terreiro e se “refugiar” em sua casa, pouso certo dos quitutes que tanto apreciam.

⁷⁵ Abiku é uma palavra yorubá que significa “aquele que nasce para morrer”. Refere-se a pessoas que têm um vínculo muito frágil com a vida: não importa quantas vezes venham a renascer, as crianças abiku sempre estarão próximas da morte. No candomblé, os abiku não podem e nem devem ser iniciados. Segundo Lépine (1983), isso remete à associação simbólica entre iniciação e morte: iniciar uma pessoa que já está perigosamente próxima da morte é colocar sua vida em risco. Apesar deste sentido, muitos empregam a palavra para se referir a pessoas cujos laços com os orixás já foram selados de nascença e que, portanto, não precisam passar pelo processo de iniciação, como é o caso de Roquinha.

II fio. O percurso de Roque

Era dia do caruru de Crispim. Fui convidada por uma amiga da universidade que se cuidava com Gegeu. Subimos apressadas a ladeira que leva ao Tororó. Era a primeira vez que caminhava naquela parte da cidade. Nessa época, eu tinha ido somente até os arredores do terreiro, ainda no bairro da Faceira. Passamos pela fábrica de papel, de onde se tem uma vista bonita da Pedra da Baleia. Quando chegamos na casa de Roque, Crispim estava na praça correndo com algumas crianças do bairro. Havia muito *movimento*, tanto na praça quanto na casa de Roque, situada em frente à praça. Crispim comandava o *movimento*, que ia e vinha – entre a casa e a praça. No interior da casa Crispim *puxava* alguns sambas de roda enquanto pegava alguns queimados⁷⁶ que colocava imediatamente em sua blusa, com a intenção de pegar o máximo que conseguia. Em seguida, corria desembestado em direção à praça para jogar os queimados aos que lá estavam. Sua alegria era contagiante. Brincava com todos os presentes, em meio a muita risada.

No fim da festa, quando Crispim já havia partido, Roque descansava em uma cadeira na varanda. É um tipo esguio, negro, com cerca de cinquenta anos, tímido, fala bem baixo, reservado: o oposto de Crispim. Nesse dia me apresentei rapidamente a ele, não quis ser inconveniente. Percebia o cansaço expresso em seu rosto. Depois desse primeiro encontro nos vimos muitas vezes entre a casa de Mãe Dionísia e a casa de Gegeu. Conversávamos pouco nesses encontros não intencionais. Minha timidez aliava-se à sua e o máximo que conseguíamos trocar eram poucas palavras. Somente com o passar do tempo e, principalmente, através de minha amizade com Eliane, sua irmã-de-santo e vizinha, que passamos a conversar mais. Foi quando ele concordou que falássemos de sua trajetória para esse trabalho.

Roque mora com sua mãe, dona Dilu, filha de Iemanjá e também filha-de-santo de Mãe Dionísia. De frente para a sua casa, avista-se logo a placa: “Bar do Roque”. O bar, de onde tira seu sustento, fica na frente de sua casa, em um cômodo que *construiu* em sua varanda. Mas ele não vive só do que tira do bar, também realiza alguns trabalhos com suas entidades – como *fazer a vista*, jogar cartas e realizar pequenos trabalhos de

⁷⁶ Na Bahia é a forma usual para se referir a balas, chicletes, etc.

limpeza e *ebós*. Por vezes é Tupinambá, seu caboclo mais famoso que *vem em terra* realizar o jogo. “*Nunca me atrevi a sentar e a chamar ele. Minha madrinha nunca me ensinou isso. Quando ele quer vim, ele vem. Aí bebe o vinho dele, fuma o charuto dele, porque isso eu não deixo faltar.*”

Entramos em sua casa por uma pequena sala-de-estar, de onde vemos, à nossa direita, um altar composto pelas imagens de alguns santos católicos como São Cosme e Damião (que nunca deixam de ter queimados em seus pés), Santa Bárbara, São Roque, Nossa Senhora Aparecida e São Jorge. Ao lado esquerdo dessa sala, temos acesso ao quarto de Dona Dilu. Ainda nessa sala, na parede que faz a divisão com a outra sala da casa, vemos uma imagem de Oxóssi e, acima dela o *ibá* de Oxalá, o dono da cumeeira da casa. Seguindo pela segunda sala, em seu lado esquerdo, fica o quarto de Roque e o banheiro. Continuando por essa segunda sala chegamos à cozinha. Em seu lado esquerdo temos acesso tanto ao quarto-de-santo quando à escadaria que nos leva ao quintal. O quintal possui muitas plantas sagradas, usadas para banhos e outros preparos. Lá também fica a cabana de Tupinambá e de outros caboclos de Roque, bem como a casa de seus Exus.

Roque e Dona Dilu sempre moraram nesse terreno, mas sua casa passou por inúmeras mudanças:

Passsei fome, passei necessidade, não tive onde morar durante um tempo. Porque a casa que a gente tinha aqui caiu. Era uma casa de taipa. É o mesmo terreno, a casa que mudou. Minha mãe e meu pai tinham construído quando estava grávida de mim e de minha irmã. Quando nossa casa caiu, nem tinha o que vestir. Moramos de favor. Minha mãe teve uma vida muito sofrida, trabalhava na casa dos outros e eu aqui jogado, passando muita miséria mesmo. Eu nasci aqui nessa casa, não nessa, na casa que caiu. Sempre morei no Tororó. (Roque)

Roque nasceu de uma gravidez de gêmeos, mas sua irmã gêmea faleceu após o parto. Posteriormente a essa gravidez, Dona Dilu teve outra barriga de gêmeos e perdeu ambas as crianças. Roque sente que traz consigo o rastro desses irmãos falecidos. “*Por isso que eu tenho esse vínculo com erê. Os espíritos crianças de meus irmãos me acompanham. É por isso que além de agradar meus erês, dos meus santos, agrado eles também.*” Sua família desde o seu nascimento tinha a tradição de rezar São Cosme e

Damião e Roque cresceu acompanhando essa tradição. Inclusive, ainda pequeno, contribuía como podia: “*saia com uma caixinha na mão e pedia dinheiro para o caruru*”. O nome de Roque, conforme me relatou, era para ser Crispim e o de sua irmã falecida Maria Crispina mas “*por causa do destino, colocaram Roque e Roquelina*”.

Já estava no meu sangue o compromisso com os orixás, mas eu fui deixando de lado. Eu tinha pavor de candomblé porque quando eu era menino, antes de mamãe frequentar a casa de Mãe Dionísia, frequentava uma outra aqui no Tororó mesmo. Era o contrário do que é a casa de madrinha. Aí ficava achando que todos os lugares eram assim. Odiava o candomblé. Mas eu tinha meu dom, entendeu? Eu tinha aquela coisa, pelo fato de eu já ter um vínculo por ser gêmeo, entendeu?
(Roque)

Durante parte de sua infância, os pais de Roque deixaram de oferecer as rezas à *linha católica*, na parte de São Cosme e Damião. Após a interrupção dessa tradição, Roque passou a apresentar uma série de doenças. Ele atribui o surgimento dessas doenças à quebra da tradição, que também desencadeou outras situações ruins à sua família. Seu pai, logo em seguida, os abandonou e ele e sua mãe passaram por um período de extrema pobreza. Junto a isso, vieram as doenças de Roque: meningite, barrida d’água, sarampo, uma após a outra. E quando já estava se recuperando dessa sucessão de doenças, sofreu graves queimaduras no corpo. Nessa época, ainda menino, foi levado à casa de Mãe Dionísia por Dona Dilu. A Iansã Menina de Mãe Dionísia recomendou que fossem passados vários banhos em Roque que estava sofrendo com a influência de eguns, possivelmente de seus irmãos falecidos. Ao me relatar esse momento de sua trajetória, ele emendou: “*Então, você já começa a ver que eu tenho um umbigo forte lá na casa de madrinha, não é?*”

Após os banhos, Roque apresentou uma melhora significativa. E somente ao completar dezoito anos foi que voltou à casa de Mãe Dionísia. Nessa época, passava por algumas desavenças com uma familiar, que chegou a encomendar alguns trabalhos “*na parte da magia*” para ataca-lo. “*Mandou egum me perseguir*”. E nessa época, coincidiu que Roque estava recebendo em sua casa uma amiga que precisava jogar os búzios e Dona Dilu sugeriu que ele a levasse à casa de Mãe Dionísia e aproveitasse para pedir a ela que fizesse uma caridade.

Aí chegando lá me apresentei como filho de Dilu, que minha mãe, o nome dela é Adelina, mas é conhecida como Dilu. Aí Mãe Dionísia me perguntou, nunca me esqueço: ‘você é filho de Dilu?’ Eu disse que era e ela falou: ‘e ela tem filho homem assim?’ Aí dei risada. E pedi a ela assim: ‘Ô Mãe Dionísia, minha mãe mandou falar com a senhora que era para saber se a senhora podia fazer a caridade de olhar para mim’. E eu nem sabia o que era olhar. Nem imaginava o que seria. Aí ela acabou de atender a moça que eu levei. Mãe Dionísia não sabia nada da minha vida, não me conhecia e ela me disse toda a verdade. Falou das coisas que estavam acontecendo comigo, que eu estava brigando com uma pessoa, e ela não tinha como saber de nada disso. Me revelou que eu tive um sonho, que uma pessoa havia pegado um documento meu. Tudo isso saiu na mesa dela, dos búzios. Esse foi o motivo para eu entrar no candomblé. Aí ela disse que era para eu ir em algum lugar, onde eu quisesse, para fazer uma limpeza, tirar as coisas ruins que essa familiar minha tinha feito contra mim e eu disse a ela que já que eu tinha ido até lá, que seria então na casa dela. Eu tinha dezoito anos. Esse foi meu início. Que foi por causa dessa parente que fui fazer uma limpeza. Aí foi quando eu comecei ir para a casa dela e ia nas sessões. Daí comecei a passar mal, de orixá. Eu comecei a virar no santo com uns dezenove anos, foi em seguida. A primeira vez que eu virei no santo na casa de Mãe Dionísia foi quando estava tocando para Oxum. Foi horrível, horrível, porque meu santo foi logo me arrebatando no pau. Aí pronto, depois dei um bori. E no dia 15 de abril, com meus dezenove anos, eu fiz meu santo. Dia 15 agora eu faço vinte e nove anos de santo. (Roque)

Ao passar a frequentar as sessões de *linha branca* e o toque da *parte do azeite* na casa de Mãe Dionísia, Roque estranhava e desconfiava muito das manifestações de orixá. Imaginava, inclusive, que as pessoas podiam estar sendo pagas para fingirem que *viravam no santo*, até que teve a sua primeira experiência de incorporação.

Se eu não fosse rodante, eu não acreditava não. Pode perguntar à Dionísia como foi duro para eu aceitar. Mesmo recebendo orixá já, sabe o que eu dizia? Que nada, é a zuada que está demais e eu não estou acostumado com isso e com esse povo maluco, (risos). Luisa, a primeira vez que você manifesta, o orixá não toma sua mente completamente, você não consegue dominar seu corpo, mas sua mente fica, você fica vendo, eu começava a me tremer segurando meu ombro, pensando que eu estava ficando maluco. A carne do meu corpo toda sacudindo e eu sentia uma mão me governando. Mas não tinha

ninguém. Aliás, tinha Oxóssi, né? Ele me levou nos quatro cantos da casa, no pagodô. Quer dizer, me apresentando, para quem entende. Aí no fim, ele rodou, rodou e eu desabei no chão. Aí Dionísia me apanhou, me acalmou e me deu água. No outro dia eu estava com o pescoço todo duro e com uma vergonha, porque naquele tempo ainda tinha um bucado de discriminação com homem rodar de santo. Ainda tem, até hoje, né? Nesse dia foi o boato: Roque deu santo! Roque deu santo! Hoje não, Crispim me pega aqui, vai pro meio da rua, tranquilo! (Risos). (Roque)

Roque passou a virar com muitas entidades “*oxe, minha filha, tudo que era coisa me pegava (risos). De Exu à Egum, eu ‘tava’ com a ‘cabeça aberta’, né?*”. Diante dessa circunstância, o Ogum de Mãe Dionísia considerou que se fazia necessário a feitura de santo de Roque.

Minha cabeça era aberta, batia uma lata, eu ‘tava’ lá rodando pelo chão. Era terrível. E não era santinho como o de hoje. Você ia ficar horrorizada! Já quebrei muito banco, cadeira, pegando santo. Por isso que quando vejo gente dizendo que deu uma tremidinha e já está com orixá, eu não acredito. Porque quem sabe o que é uma manifestação de orixá, é uma coisa muito forte, né? Nossa carne treme, nosso coração dispara. Você não se domina, é uma força estranha. Então eu não acredito que em questão de segundo alguém manifeste. Algumas pessoas me perdoem se em algum tempo tiver que ouvir isso aí, mas eu acho muito rápido. A mesma coisa é quando ele vai embora. Quando suspendem o orixá. Acordamos atordoados, sem saber quem é pai quem é mãe. (Roque)

Juntamente com as idas às sessões na casa de Mãe Dionísia, Roque voltou a oferecer em sua casa o caruru que seus pais outrora realizavam. Ao completar seus dezoito anos deu o seu primeiro caruru. “*Madrinha, Luisa, cultua muito a parte católica, como eu cultuo aqui em casa. Rezo pra Santo Antônio, pra Crispim, pra São Cosme, pra Santa Bárbara. Isso é a parte católica. Mas a parte católica não interfere na linha do azeite. Tudo é Deus.*”

Roque foi feito aos dezenove anos por Iansã Menina.

Por isso chamo ela de mãe e Dionísia de madrinha, porque o costume, né? Mas muita gente fala mãe-de-santo. Ninguém é mãe-de-santo. Existe zelador de santo. ‘Fiz o santo’. Ninguém faz o santo. A gente

cuida do santo, limpa o santo, assenta o santo, cultua o santo, mas ninguém faz o santo. Cada um já traz o seu santo na cabeça e eles já trazem os rastros do que passaram, a história deles junto com eles. E as entidades vão falando suas histórias para a gente e a gente vai aprendendo com eles. Cada vez que um orixá, que um caboclo manifesta, deixa um novo saber. Coisas que eu jamais saberia e que eles deixam. (Roque)

Muitos orixás, caboclos, erês e exus acompanham Roque. O dono de seu *ori* é Oxóssi e seu *juntó* é Oxum. Mas também traz em sua *linha* Obaluaê, Ogum e Xangô. Seu orixá de *caminho*, conforme me explicou, é Ogum, Ogum Xoroquê. Também traz os caboclos Tupinambá, Gentil e Sultão das Matas, mas Tupinambá é o caboclo que mais *vem em terra* e o mais trabalhador. Na *parte de caboclo*, é ele o seu *caminho*. Traz ainda os erês Cavalinho-de-Ouro e Crispim. Crispim é da *parte católica*, mas toma a frente e quase não deixa Cavalinho-de-Ouro *vir em terra* brincar, também é ele o seu *caminho* na *parte de erê*. Roque cuida de seus Exus, entre eles Tranca Rua, exu de seu Ogum Xoroquê e cuida de Gargalhada, uma Maria Padilha que não é sua, mas que passou a cuidar em sua casa e por quem guarda muito afeto. Seu Tranca é seu *caminho* na *parte de exu*.

Seu Oxóssi é da *linha keto*, mas também faz *passagem* com a *linha angola* e a *linha branca*.

Ele teve que se adaptar. Mãe Dionísia também trabalha nessas linhas. Então, por exemplo, se ele chegar em uma nação de angola, ele vai saber dançar porque ele aprendeu. Mas ele continua do mesmo jeito dele, naquele pânico! Quando chega vai levando quem tiver pela frente, sai de baixo, que nego toma tombo até hoje. Hoje ele mostra o que aprendeu, o que desenvolveu com o tempo, aí é a luz dele. Que quem deu a ele foi Deus e aqui na terra, minha mãe Iansã. Ela é a rainha, a dona de tudo. Ela que conduz todos eles e nós, que também somos seus filhos. Por isso temos a obrigação de cultivar ela, se arriamos um prato para Oxóssi, tenho que arriar um para ela, que é minha mãe. Tenho um vínculo muito forte com Iansã. Amo ela, é a mulher da minha vida. Quando Iansã chega, pode ser de quem for, eu me espalho. Me solto. Solto a franga, fico doido quando vejo Iansã. (Roque)

O que é o orixá de caminho? É o orixá que nas horas mais difíceis de sua vida, quando você tem uma batalha para vencer, é aquele que você com alguma demanda, é quem vai te socorrer. No meu caso, Oxóssi fala: vai lá Ogum e resolva (risos). Entendeu? Isso é orixá de caminho. E olha que ele fica em quarto lugar nos meus caminhos. E meu erê de

trabalho não é meu erê, é Crispim. E isso de orixá de caminho vai de acordo com a pessoa, com a linha dela. Você já ouviu falar de orixá de caminho, né? É aquele orixá que te dá caminho, que te conduz, que tira os obstáculos de sua vida. Eu mesmo, pouco abuso meu pai Oxóssi. O que peço é que ele proteja a mim, a minha família e às pessoas que vivem ao meu redor, e que não me deixe vacilar. À minha mãe Oxum, dou minha benção e peço perdão por minhas faltas. Nem o próprio Exu de meu santo fico abusando. Porque tem os outros, né? Exu do santo de frente da gente e os Exus dos outros orixás que temos. Então a gente escolhe um que sabe que é mais faz tudo (risos). Então meu orixá de caminho é meu Ogum, mas trabalho bastante também com o Exu dele, que é seu Tranca. Tem uma escrava também, que não é minha, mas eu adquiri ela por simpatia, ela chama Gargalhada. Gostei dela e dou comida a ela, ela trabalha muito para mim também. Ela faz parte com Iansã e talvez até faça parte de mim, por causa dessa minha ligação com Iansã, né? Na verdade, para mim mesmo, ela não resolve muita coisa não, mas para os outros, meus clientes, ela resolve. Então é isso, Luisa. Tem vários tipos de exu que a gente trabalha. Não sou muito de trabalhar com exu pesado não. Porque tem gente que, né? Trabalha com uns exus pesados. Mas eu sou gente de Dionísia. (Roque)

Luisa: E Roque, seu Ogum Xoroquê tem caminho com Exu, né?

Roque: (Risos). Tá vendo? Meu Ogum é meu caminho não é à toa, né? Hoje cuido dele, agora já sei como trata um Ogum Xoroquê, porque antes não sabia. Ele e o mensageiro dele, como cuida dos dois juntos. Meu Ogum Xoroquê, as pessoas que viam ele em mim, que tinham visão, que me contaram que meu Ogum era o Xoroquê. Pelo jeito dele, pela dança e tudo. E Mãe Dionísia tinha me dito que o tipo do meu Ogum é um tipo de Ogum que vira. Quer dizer, ao mesmo tempo que é Ogum também está Exu, né? Então qualquer tempo, quando eu fizer a roupa dele, vou fazer como? A espada na mão direita e o tridente na mão esquerda. Ainda vou fazer a roupa dele assim. É tanto que hoje ele está mais constante, Oxóssi deu passagem para ele, né? Ele que vem mais na casa de Mãe Dionísia quando tem xirê, ele que vem.

Luisa: E me conta uma coisa que eu ainda não entendo direito. Suponhamos que a pessoa fez o santo e a cabeça dela é de Oxóssi, como o seu caso, mas depois de algum tempo de feito, sete anos, quatorze ou vinte e um anos, acontece mesmo, como já ouvi falar, que o orixá de frente dá passagem pro juntó ou pra outro santo? Existe isso?

Roque: Existe. Isso é de acordo com o tempo. Por exemplo, quando eu estava mais novo no santo, cantava para Oxóssi e ele logo me pegava. Mas hoje em dia, não é assim. Ele tem outros orixás que trabalham para ele. Ele sabe que ele tem que vir em momentos importantes, como uma festa grande de Dionísia. Mas vamos supor. Várias vezes já aconteceu isso na casa de Dionísia. Oxóssi vem, suspende ele e Ogum vem tomar rum. Isso não quer dizer que agora é Ogum que é dono da minha cabeça. Oxóssi continua sendo o dono de minha cabeça, mas

com o tempo, o orixá evolui, sabe mais o que está fazendo. Porque orixá, minha filha, quando pega você pela primeira vez, não sabe muito bem o que está fazendo. Te joga no chão, te maltrata, te machuca. Ele não sabe. Mas quando sabe, ele já fica de pé, firme no chão. Às vezes pode chegar um exu trevoso em mim, por exemplo. Ninguém vai botar mão, mas Oxóssi vai estar ao meu lado, segurando ele. O invisível está segurando ele. Os orixás que tem força para dominar umas entidades dessas.

O Obaluaê de Roque é da *linha branca*. Tupinambá também trabalha muito na *linha branca*. Além disso, não é só em Roque que Tupinambá manifesta. Trabalha com mais duas pessoas: uma em um candomblé e outra em uma mesa branca no Rio de Janeiro. Ele começou a manifestar quando Roque já tinha cinco anos de feito. “*Já veio pronto, falando e cantando*”. Antes de Tupinambá, Roque recebia outros caboclos, como o caboclo Gentil, uma herança de sua avó “*mas ele disse que ficaria comigo, que não ia ficar me pegando, mas que ficaria comigo. Desde antes de minha avó morrer ela já havia dito isso*”. De seu caboclo Gentil, “*eu agrado ele, mas não cuido como cuido de Tupinambá, sabe? Mas pretendo ainda fazer uma coisinha maior a ele. Mas é que Tupinambá é meu chamego*”. Tupinambá é um dos caboclos mais queridos da casa de Mãe Dionísia. Ele, o Boiadeiro de Gegeu e o Gentil de Lene que, como diria Roque, “*eles quando chegam, fecham! Não tem pra mais ninguém!*”.

Além de Tupinambá e Gentil, Roque também recebe o Martim Marujo, um caboclo da *linha das águas* e o Sultão das Matas, que é um caboclo *puxado* por Oxum, mas que só *veio em terra* uma vez.

Martim era um daqueles pescadores bons de tomar cachaça. Quando chega, já chega bêbado, pra lá de Bagdá. E o meu é o Mangolar, que é o mais cachaceiro de todos. Ele já chega nas quedas e quanto mais bebe, mais ele quer. Ele era muito mais constante na casa de Mãe Dionísia, hoje em dia ele está mais quieto. Mas também, antes lá tocava mais para caboclo, hoje eles vêm menos. Martim e Tupinambá se dão bem. Tupinambá também gosta muito de um vinho, aí pronto. E Tupinambá é um índio, né? Mas não sei se ele chegou a ser chefe de tribo. Eu sei que quem é chefe de tribo é o Juremeira (caboclo de Mãe Dionísia). (Roque)

Crispim é da *linha católica*. Não é erê de seu santo. Seu erê é Cavalinho-de-Ouro. Cavalinho por causa de Oxóssi e de Ouro por causa de Oxum. Foi em sua obrigação de quatorze anos que Cavalinho-de-Ouro se apresentou pela primeira vez. *“Recebo Crispim pelo fato de eu ser gêmeo, tenho essa ligação com Crispim, e ele veio logo na frente e tomou o espaço (risos)”*. Crispim não deixa Cavalinho-de-ouro vir muito, toma o espaço. Roque só recebe os dois, mas também dá comida à Crispina, *“por causa de Crispim”*, e à Cosme e Damião.

Além de seus orixás (Oxóssi, Oxum, Obaluaê, Ogum e Xangô) Roque cuida de Iemanjá, de Oxalá, de Iansã e de Oxumarê. Iemanjá por ser mãe de Oxóssi e por sua mãe de sangue e sua mãe-pequena serem de Iemanjá. Oxalá por ser pai de todos. Oxumarê porque *“eu mesmo que quis”*. E Iansã porque sua ligação com ela é muito forte e porque tem uma Iansã que o acompanha mas que não manifesta, que *anda* muito com seu Oxóssi e seu Ogum. *“Eu amo muito Iansã, o orixá que mais amo é Iansã. Se eu pudesse escolher, escolheria Iansã como minha cabeça.”*

III fio. O percurso de Eliane

Durante as festas de candomblé na casa de Mãe Dionísia, no final de 2015 – que tem início com a festa de Iansã, no 04 de dezembro e se encerra com a festa das águas, no 08 de dezembro – conheci Eliane. Logo construímos uma forte amizade e passamos a frequentar a casa uma da outra semanalmente. Fazíamos muitos programas juntas pela cidade. Foram justamente nesses encontros que mais aprendi sobre o universo do candomblé em Cachoeira.

Eliane nasceu no povoado do Zuca, próximo à cidade de Itaberaba, na Chapada Diamantina. Quando completou três meses de nascida, sua mãe biológica a entregou a um casal que tinha condições financeiras um pouco melhores do que a dela. Ao completar três anos de idade sua mãe de criação faleceu e seu pai de criação mudou-se com ela para Cachoeira. Eliane desde pequena tinha visões, ouvia e sentia algumas presenças que não sabia o que eram. Por vezes via um homem todo vestido de branco pela casa, ouvia barulhos de atabaques e sentia cheiro de flores em sua casa. Somente quando saiu da casa

de seu pai e passou a morar com seu namorado, atual marido, foi que passou a entender o que sentia.

Depois que eu tive marido foi que Jurandi começou a me levar para casa de candomblé e aí eu vim a entender. Aí disso daí se eu já tinha visão, começou a duplicar. Começou a ficar mais forte ainda. Eu dei para ouvir caboclo gritando dentro do mato, ouvia bater candomblé, via mulher vestida toda de branco, mulher sentada dentro de casa bebendo e fumando. Sentia forte aquele cheiro de bebida e fumo dentro de casa. Com o tempo as coisas começaram a querer ser cuidadas e eu não sabia o que era, não é? Comecei a ficar agressiva dentro de casa com Jurandir. Brigava, era uma agonia, que nunca vi uma coisa daquela. Aí passou um tempo, eu comecei a ficar doente, eu não tomava mais banho, era aquela agonia. Aí quando ele viu que estava demais, tem uma casa de candomblé lá perto de casa, aí ele me levou lá, fez umas coisas e melhorou. Na parte da limpeza. Mas depois que foi partindo para a parte do santo não deu muito certo. Comecei a ficar ruim de novo, comecei a ficar com irradiação de escravo dentro de casa, aquela guerra e ainda cheguei a ficar nessa casa uns três, quatro anos. Depois que comecei a frequentar a casa de minha mãe, que eu estou hoje. Eu não sabia de nada, depois de muito tempo foi que entrei na casa de Dionísia e as coisas começaram a melhorar para mim, né? Primeiro fiz uma limpeza para tirar a mão da antiga mãe-de-santo, depois de uns dois anos fiz um bori e passados uns cinco anos foi que vim me iniciar mesmo. Eu não queria, mas não teve para onde correr. (Eliane)

A família de Jurandi tem estreitas relações com o candomblé. Sua mãe era filha-de-santo de Mãe Dionísia. E Lene, sua irmã, tinha apenas dez anos de idade quando a mãe morreu e passou a ser criada por Mãe Dionísia, hoje também sua filha-de-santo. Jurandi vendo a situação de sua esposa incentivou-a a procurar uma casa de candomblé para se cuidar. Nessa época Eliane tinha dezoito anos de idade.

Mas ele achou que não ia ser necessário que eu me envolvesse mesmo, fizesse o santo, essas coisas. Acho que ele pensou que só precisaria de fazer pouca coisa, né? E ele me levou com muita fé para a primeira casa que eu fui, que é na rua aqui de casa mesmo. Não é falando mal da religião dos outros, porque cada um trabalha de um jeito, mas na minha vida não deu muito certo não. Disso, ele perdeu a fé, sabe? Tanto que quando eu tive que me iniciar, ele não me ajudou em nada. (Eliane)

Na primeira casa que Eliane se cuidou, disseram que era filha de Iansã, entretanto, Eliane não se sentia bem e achava que sua vida não estava prosseguindo. Foi quando conversou com Gegeu e ele lhe sugeriu que acendesse uma vela em sua casa e pedisse a seu orixá que ele se revelasse a ela em sonho. *“Acho que foi daí que eu fiquei com uma apegção com luz. Minha casa não pode faltar luz para eu acender aos meus orixás, se falta, fico desesperada”*. No dia em que Eliane fez o pedido sonhou com Oxum. Oxum no corpo de Mãe Dionísia. E nessa época, ela ainda não conhecia Mãe Dionísia. No sonho a Oxum-Mãe Dionísia estava vestida na cor de amarelo ouro, tinha um buquê de flores em suas mãos e estava dentro de uma cachoeira no Alto da Levada. Após esse sonho, Eliane decidiu *abrir a vista* com Mãe Dionísia.

Ela olhou e viu que estava tudo embaralhado na minha vida. Botaram o orixá errado, aí foi que ela veio dar quem era o orixá de frente, quem era o juntó e o terceiro santo. E me ensinou a fazer um pratinho para pôr nas águas. Aí foi quando eu vim a realmente sentir o que era a sensação de um orixá. Até então, eu não sabia nada de candomblé. Quando ela jogou e disse que eu era filha de Oxum, desabei em choro. Não sabia porque estava chorando, mas chorei, viu? Chorava e tremia tanto que ela teve que mandar alguém trazer água para mim. Foi quando soube que eu era de Oxum com Nanã.” (Eliane)

Mãe Dionísia não cobrou pela consulta de Eliane e sugeriu que com o dinheiro que ela havia levado, fizesse um prato e arriasse para Oxum na Pedra da Baleia.

Ela mandou eu ir para a Pedra da Baleia. Chorei, disse que eu não tinha coragem, que eu tinha medo. Eu ainda tenho, de entrar em água, entrar na canoa. Pedi a ela que mandasse outra pessoa. Ela disse que não podia. Que quem tinha que ir era eu, se o orixá era meu, né? Aí arriou as coisas no quarto-de-santo e quando foi com três dias eu fui arriar na Pedra da Baleia. Fui com Dilu, mãe de Roque. Aí fomos e beleza. Não estava sentindo nada e nem sabia que eu estava de irradiação de orixá porque eu nunca tinha tido isso na minha vida.

Luisa: *Quando você ia em festa, não sentia nada não?*

Eliane: *Sentia dor de cabeça e arrepio. E quando saía dali e ia pra casa eu ficava passando mal, mais ou menos três dias com essa dor de*

cabeça constante. Mas nesse dia, da canoa, quando foi na hora de voltar da Pedra da Baleia, cadê perna? A perna travou e eu comecei a sentir meu corpo todo tremendo, aquela emoção minha filha, um negócio assim, aquela sensação de choro e as pernas não saindo do lugar e o povo me esticava. Salu (o canoeiro) me pegava por um braço, Dona Dilu de outro, não me esqueço disso. Quando conseguiram me tirar, eu cai sentada dentro da lama. E o raciocínio longe, eu tentava me concentrar para tentar andar para ir até a casa de Dionísia de novo e eu não conseguia. Aí passou um tempinho e aliviou. Aí chegou lá, as meninas falaram: “toma a benção a mãe-de-santo, você veio da Pedra da Baleia, você fez uma coisa para o seu orixá, então o certo é você tomar a benção a ela”. Aí eu fui bater cabeça para tomar benção a ela. E cadê levantar desse chão mais? Não consegui levantar. Me deu uma crise de choro. Chorei tudo o que tinha para chorar. Não sei de onde saiu tanto choro, menina nunca me esqueço! E eu com vergonha. Ao mesmo tempo que eu estava com aquela crise toda de choro eu estava com vergonha e olhava para um lado, olhava para o outro. E tinha uma ebomi lá que estava recolhida e mandaram eu tomar a benção a ela. Na verdade eu não entendia nada. Fui pela fé, não sabia nada do que tinha que fazer. Aí quando eu tomei a benção a ela, cadê sair do lugar de novo? Na época Dionísia disse assim: ‘é minha filha, é assim mesmo. Quem tem tem!’ Está vendo? Um simples prato. Porque foi um pratinho mesmo assim, pequeno. Eu fiz uma coisinha, lembro que eu botei três rosas em cima, uma vermelha, uma branca e uma amarela. Foi uma coisa assim que me abalou de um jeito que comecei a ter muita fé. Nisso em diante eu passei a ter muita fé e amor nas coisas que eu tinha. Quando Dionísia disse que quem tem tem e que orixá é assim mesmo... oxe, para que ela falou isso? Aí desabou tudo de novo. Aí eu ficava pensando: gente não vai passar não? Mas graças a Deus foi indo, foi indo e minha vida foi evoluindo a partir desse prato que arriei. Aí já consegui trabalhar, não faltava faxina para eu fazer e passei a ter meu dinheiro no bolso. Parece que daí eu acordei para a vida. Dionísia disse que era para eu trabalhar para eu poder dar um bori. E dessas faxinas fui juntando e consegui dar um bori depois de muito tempo. Desde esse bori minha vida foi melhorando e depois de cinco anos que eu vim me iniciar mesmo, de verdade. Que eu fui aceitar a fazer o santo. Não deu mais para aguentar.

Eliane fez o santo na casa de Mãe Dionísia em 2012, com seus vinte e cinco anos de idade. “Depois que eu fiz meu santo que me veio aquela vontade de fazer minhas coisas, de trabalhar. Parecia que estava morta e ressuscitei. Quando a gente se inicia no candomblé a gente nasce de novo e é verdade”. Junto à feitura do santo, Eliane passou a querer desvendar algumas questões de sua vida, relativas à sua família biológica.

Convenceu seu pai de levá-la ao vilarejo em que nasceu para que procurassem sua mãe biológica.

Depois de muito tempo insistindo, ele me levou na casa do irmão dela. Chegando lá, esse irmão disse que ela estava em Salvador, estava trabalhando lá. Mas na mesma hora ele ligou para ela. O nome dela é Neide, mas todo mundo a conhece por Pichuca. Aí ele disse “Pichuca tem uma filha sua aqui atrás de você”, aí deu o telefone para painho falar: “Pichuca está lembrada de Edmilson”, não sei o que, aquela conversa toda. “Lembra que você me deu uma menininha com três meses de nascida? Então, ela está aqui”. Aí ela não acreditou. E ele me deu o telefone para falar, eu disse que queria conhecer ela e mantive o contato. Fomos conversando por celular e quando foi em dezembro que ela disse que viria me ver. Eu fui buscar ela na rodoviária, ela disse que estava com uma blusa rosa e uma bermuda jeans. Eu disse a roupa que estava e disse que estaria com minhas crianças. Vi ela logo de costas. Ah minha filha, chorei! Levei mais de quinze minutos abraçada com ela, eu chorando e ela chorando. E o povo todo olhando. Aí depois trouxe ela pra casa, passou o natal com a gente. Depois em fevereiro voltou e ficou uns cinco meses aqui comigo. Depois ela foi embora e desde então não vi mais ela, só nos falamos por telefone. (Eliane)

Ao conhecer sua mãe, Eliane compreendeu melhor sua trajetória no candomblé.

Até então, me iniciei no candomblé e não sabia que meus familiares tinham alguma relação com algum tipo de ancestralidade assim, eu não sabia. E era tanto que me perguntava sobre como vim parar no candomblé. Porque a maioria é porque tiveram familiar envolvido e eu? Como fui parar? Eu me perguntava. Eu não sabia, não tinha explicação. Tanto é que todo mundo me perguntava se meus familiares eram envolvidos e eu não sabia responder. Eu vim ter a resposta depois que eu conheci minha mãe, que eu falei com ela. Eu fui jogo aberto porque eu não sabia se ela era evangélica ou não, falei a ela que eu era do candomblé e se ela via algum problema. Ela disse que não. Foi quando ela veio me contar que minha vó era tipo uma rezadeira do povoado. Que fazia esse tipo de coisa na cidadezinha era só ela e um irmão dela, um tio-avô meu, né? Ela recebia um Ogum dentro de casa e um Caboclo Gentileiro. Tinha também uma Maria Nagô, que não sei muito que entidade é essa. Essa Maria Nagô pegava ela e as vezes realizava alguns partos mais difíceis, porque a minha avó era parteira e quando tinha alguma mulher com dificuldade em ter criança, chamavam minha vó e muitas vezes essa Maria Nagô pegava ela e fazia

os partos na região. Não sei o que é essa Maria Nagô, só sei é que ela salvou a vida de muita gente. Minha avó foi pegada 'a dente de cachorro no mato'. A mãe de minha mãe, essa velhinha que recebia esses negócios, era índia. E aí quando ela casou já foi uma descendência de índio com negro, que o marido dela era bem negro retinto. O povo chamava ela de Maria Véu. Eu tenho um parentesco danado com índio. É tanto que antigamente meu compadre dizia que eu era uma índia inscrita. Aí eu dizia: "eu? você já viu índia negra aonde menino?" E a gente se acabava de dar risada. É a mistura de índio com negro. Quando não é índio com negro é cabocla. Todo mundo diz que sou uma cabocla. A minha pele. Já viu Gegeu alisando meu braço? Diz que é a pele de cabocla, a cor. Ele diz que tenho uma mistura. E Crispim, de Roque, uma vez me disse isso mesmo, que eu tinha uma descendência forte indígena. Antes de eu descobrir essa vó Maria Véu. E minha avó tinha o quartinho de santo dela, e gente que precisava ia na casa dela, ela ia para a mesinha dela, acendia uma luz e o caboclo dela vinha e fazia caridade. Ajudava muita gente. O irmão dela também recebia caboclo, os únicos dois na região, eram espécies de curandeiros. Tinha muito desse povo antigamente. Aí eu vim a saber de onde foi que saíu, não é? Eu não sabia de onde que foi que eu fui parar no candomblé. Puxei a quem? Veio de quem? E na minha família, depois que minha avó morreu, diz que pegaram as coisinhas dela todas e jogaram fora. E ninguém mais deu continuidade. Aí que eu fui entender que fui eu que dei continuidade. Só eu. Jesus! É muita coisa! Tem coisa que a gente nem sabe. Já tem outras que você já vem sabendo, não é assim? Tem quem tenha pai e mãe no santo. Um é ogã, a outra equede, outro não sei o que. E chega um tempo que a pessoa começa a receber orixá e tem que se iniciar. Você sabe de onde veio, de onde saíu. E eu não sabia. Porque eu estava longe da minha família toda. Só depois de minha iniciação que eu vim a descobrir. Também era uma coisa que eu sempre pedia aos meus orixás, que eles não me deixassem morrer sem conhecer minha mãe. E consegui! (Eliane)

Eliane é de Oxum. Seu segundo santo é Nanã, em terceiro lugar vem Iansã e no quarto, Oxóssi. Ainda traz como herança o Ogum de sua avó. Tem também a cabocla Jurema, a erê Estrelinha Dourada e suas exuas: a que vem *puxada* por Oxum e a que vem *puxada* por Iansã. Eliane ainda não sabe de quais *linhas* são suas entidades “*ela só vai me falar no tempo certo. Quando eu pagar minha obrigação de sete anos, ela deve me falar. Por enquanto ainda não é tempo de falar. Com ela, é tudo em seu tempo*”.

O Ogum, herança de sua avó materna nunca a pegou, mas soube dele através do jogo.

Eu não sabia que eu tinha Ogum de herança. Na verdade eu nem sabia que minha avó recebia esse Ogum, nada disso. Depois do jogo de búzios foi que eu vim saber a história. Aí que vim saber que ele ficou me acompanhando esse tempo todo. Fiquei sabendo que um ano depois que minha avó morreu, eu nasci dentro da mesma casa, essa casa que ela trabalhava e que essa Maria Nagô fazia muitos partos. E toda vida na verdade, eu sabia de um Ogum que me acompanhava, mas não sabia que era de herança. Todo lugar que eu jogava as pessoas me diziam que tinha um Ogum que me acompanhava. E ele me ajuda muito. Desde que eu nasci ele me acompanha. Eu sonho direto com ele. (Eliane)

Iansã raramente pega Eliane. Que ela se recorda, só pegou uma vez. Nanã vem em algumas festas e obrigações na casa de Mãe Dionísia, mas quem vem mais em terra é sua Oxum. Mas os orixás de *caminho* de Eliane são Iansã e Oxóssi.

Porque você tem um orixá, o seu orixá de frente, como as pessoas costumam dizer, o orixá de frente não trabalha. Como é o dono da coroa ele só fica sentado e os outros que vem atrás é quem vão trabalhar por eles. Tem o orixá de frente, o juntó, o terceiro santo e assim vai, os exus e tudo. As pessoas mais velhas sempre me falam isso. Mas não é em todo caso. Na maioria das vezes é assim, tem um orixá que é seu guia, que lhe guia mentalmente em toda a parte da sua vida e tem o orixá que é seu caminho, que é quem abre seu caminho para tudo na sua vida, como no meu caso, quem abre o caminho para tudo na minha vida é mais Iansã. E ela é o terceiro orixá. Oxóssi é o quarto depois dela. Foi tanto que eu quando estava no resguardo, Mãe Dionísia me disse: ‘tudo que for resolver em sua vida, seu caminho é Oxóssi e Iansã. Mais Iansã que Oxóssi, mas é os dois. O meu caminho é os dois. Eu posso sair pra qualquer lugar e sempre peço a proteção deles: que Oxóssi e Iansã me acompanhem, não me abandonem. Meu caminho é eles, é por aqui que a gente vai. Seja o que for. Acendo sempre uma luz para eles me acompanharem. Acho que a fé é o que vale. (Eliane)

A sua caboclo Jurema *irradia* muito Eliane, mas só a *incorporou* na última festa de caboclo que participou na casa de Mãe Dionísia. Na festa, o Gentileiro de Leninha chamou Jurema. *Puxou* Eliane para o meio da roda e *puxou* as chulas “na hora já entendi que era música de esparro”: “Aqui nessa aldeia tem uma cabocla que ela é real!” Na hora que cantou a música Eliane começou a se sentir mal e Gentileiro colocou a mão em

sua cabeça e disse: “nessa cabeça mora uma cabocla e falou o nome dela”. Na hora Jurema veio em terra. Eliane só se lembra dela nos pés de Aleluia, bem mais tarde.

Como pode chamar uma coisa que está lá longe? E nem é tempo dela vim? Quando ela quiser vir, que venha. O caboclo de Joelson, por exemplo, diz que ele estava deitado foi dentro de casa, em um domingo normal e ele veio. Veio lá, deu o nome a Dionísia e tudo o mais. Caboclo não tem tempo ruim pra ele não, Luisa. No dia que ele quiser vim, ele vem. E pra aquela sensação sair depois? Deus é mais. A carne toda tremendo, parecia que eu tava toda aberta, essa parte aqui da minha cabeça. E o calor? A suadeira que dá depois? (Eliane)

Eliane sonha muito com Jurema. Ela sempre está coberta de penas, tem um cabelo comprido cobrindo os seios e usa um brinco só, uma enorme pena que pende até o ombro. Sua Iansã, para ela, é cabocla e *anda junto* com seu Oxóssi. Por conta de sua descendência indígena, ela acredita que provavelmente, todos os seus orixás venham na *linha de índio*. “*Resta saber se Oxum. Mas para mim minha Oxum também. Ela tem muita relação com o povo do mato. Afinal, a cachoeira não passa por dentro da mata? É dentro da mata. Tem ligação. É por isso que eu te falei. Quando eu tô no mato sinto um tanto de gente comigo. A imagem que eu tenho é uma roda de gente, todo mundo conversando. Como se fosse uma oca, sabe?*”

Na parte dos seus Exus, quem é mais presente é a Exua de Iansã. A de Oxum é mais acomodada. Eliane sempre sonha com a Exua de Iansã, que tem uma saia bem curta e preta, o torso nu com cabelos longos e pretos cobrindo o seio. Em um dos sonhos que teve com ela, ela cobrou de Eliane uma casinha em seu quintal, para que ela fosse cuidada como gostaria.

A casa de Eliane fica no fim do Tororó, sua rua já é de terra batida, a paisagem se difere bastante das outras partes da cidade. Sua casa é composta por uma sala-de-estar, onde fica um pequeno altar. Do lado esquerdo da sala fica o quarto de Eliane e de Jurandi. Andando um pouco mais à frente também ao lado esquerdo, fica o banheiro da casa. Após a sala, fica a pequena cozinha e ao seu lado esquerdo o quarto das crianças: Camila, Riquelmi e Jaqueline. Da cozinha acessamos seu quintal, que é bem extenso e que comporta no fundo outras casas, de familiares de Jurandi. De frente para a cozinha, no início do quintal, Eliane *construiu* a casa de seus Exus.

Ao apresentar um recorte das trajetórias de Roquinha, Roque e Eliane, minha atenção se voltou para os *caminhos* que levaram meus interlocutores ao encontro com seus orixás e demais entidades. O desenrolar de suas trajetórias no santo foram *construídas* nos fluxos de suas vidas cotidianas, sujeitas a constantes doses de improvisação. Penso que para compreendermos a contento os percursos narrados, devemos nos atentar, como já salientado por Rabelo (2014), para a forma como espaço e tempo se conjugam e constituem a experiência de nossos interlocutores.

Ingressar em um terreiro de candomblé é resultado de um arranjo variado de diferentes fatores. Miriam Rabelo (2014), a esse respeito vai notar que a chegada ao candomblé é marcada por experiências em outras religiões, intervalos, hesitações e buscas. E cada *caminho* é composto a partir da própria relação entre a pessoa e suas entidades. Assim, a decisão por ingressar em um terreiro não pode ser reduzida nem a uma “escolha racional” da pessoa, nem, tampouco, a uma imposição unidirecional das entidades.

Embora os percursos apresentados guardem diferenças entre si, todos eles nos revelam um *movimento* de retorno, em um sentido muito similar ao que Flaksman (2014) escutou de um amigo babalorixá, quando esse lhe disse que todos estão voltando para a casa ao ingressarem em um terreiro de candomblé. Ou seja, ao iniciarem suas vidas no santo, os sujeitos, em alguma medida, estão retornando para casa, para seu passado, para sua ancestralidade. O passado não é cancelado pelo presente, mas é como uma gaveta do tempo que pode ser aberta. O passado perdura no presente, há uma sobreposição folheada. Dobras de muitos passados no presente, ocultos e visíveis, a depender do momento. O tempo existente no universo do candomblé rasura nossa cronologia. É um passado-presente e um presente-passado.

O vínculo entre a pessoa humana e sua rede de orixás e demais entidades aparece como um compromisso *puxado*, em grande medida, pela ancestralidade, quer dizer, por algum laço familiar próximo ou distante. Em todas as experiências relatadas, descobrir-se *rodante* é conectar-se com um ser-passado que desterritorializa e reterritorializa o sujeito, que passa a partilhar seu próprio corpo com ‘outros’. Os orixás e demais entidades

tornam-se presenças vivas que os afetam e, com os quais, *constroem* seus territórios de existência. O ‘outro’ torna-se uma presença que se integra à textura sensível de si próprio, torna-se parte do que se é.

Ao tratar sobre o *movimento* que o candomblé imprime a seus adeptos, Rabelo (2014) argumenta que é um *movimento* em direção a um futuro que volta ou reassume o passado. Passado que é iniciado por outros (como as obrigações religiosas das gerações passadas que são herdadas pelas mais novas), mas que também se remete a um tempo imemorial (como a relação da pessoa com o seu orixá, que não tem começo no tempo, sendo parte daquilo que desde sempre vigora). Embora esses dois sentidos do passado sejam acionados nas experiências dos meus interlocutores, a ancestralidade, de forma geral, é articulada como uma obrigação herdada.

Nas três trajetórias apresentadas, o vínculo com as entidades é decorrente de certas *linhas* de continuidade com as biografias familiares, iluminando os elos entre as gerações: Roquinha ao referir-se sobre o vínculo com sua mãe comenta que ambas estavam ligadas. Além disso, podemos pensar que a relação de Mãe Dionísia com suas entidades transfere-se para Roquinha de alguma maneira, afinal, tanto a Iansã de Roquinha quanto a Iansã de Mãe Dionísia fazem parte com a *linha branca* e tem profundas relações com os eguns. Essa relação, no entanto, parece se originar com a história da tia de Mãe Dionísia que possuía compromissos com a *linha branca*, com os espíritos, mas abandonou. Compromisso herdado por Mãe Dionísia e por Roquinha.

Para Roque seu compromisso com os orixás já estava em seu sangue, enquanto Eliane passou muitos anos sem compreender sua ligação com o universo do candomblé, até resgatar a história de sua família biológica e compreender que herdou seus compromissos por conta de sua avó materna. Uma das consequências da obrigação transmitida é herdar uma entidade ou um orixá de um parente já falecido, como foi o caso de ambos. Roque herdou o Gentil de sua avó e Eliane herdou o Ogum da avó materna. Os santos de herança já possuem suas trajetórias particulares, já se singularizaram, já foram feitos e, por isso, não podem ser santo de cabeça de ninguém. Essa observação é importante pois aponta para o seguinte: o trabalho no santo consiste num trabalho de captação e modulação da força-axé que ao longo da vida vai ganhando corpo e densidade. Assim, nos casos dos santos de herança, esse processo já foi constituído, já houve desenvolvimento e o que há é a transmissão de uma manifestação singular com suas orientações e conjunto de regras próprios.

Da mesma maneira que acontece com as entidades e os orixás, que se transformam e se fortalecem ao longo do tempo, a pessoa se desenvolve e se aproxima da sua rede de orixás e demais entidades com a *passagem* do tempo, a que Goldman (1984,1987, 2005) se refere como um processo de singularização, que se desdobra a partir das obrigações de iniciação e vai sendo constituído ao longo da vida das pessoas. No candomblé, as fronteiras da pessoa são fluidas, o que permite vários tipos de transferência. Como a pessoa está sempre em formação, isto a deixa permanentemente aberta ao que vem de fora. Depois que ela é feita, porém, passa a contar com um filtro que só dá *passagem* ao que pode ser transferido e com qual intensidade, que são condizentes com a rede de orixás e entidades da pessoa. Roque, por exemplo, ao fazer o santo não foi mais refém das forças incontroláveis e descontroladas que o afetavam antes da *feitura*. Passou a adquirir certo controle, aprendeu a aceitar as forças que lhe ocorrem e que o constituem e a não se deixar abater por outras que não pertencem a ele.

Barros e Teixeira (2004), em um artigo com interessantes observações sobre a noção de saúde e doença no candomblé, observaram que “sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de periodicamente serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição, intensificação e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos” (Barros e Teixeira, 2004:118). Os autores levam em consideração o princípio de “corpo aberto” e “corpo fechado”, considerando que as doenças e a cura possuem um caráter essencialmente espiritual e que decorrem de certo número de fatores que possibilitam sua instalação no corpo humano, dentre os quais eles citam: as ações dos orixás sobre alguém escolhido para cumprir parcial ou totalmente a iniciação e a contaminação pelo contato com eguns.

As noções de corpo fechado e corpo aberto foram muito recorrentes ao longo de meu campo, indicando, sobretudo, a suscetibilidade das pessoas de serem mais ou menos afetadas pelos fluxos de forças que constituem o mundo. Mais especificamente, essas noções operavam de modo a indicar se o corpo da pessoa, ou na linguagem mais convencional do campo, se o corpo do *aparelho* estava suscetível às influências que a levam a perder força. O corpo fechado, assim como a *feitura no santo*, não é um estado permanente, mas o resultado de um trabalho contínuo de fortalecimento dos santos, de suas *linhas*. Estar com as obrigações em dia, alimentar seus santos e todo o processo de desenvolvimento no candomblé é também uma forma de fechar o corpo contra as

influências que o fazem perder força: doenças, feitiços e a ação de eguns. Processo que dura toda a existência, convém lembrar.

Todavia, em alguns casos, o próprio santo da pessoa poderia fazer com que esta perdesse força e ficasse com o corpo aberto, suscetível as influências de eguns e de ser acometida por doenças. Eliane certa vez contou de uma amiga que abandonou suas obrigações no candomblé e, com isso, inúmeros problemas começaram a ocorrer à moça, que posteriormente veio a saber que era seu próprio santo quem havia *puxado* um egum para castigá-la.

Do mesmo modo que o corpo fechado, o corpo aberto não é um estado permanente, como observaram Barros e Teixeira (2004). O corpo aberto é aquele que perdeu ou está propenso a perder força. Além disso, conforme Barros e Teixeira (2004), pode ser o caso do corpo aberto ser ocasionado por uma ação ou “marca” de um dos orixás sobre alguém escolhido para cumprir a iniciação parcial ou total. Nesses casos, a pessoa pode ser acometida por uma série de doenças físicas ou psíquicas. Também pode ser o caso de passar por inúmeros problemas de convívio social, financeiros e amorosos. Em todas as trajetórias relatadas, o ingresso efetivo no terreiro surge como algo que se impôs na vida dos sujeitos devido, principalmente, à situações de aflição. No início do processo de *virar no santo*, por exemplo, muitas vezes o orixá não vem sozinho, como ocorreu com Roque, que também recebia Eguns e Exus e, com a intenção de modular as forças que afetavam Roque, Iansã Menina de Mãe Dionísia tanto buscou abrir seu corpo para o chamado do orixá quando separar e afastar as entidades que pudessem, porventura, diminuir sua força.

Entretanto, se tudo no candomblé é feito, algumas coisas já “nascem feitas”, como é o caso de Roquinha, que é abiku; ou mesmo dos caboclos e dos *otás*. Nesses casos, a intensidade de *axé* que carregam é tão grande que já nascem feitos. Mas isso, como vimos pelo caso de Roquinha, não isenta o trabalho ritual, que será o de limpar, preparar e cuidar dessas coisas para que possam ser manipuladas. E a aproximação e o aprendizado entre a pessoa e sua rede de orixás e entidades, sejam as pessoas abikus ou não, sejam os santos de herança ou não, é lento e gradual. Aos poucos vão sendo descobertas as características dos orixás e entidades, seus gostos, seus domínios, suas histórias, sua *linha*, seu jeito de ser e suas vontades singulares que devem ser cuidadas.

Roquinha, por exemplo, é filha de Oxum Opará. Sua Oxum *puxa* a erê Janaína e tem um enredo forte com sua Iansã Balé. Ambas são da *linha branca*. Sua Iansã *puxa* seu caboclo Iroko, um caboclo muito forte. Seu Obaluaê vem na *linha de caboclo* e seu Oxóssi é índio e *anda* com os caboclos. Já seu Ogum é da *linha angola* e *puxa* o caboclo Jequirisá. Roque é filho de Oxóssi e seu juntó é Oxum. O enredo desses dois orixás *puxa* o erê Cavalinho-de-Ouro, que vem pouco em terra já que Crispim, que vem pela *linha católica*, passa em sua frente. Seu Oxóssi é da *linha keto*, mas também faz *passagem* com a *linha angola* e com a *linha branca*. Sua Oxum *puxa* o caboclo Sultão das Matas, que só veio em terra uma vez. Em sua *linha*, Roque ainda tem Obaluaê, que vem pela *linha branca*, Ogum Xoroquê, que é seu orixá de *caminho* e Xangô. Tupinambá, *na parte de caboclo*, é seu caboclo de *caminho* e trabalha muito na *linha branca*. Traz ainda Gentil, um caboclo de herança de sua avó e Martim Marujo um caboclo da *linha das águas*. Cuida ainda dos Exus Tranca Rua e Gargalhada e de alguns orixás que não descem em Roque, como Iemanjá, Oxalá, Iansã e Oxumarê. Já Eliane é filha de Oxum e seu juntó é Nanã. Mas seus orixás de *caminho* são Iansã e Oxóssi. Ainda traz como herança o Ogum de sua avó, sua caboclo Jurema e sua erê Estrelinha Dourada, *puxada* por Oxum. Ainda traz duas exuas: uma *puxada* por Oxum e outra *puxada* por Iansã. Sua Iansã, para ela, é cabocla e *anda* junto com Oxóssi.

Nossos interlocutores trazem em sua *linha* uma rede extensa de orixás e demais entidades, que vêm em diferentes *linhas*: na *linha keto*, na *linha angola*, na *linha branca*, na *linha de caboclo* e na *linha católica*. Inclusive, uma entidade que venha em uma *linha* pode dar *passagem*, isto é, pode trabalhar em outra *linha*. Através dessa interação contínua entre pessoa humana, orixás e entidades de diversas *linhas*, todos os envolvidos adquirem conhecimentos. Um orixá e/ou entidade deixa um conhecimento no corpo de seu *aparelho* quando *desce em terra*. Da mesma maneira, com o passar do tempo e do estreitamento do vínculo dos orixás e entidades com o *aparelho*, as entidades também adquirem conhecimento por meio do trabalho. Além disso, os orixás, caboclos, erês, exus e eguns ao conviverem uns com os outros em suas diferentes *linhas*, aprendem e podem passar a trabalhar em mais de uma *linha* por conta desse convívio, como acontece com o Oxóssi de Roque, que mesmo vindo na *linha keto*, por conviver com a *linha branca* e a *linha angola* passou a aprender a trabalhar em todas elas.

Além disso, os orixás *puxam* os caboclos e os erês, que trabalham para eles ou em consonância com sua energia. Sobre as entidades, é importante ressaltar que os erês dos

orixás, aqueles que vem trazidos na *linha do azeite*, não são considerados espíritos. Nascem normalmente no período da iniciação, e são o primeiro estado dos orixás no qual o neófito aprende as coisas da vida no santo. Depois da *feitura no santo* esse estado do orixá no processo de aprendizagem dá *passagem* para a versão orixá feita e se transforma em seu mensageiro para assuntos menos sérios. Entretanto, Crispim, por exemplo, erê de Roque, por vim na *linha católica* é um espírito de uma criança morta. Ele não foi feito e não é a versão infantil do orixá. Além disso, para complexificar o quadro, muitas vezes, um orixá que não é o orixá de frente e nem o juntó tem uma ação mais efetiva do que esses na vida de seu filho humano. A isso, os interlocutores chamam de orixás de *caminho*, por serem esses os responsáveis em abrir os *caminhos* de seus filhos, acompanharem-no com mais força ao longo dos seus percursos. Um orixá também pode *andar* junto com outro orixá, o que faz com que seus modos de ser e suas formas de trabalhar se cruzem, como a Iansã de Eliane que por *andar* com Oxóssi é um pouco cabocla.

Como Roque observa, as entidades exercem muitas vezes o papel de mediadores do conhecimento, criam as condições para que a habilidade possa se desenvolver através de um engajamento prático-corporal. Contudo, muitas vezes, os papéis se invertem e os próprios orixás e entidades ocupam a posição de aprendiz. Como lembra Rabelo (2014), cada entidade ocupa a posição de aprendiz de modo distinto, aprendendo através de seu próprio modo de existência e de suas características: orixás aprendem por meio da dança e da relação com o iniciado, caboclos são ‘domesticados’ para que suas festas possam ser realizadas, erês aprendem e fazem com que o iniciado aprenda por meio de brincadeiras, e assim por diante. Mas tanto quanto as pessoas ou as entidades aprendem, o que se passa não é somente um conhecimento, trata-se do desenvolvimento de uma habilidade, onde o engajamento prático é ao mesmo tempo uma maneira de aprender.

Nossos interlocutores descobrem uma reeducação de suas sensibilidades a partir do encontro com suas entidades, que dão sentido e direção às suas vidas e passam a se *emaranhar* em suas *histórias*. Como nos lembra Anjos (2006:11), a pessoa no universo afro-brasileiro é concebida como um “território a se ocupar por uma multiplicidade de formas”. Assim como o terreiro, o corpo dos iniciados é um território com portas, passagens, cortes, conexões com o mundo dos orixás e entidades, comportando suas várias *linhas*. Podemos, penso eu, pensar as diferentes *linhas* como forças-intensidades possíveis de serem percorridas e não como essências identitárias. São também o conjunto

dos modos de ser dos orixás e das entidades, em que cada *linha puxa* seus gostos, suas relações, suas comidas e detalhes de seus comportamentos. O trabalho no santo consiste em arranjar essas faixas-intensidades, as *linhas* de trabalho, as modulações de *axé* zelando por suas singularidades mas também experimentando a possibilidade de realizar *passagens* e com isso, manifestar novas perspectivas.

Os percursos aqui apresentados nos revelam que, diferentemente do que ocorre na grande parte das casas de candomblé, onde a maioria dos seus adeptos cultiva vínculos com os dois primeiros orixás de sua sequência (o orixá de frente, dono da cabeça, e o segundo santo, o juntó) e, no máximo com o terceiro santo, os adeptos do terreiro de Mãe Dionísia cultivam vínculos com uma série de orixás e entidades pertencentes a distintas *linhas* de trabalho. E é justamente o imbricado dessas *linhas* que formam o emaranhado particular dos *caminhos* de nossos interlocutores. Inclusive Deus é atravessado por diferentes *linhas*, como Edgar Barbosa Neto (2017) nos fez refletir a partir de sua comunicação intitulada “O respeito, o amor e a linha” no seminário Afroindígena na Bahia e alhures: cosmopolíticas em contato. Quando Roque comenta que a *parte católica* não interfere na *linha do azeite*, porque tudo é Deus, penso que ele fala isso menos no sentido de uma suposta equivalência em que, no fim, ambas as *linhas* cultuam o mesmo Deus, mas, como colocado por Barbosa Neto (2017), nos faz pensar a própria heterogeneidade em Deus, que tem enredo com muitas religiões, com muitas *linhas*.

As *linhas* e os modos de ser dos orixás e entidades que acompanham os interlocutores conectam-se às suas *histórias* de vida, como Roquinha me explicou ao atrelar o sofrimento que sente com o fato de sua Oxum e de sua Iansã terem guerreado muito, trazendo esses rastros da guerra para sua própria vida. Ser do candomblé é aprender a ser com outros. Trata-se de *construir* e fortalecer, ao longo do tempo, a relação com as entidades. Orixás, humanos, entidades e ‘coisas’ participam juntos de uma *história* que se tece no dia a dia e que não começa e nem se encerra nos limites do terreiro. Agradar o santo, por exemplo, não se esgota apenas nas atividades do terreiro. Roque, Roquinha e Eliane realizam, com certa frequência, oferendas regulares aos seus orixás e entidades, seja no quintal de suas casas, no quarto-de-santo, no mato, nas águas, nas encruzilhadas. Seus cotidianos são costurados pelas coisas do candomblé.

As casas de nossos protagonistas também são constituídas, em grande medida, por suas relações com as redes de orixás e entidades que os acompanham. E é em suas casas em que encontram espaço para o resguardo, tão necessário ao mundo do candomblé. Momento em que o corpo ainda não é capaz de fazer a filtragem das forças que o rodeiam, sendo necessário, para isso, de um tempo de repouso para que essas forças se assentem. Além do resguardo cumprido no interior do terreiro, os adeptos passam por um tempo de resguardo mesmo em meio às suas atividades cotidianas e é em suas casas que encontram o centro no qual se sentem enraizados, em abrigo.

Ao descrever brevemente as casas dos nossos interlocutores, percebemos que elas foram modificadas para abrigarem os orixás e as entidades e que o cotidiano no interior das casas é completamente entrelaçado com o cuidado aos santos. Na sala principal de todas as casas ganha destaque o altar dedicado aos santos católicos e outras entidades. Na casa de Roque e de Roquinha foi *construído* o quarto-de-santo, onde ficam resguardados os assentamentos e onde eles podem zelar com o devido cuidado de seus santos. Eliane embora ainda não tenha um quarto-de-santo em sua casa, (o que está diretamente relacionado com seu tempo de *feitura* e as obrigações que ainda tem que cumprir), já *construiu*, por ordem dos Exus, o quartinho deles em seu quintal. O quintal também é uma parte importante da casa. É onde se cultivam as plantas sagradas e onde por vezes, são arreados alguns presentes aos orixás que querem recebê-los ao ar livre.

Junto a isso, não podemos isolar as casas de seus processos de *construção*. Em todos os percursos apresentados, há uma interferência dos orixás e demais entidades na *construção* das casas de nossos interlocutores. Roquinha, por exemplo, passou a se sentir muito mal quando começou a *construir* sua casa sem antes dedicar-se ao quarto-de-santo. Eliane passou a ser avisada através de *sonhos* que teria que dar início a *construção* do quartinho para os Exus em seu quintal o quanto antes e, Tupinambá, exigiu de Roque sua cabana no quintal. *Construir* a casa é uma operação coletiva que envolve a agência humana e a agência dos orixás e demais entidades. Além disso, as casas existem em um contexto de rede de outras casas que participam de sua *construção*. O terreiro de Mãe Dionísia sem dúvida participou ativamente na *construção* dessas outras casas, quer seja auxiliando nos rituais necessários para transferir os assentamentos de Roque e de Roquinha para o novo quarto-de-santo, quer seja para auxiliar em algumas oferendas que os santos pediam que fossem feitos nos quintais das casas dos próprios adeptos, prática recorrente em Cachoeira.

Portanto, as casas foram compostas por uma série de agenciamentos que envolveram conexões com orixás, entidades e outras ‘coisas’. *Habitar* com os orixás cria uma situação de constante interação e intimidade: os territórios existenciais dos homens e orixás se sobrepõem. Assim ‘profano’ e ‘sagrado’ são muito mais fluidos. O cotidiano está repleto de ‘coisas de santo’. Com isso, a divisão entre casa e terreiro – em que o terreiro é pensado como a morada exclusiva dos orixás – não é tão fixa quanto parece, varia a partir das composições relacionais que engatam esses espaços em territórios existenciais específicos.

Não faz sentido pensarmos as casas de nossos interlocutores como territórios fechados, com fronteiras bem definidas, já que sofrem transformações a partir dos *caminhos* que seus *habitantes* fazem ao longo de suas vidas. Ou seja, as casas são constituídas, em grande medida, pelos percursos de seus *habitantes* (humanos e não-humanos). A casa é o lugar onde as *linhas* de seus *habitantes* estão fortemente atadas. Entretanto, essas *linhas* não estão contidas dentro da casa. Ao contrário, trilham para além dela, prendem-se em outras *linhas*, em outros lugares. Os lugares, em suma, são delineados pelo *movimento*, e não pelos limites exteriores ao *movimento*. Ao longo dessa *trama* tive a intenção de apresentar como as pessoas e as casas são, elas mesmas, cruzamentos atravessados por fluxos de forças singulares. Esses diferentes fluxos de força presentes nos humanos, nas entidades e nas ‘coisas’ se entrelaçam e se afetam ao longo do tempo: se fazem e se transformam na convivência.

Rastros III Trama. No cotidiano com o santo



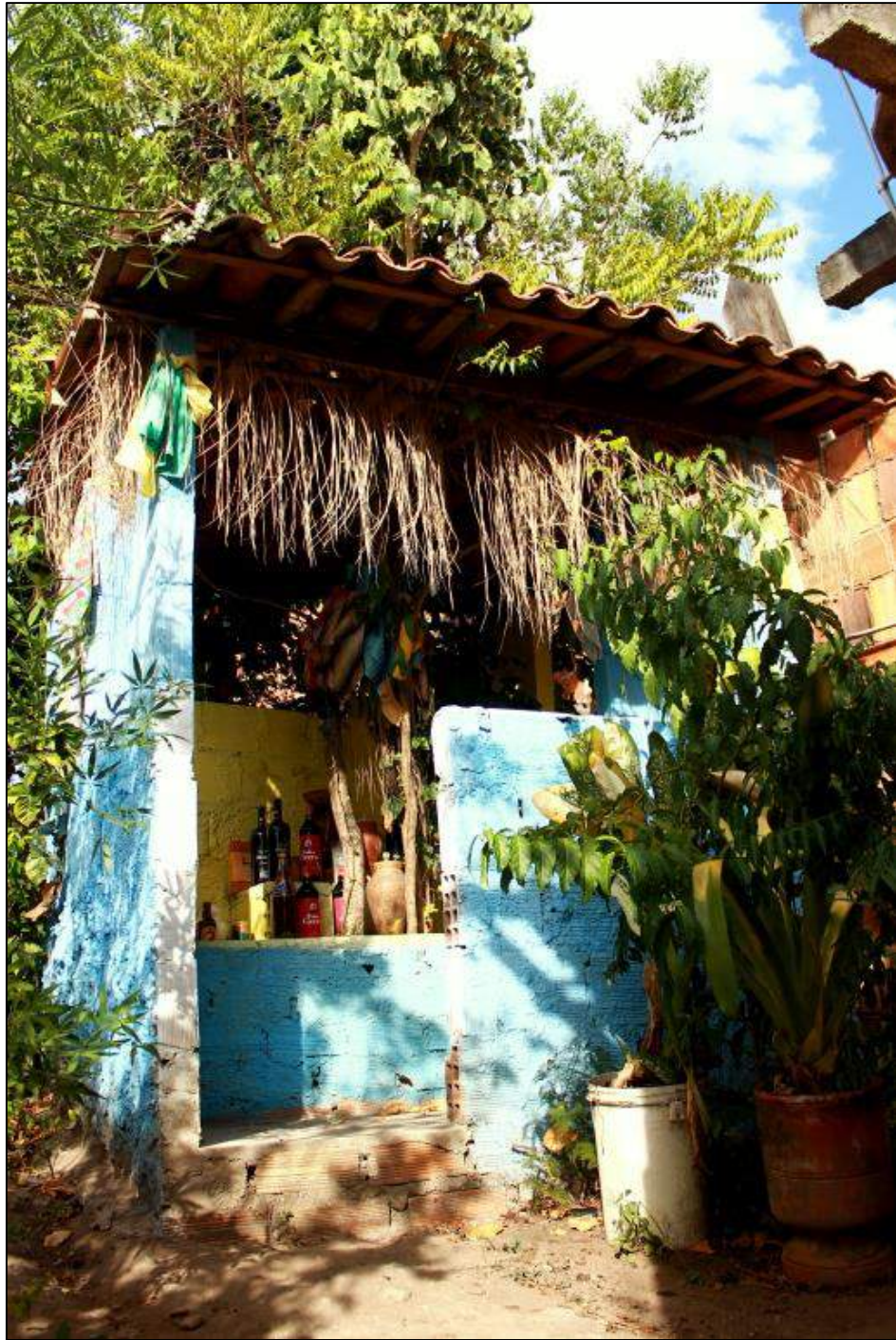
Figuras 1-2. Roquinha em sua sala-de-estar; Varanda da casa de Roquinha



Figuras 3-5. Altar de Roquinha; Vista de sua varanda; Quintal



Figuras 6-7. Altar da casa de Roque; Cabana dos Caboclos



Figuras 8-10. Casa dos Exus de Roque; Imagem de Oxóssi e cumeeira da casa; Cabana dos Caboclos



Figuras 11-13. Altar da casa de Eliane; Eliane; a artista Jacque

Epílogo. A vida se faz no movimento de Exu

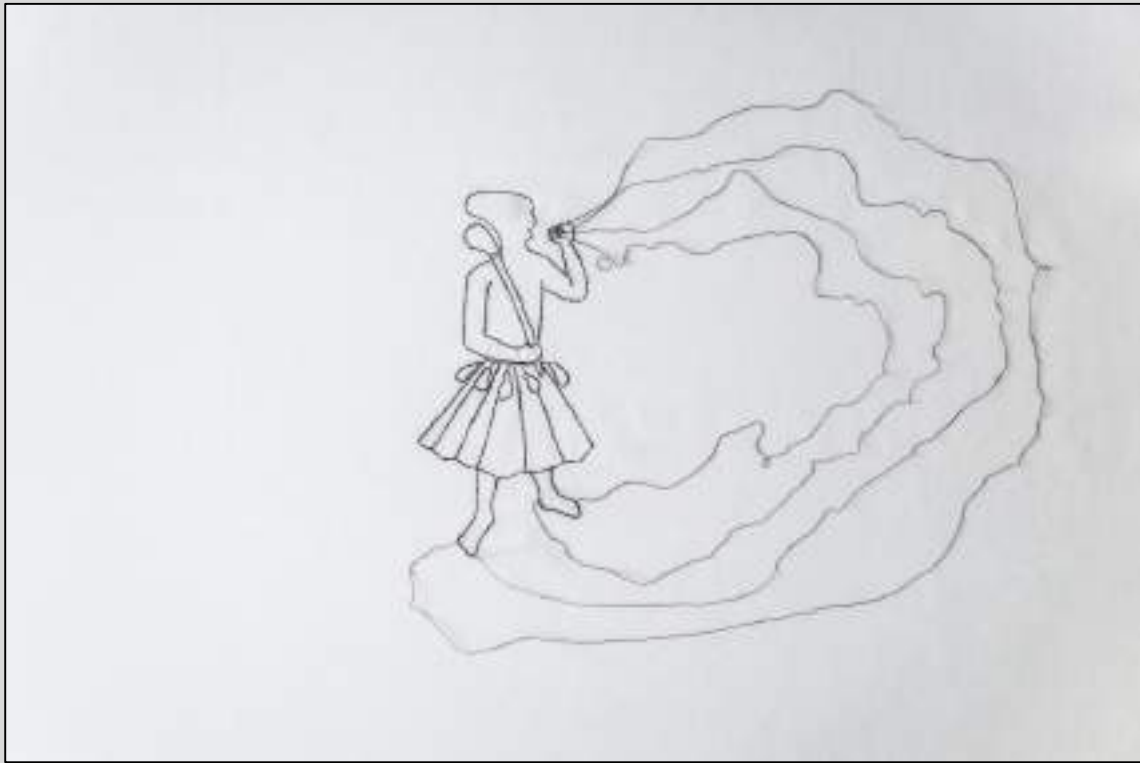


Figura 7. A vida se faz no movimento de Exu. (Linha preta sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

Guimarães Rosa, Grande sertão: veredas

A vida não começa aqui ou termina ali, ela continua encontrando um *caminho* através da miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em nossos percursos, já que é um *movimento* de abertura e não de encerramento, como Exu nos ensina. A vida, para Deleuze (2011), é vivida não dentro de um perímetro estabelecido, mas ao longo de *linhas*, que intitula de *linhas de fuga* ou *linhas de devir* em que cada ser é formado por seu próprio feixe de *linhas*. Essa ideia teve como inspiração os feixes fibrosos que compõem as plantas, feixes que se entrelaçam uns nos outros, como uma teia ramificada, que teve a sua expressão célebre noção do *rizoma*.

Escrevendo sobre os *Walbiri*, um povo do deserto central australiano, Roy Wagner observa que “a vida de uma pessoa é a soma de suas *trilhas*, a inscrição total de seus *movimentos*, algo que pode ser traçado ao longo do chão” (1996:21 apud Ingold 136-137). Um homem dentre os *Wemindji Cree*, caçadores do norte do Canadá, ofereceu o seguinte significado sobre a vida ao etnógrafo Colin Scott (1989): a vida, segundo ele, é um nascimento contínuo. Para Ingold (2015), a vida é um emaranhado de *fiões* ou *caminhos* de vida e a tarefa para qualquer ser é improvisar um *caminho* e seguir em frente.

Essa dissertação teve a pretensão de, a partir do emaranhado de muitos fios de memórias, *histórias* e *caminhos*, apresentar aos leitores *tramas de vidas* que enriquecem nosso *olhar* sobre o mundo. Essas *tramas* são compostas de *linhas* entrelaçadas e complexamente atadas, onde cada *linha* é um modo de vida. Entretanto, se faz importante ressaltar que a união dessas *linhas* não resulta em uma totalidade, mas manifesta *histórias* de devir em um mundo nunca completo, sempre em andamento, permanentemente fazendo-se.

O Oiá Mucumbi continuamente cresce a partir da conexão entre *linhas*, atividades práticas, *histórias* particulares e encontros entre pessoas, orixás, exus, erês, caboclos e eguns. Seus integrantes (humanos e não-humanos) não são seres limitados e rodeados por um ambiente (o terreiro), mas são o encontro de suas *linhas*, *linhas* que ultrapassam os limites do terreiro.

A encruzilhada, seguindo os rastros de Dos Anjos (2006) é uma percepção espaço-temporal na qual os adeptos do candomblé organizam o agenciamento de sua subjetividade: os empreendimentos da vida são vistos como *caminhos*. O candomblé seria a arte de compor e entrelaçar esses *caminhos*, *habitados* por diferentes forças, por diferentes *linhas*.

Cada ser, seja humano, orixá, caboclo, erê, exu e egum são como *linhas* de seu próprio *movimento*, ou melhor, como um feixe de *linhas* que conforme *costuram* seu *movimento* no mundo, *constroem* suas *histórias*. O próprio entrelace entre a pessoa humana e sua rede de orixás e entidades também nos remete ao *movimento*. Voltemos às expressões pelas quais, no candomblé, se fala desse encontro: *rodar* no santo, *virar* no santo, *bolar* no santo. Todas palavras de ação, de *movimento*. *Virar*, como já foi evidenciado por Rabelo (2014) associa-se à transformação e ao *movimento*. Entretanto, a transformação que atua nessa relação trata-se menos de uma mudança radical do que da exibição de algo que estava latente até aquele momento. *Virar no santo* tem início na *irradiação*, quando a entidade começa a se aproximar de seu filho humano, mas também conecta à um tempo mais distante. *Virar no santo* tem relação com a *história* de vida dos *rodantes*, conecta suas *histórias* com as daqueles que os antecederam.



Figura 8. Somos as linhas de nosso movimento. (Linha preta sobre tecido cru. Desenho: Marcos Mesquita/Bordado: Luisa Mesquita)

Além disso, ao descreverem a experiência de *rodar com o santo*, os adeptos do Oiá Mucumbi põem acento não no corpo, mas no *movimento*. Rabelo (2014) nos leva a dois pontos importantes a esse respeito: primeiro que em lugar de um corpo que se move é o *movimento* que constitui o corpo; segundo, que esse corpo móvel se transforma ao ser pego ou apanhado por outros. Assim, a experiência dos *rodantes* é menos de ter seus corpos preenchidos do que de serem tomados por um *movimento* que os transforma. O

orixá desce em terra, pega, roda, baixa, sobe – como modulações de movimento. Como podemos notar nas seguintes falas:

A energia de erê é leve. Quantas vezes eu já fui pro candomblé com o corpo ruim, passando mal, e dançar o candomblé, o santo pegar e eu ficar de boa. Mas tem pai-de-santo que, por exemplo, quando chega erê e faz aquilo tudo, eles não pedem pra levar com eles embora as coisas que fez em terra. Ai o médium fica sentindo dor, né? Se o erê pulou muito ou se comeu muito. Mas quando pede para levar você não sente nada. Rita mesmo, Cristal, o erê de Rita, come feito um diabo, mas Dionísia sempre pede pra Cristal quando for levar com ela tudo, né? Ai Rita acorda com uma vontade danada de comer, mesmo Cristal tendo comido muito. Agora, só tem um orixá que me pega que depois eu fico mal. Que é Nanã. Poxa, fico acabada, minha coluna, a polpa de bunda, ela fica muito abaixada. (Eliane)

Iroko demora para me pegar que é um caboclo muito forte e não está limpo, está com mais forças negativas do que positivas, então quando ele me irradia, mamãe suspende logo. Ai ele vem de qualquer jeito. Teve uma vez que ele me pegou em uma festa de Tempo, ai no Atim. O chão estava úmido porque tinha chovido, ele me rodou de um jeito que quando eu vim em mim, ele deixou uma roda no chão, parecendo que passou uma roda de bicicleta, deixou uma roda, e só a terra em cima, no miolo. Também me disseram que uma vez ele me pegou no pagodô e me torceu toda, mamãe suspendeu. E agora na festa de dezembro que teve ai, cantou para ele e ele me pegou, ele me jogou no chão, e o povo acuado, ele começou a bater no chão bem forte que tremia o chão, mamãe mandou levar pra de junto dela e suspendeu. (Roquinha)

Oxóssi meu dançou quase dois anos no chão, ele não dançava em pé, mesmo depois de feito ele não ficava de pé, ele só ficava de joelho. Para quem entendia, sabia o porquê. Porque Oxóssi é o que? Todo mundo sabe que Oxóssi é o rei da caça, geralmente quem caça anda pelos matos agachado, se escondendo, então ele vinha mostrando a trajetória de vida dele do passado, não é? Todo mundo sabe que eles já fizeram tudo isso aqui, não é? Hoje eles são santinhos, mas já aprontaram já (risos). Então Oxóssi ficou no chão na casa de Mãe Dionísia ai quando ele levantou por ele mesmo, levantou e deu o ilá. E ai até hoje ele trouxe o pé de dança dele, e lógico que todos vieram acompanhando ele, e todos os meus foram assim, não dançavam em pé, até o meu erê só levantou quando Oxóssi levantou. Seguiram ele, porque ele é o dono, né? Os outros não iam ficar de pé com o dono no chão. Então era muito minha filha, meus joelhos foram arrancados várias vezes, dançava, não tava nem aí, era testa quebrada, era mão, porque eu não aceitava no começo. Mesmo depois de feito, eu falava muita coisa. Eles me batiam muito. (Roque)

O *movimento* dos orixás desenha *linhas* no corpo dos *rodantes*. Deixam as marcas de suas presenças. O corpo *virado* se transforma: às vezes move-se pesado como a Nanã de Eliane, onde cada passo precisa de um grande esforço; às vezes se abaixa e esquiva, estudando o ambiente como o Oxóssi de Roque; outras vezes é forte, violento e deixa rastros no chão por onde passa, como o caboclo Iroko de Roquinha. O terreiro torna-se o espaço privilegiado para essa convivência, ou melhor, torna-se a *trama* onde as *linhas* (do *movimento* dos humanos e das entidades) se *emaranham*. No terreiro seres diversos se relacionam, põem em *movimento* uma rede extensa de trocas, traçam *histórias* que perduram em ritmos e durações variadas. Muito do que acontece no espaço do terreiro é marcado por um jogo de *visibilidade* e *invisibilidade*. Há forças que são percebidas atuando e outras que atuam sem ser notadas. Junto a isso existem práticas que são *vistas* e exibidas enquanto outras são ocultadas. Assim, como já apontado por Rabelo (2014), ao mesmo tempo que o terreiro é um lugar de forte exibição, é um espaço de ocultamento. Há sempre uma dosagem entre o que pode ser *visto* e o que deve ser mantido em sigilo, protegido dos “olhos curiosos”.

Os *rodantes*, além do mais, são dotados de uma capacidade de captação visual e somática que excede o meramente *visível*. *Vêem, ouvem, sentem, intuem, sonham, incorporam*. Mas não disso ocorre de imediato: faz parte de um processo contínuo de aprendizagem que se experimenta ao longo de seus *caminhos*, conforme se *movimentam* com sua rede de orixás e entidades, ou seja, conforme seus *caminhos* se entrelaçam e conforme suas múltiplas *linhas* se emaranham umas nas outras.

Essa dissertação, assim como ocorre com as pessoas, os orixás, os caboclos, os erês, os exus e os eguns, é seu próprio *movimento*. Agora que interrompo (parcialmente) essa *caminhada* ao findar a escrita, acredito ter mais perguntas do que respostas. O que significa parar de escrever? “Terminar” a pesquisa significa ser afetada por quais tipos de “cortes”? Escrever é realizar *costuras*, manusear *linhas*, fiar e desfiar fragmentos de *história*. Acredito ter deixado, nesse trabalho, muitas *linhas* e pontas soltas que espero

que sejam trabalhadas futuramente por mim e por outros pesquisadores que porventura venham se interessar por elas.

Essa dissertação é apenas o recorte de um *movimento* que ultrapassa em muito a tentativa de composição por mim arranjada. Márcio Goldman (2014) sobre essa questão comenta que “a tradução antropológica não tem nada a ver com representação, explicação ou compreensão; tem a ver com agenciamentos. Fazer antropologia significa a construção de um discurso indireto livre no qual se imbricam a palavra nativa e aquela da antropologia”. (Goldman, 2014:22). Aqui cruzei a minha narrativa com as narrativas a mim contadas. É a minha maneira de cruzar os *caminhos*, de emaranhar as *linhas*. Espero que os modos de ser existentes no terreiro tenham *virado* minha escrita/*costura*, como um *rodante é virado* por seu santo.

Anseio que essa dissertação seja de alguma forma um espaço de ressonância do que pude aprender no Oiá Mucumbi. Ao longo do encontro com os meus interlocutores do terreiro o que fiz foi improvisar um *caminho* que me levou a juntar alguns fragmentos das muitas *histórias* que compõem o terreiro e a vida de cada um deles. Aprendi, ao longo desse encontro, que devemos juntar nossas *linhas*, colecionar nossos fragmentos de *histórias* e seguir nosso *caminho* por esse mundo em permanente nascimento. *Caminho* que não conecta um ponto de origem a uma destinação final, mas que improvisa seu percurso a partir dos encontros que dele brotam.

Referências Bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos.

2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares.

2008. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira. *Debates do NER*, ano 9, n.13, pp.77-96.

ANJOS, José Carlos Gomes dos & ORO, Ari Pedro.

2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues.

2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. Teses de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

BARROS, José Flávio & TEIXEIRA, Maria Lina.

1989. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon/Edusp, pp.36-62.

2004. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

BASTIDE, Roger.

2001. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

BIRMAN, Patrícia.

2005. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas* 13(2), Rio de Janeiro, pp.403-414.

BOLLNOW, Otto Friedrich.

1969. *Hombre y Espacio*. Trad. López Asian. Barcelona: Editora Labor.

BOYER, Véronique.

1996. Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*, n.138, pp. 7-24.

BRASIL, André.

2016. Ver por meio do invisível: o cinema como tradução xamânica. *Revista Novos Estudos*, ed.106.

BRAZIL, Pe. Étienne Ignace.

1911. O Fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXIV, Parte II, Rio de Janeiro, pp.195-260.

LE BRETON, David.

2016. *Antropologia dos Sentidos*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes.

CARDOSO, Vânia Zikan.

2007. Narrar o mundo: estórias do povo da rua e a narração do imprevisível. *Mana*, 13(2), pp. 317-345.

CARPENTER, E.

1973. *Eskimo realities*. New York: Holt, Reinhart and Winston.

CARVALHO, José Jorge.

1994. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afrobrasileiros. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, pp.85-120.

COSSARD, Gisèle.

1970. *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*. Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études em Science Sociales.

DELEUZE, G & GUATTARI, F.

2002. *Espinosa e nós. Espinosa – filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta.

2011. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34.

DIDI-HUBERMAN, G.

1990. *Devant l'image – Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris: Minuit.

ESPÍRITO SANTO, Diana.

2010. Parcialidade e materialidade: a distribuição do ser e do saber no espiritismo cubano. In: Olívia Gomes da Cunha (org.). *Outras Ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano/ FAPERJ, pp. 493-548.

FAVRET-SAADA, Jeanne.

1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.13, p.155-161.

FLAKSMAN, Clara Mariani.

2014. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

FLUSSER, Vilém.

2011. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Annablue.

FRAGA, WALTER.

2006. *Encruzilhadas da Liberdade: História de escravos e libertos na Bahia (1870 – 1910)*. Campinas: Editora da Unicamp.

GEEL, Alfred.

1995. The language of the forest: landscape and phonological iconism in Umeda. In: *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, eds E. Hirsch and M. O'Hanlon. Oxford: Claredon, pp. 232-254.

GOLDMAN, Márcio.

1984. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

1987. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW Editores, pp.87-119.

2005. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.25, n.2, p.102-120.

2009. Histórias, devires e fetiches nas religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, vol. XLIV (190), pp.105-137.

2012. O Dom e a Iniciação Revisitados: O Dado e o Feito em Religiões De Matriz Africana no Brasil. *Mana*, 18 (2), pp. 269-288.

2014. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCAR – R@U*, 6 (1), p.7-24.

HALLOWELL, A.

1960. Ojibwa ontology, behavior and word views. In: *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond. New York: Columbia University Press, pp.19-52.

HARAWAY, Donna.

2013. *Antropologia do Ciborgue: As Vertigens do Pós-Humano*. Belo Horizonte, Autêntica.

HEIDEGGER, Martin.

2002. *Construir, habitar, pensar*. In: Ensaaios e Conferências. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª ed.

INGOLD, Tim.

1995. Humanidade e animalidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: pp.39-53.

2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

2008. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe* [Online], 3/2008, consultado em agosto de 2016. URL: <http://pontourbe.revues.org/1925>; DOI: 10.4000/pontourbe.1925

2015. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

JOHNSON, Paul Christopher.

2002. *Secrets, Gossips and Gods: the transformations of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press.

JORDÃO, Patrícia.

2004. A antropologia pós-moderna: uma nova concepção da etnografia e seus sujeitos. *Revista de Iniciação Científica da FFC*, v.4, n.1.

LAPLATINE, François.

2004. A etnografia como atividade perceptiva: o olhar. In: Laplantine, François. *A Descrição Etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem.

MÃE, Valter Hugo.

2011. *O apocalipse dos Trabalhadores*. Rio de Janeiro: Editora Afaguara.

MALPAS, J.E.

1999. *Place and Experience*. A Philosophical Topography Cambridge University Press.

MARQUES, Lucas Mendonça.

2016. *Caminhos e feitura: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

MASSEY, Doreen.

2005. *For Space*. London: Sage.

MERLEAU-PONTY, M.

1962. *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1964. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio.

2010. *Bitedô: Onde moram os nagôs. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano*. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas.

OPIPARI, Carmen.

2009. *O Candomblé: imagens em movimento, São Paulo-Brasil*. São Paulo: Edusp.

PESSOA, Fernando.

1996. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. São Paulo: Editora Ática.

PINA-CABRAL, João de & SILVA, Vanda Aparecida.

2013. *Gente Livre: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo, Terceiro Nome.

PROENÇA, Maria Cristina Oliveira.

2011. *A Cidade e o Habitar no Pensamento de Henri Lefebvre*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

RABELO, Miriam.

2008a. Entre a Casa e a Roça: Trajetórias de Socialização no Candomblé de Habitantes de Bairro Populares de Salvador. *Religião e Sociedade* 28 (1), pp. 176-205.

2008b. A possessão como prática: esboço de uma reflexão epistemológica. *Mana* 14 (1), pp.87-117.

2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

2015a. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez.

2015b. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35 (1): 237-255.

RABELO, Miriam & SANTOS, Rita.

2011. Notas sobre o aprendizado no candomblé. *Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v.20, n.35, pp.187-200.

ROSA, Guimarães.

2001. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

SANSI, Roger.

2003. *Fetishes, images, art works: afro-brazilian art and culture in Bahia*. PHD Thesis. University of Chicago-Chicago.

2009. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1.0), 2009, pp.139-160.

SANTANA, Gilson do Sacramento.

2012. *O Conjunto do Carmo de Cachoeira: um estudo da relação entre monumento e cidade*. Monografia de conclusão de curso em Museologia. Cachoeira: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

SANTOS, Juana Elbein dos Santos.

2002. *Os Nãgô e a morte: pãde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, Juana Elbein e SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos.

2004. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égun. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 225-258.

SANTOS, MILTON.

2000. *O papel ativo da geografia: um manifesto*. XII Encontro Nacional de Geógrafos.

SCOTT, C.

1989. Knowledge construction among Cree Hunters: metaphors and literal understanding. *Journal de la Société des Américanistes*, 75, p. 193-208.

SEEGER, Anthony.

1975. The meaning of body ornaments: a Suya example. *Ethnology* 14: 211-24.

SOARES, Bianca Arruda.

2014. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

SOLNIT, R.

2001. *Wanderlust: A history of Walking*. Londres: Verso.

STRATHERN, Marilyn.

2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

2014. O efeito etnográfico. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1992. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão das fontes. *Revista Afro-Ásia*, 15, pp. 18-35.

2002. Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Saída de Iaô, cinco ensaios sobre a religião dos orixás*. Bahia: Fundação Pierre Verger.

WAGNER, R.

1996. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

ZAGATTO, Bruna.

2013. Sobreposições territoriais no recôncavo baiano: a reserve extrativista baía do Iguape, territórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval. *Revista Ruris*, v.7, n.2.