

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS/UFG

EMÍLIA GUIMARÃES MOTA

SER COM O OUTRO, CONVIVER E CUIDAR
ENFRENTAMENTOS COTIDIANOS AO RACISMO RELIGIOSO

Goiânia
2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES
ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Emília Guimarães Mota

Título do trabalho: Ser com o outro, conviver e cuidar – Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso

3. Informações de acesso ao documento:

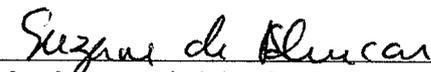
Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 26 / fevereiro / 2019

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

EMÍLIA GUIMARÃES MOTA

SER COM O OUTRO, CONVIVER E CUIDAR
ENFRENTAMENTOS COTIDIANOS AO RACISMO RELIGIOSO

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do título de mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

Prof. Dra. Suzane de Alencar Vieira
(Orientadora)

Goiânia
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Mota, Emília Guimarães

Ser com o outro, conviver e cuidar [manuscrito] : Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso / Emília Guimarães Mota. - 2019.
176 f.

Orientador: Profa. Dra. Suzane de Alencar Vieira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

Bibliografia.

1. religiões de matriz africana . 2. racismo religioso . 3. convivência . 4. cuidar . I. Vieira, Suzane de Alencar , orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
EMÍLIA GUIMARÃES MOTA

Aos vinte e seis dias do mês de fevereiro de 2019, às 8h30, na Sala 2214 da Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Ciências Econômicas (FACE) da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de **EMÍLIA GUIMARÃES MOTA**, intitulada *SER COM O OUTRO, CONVIVER E CUIDAR: ENFRENTAMENTOS COTIDIANOS AO RACISMO RELIGIOSO*. A Banca Examinadora foi composta pelas seguintes Professoras Doutoradas: Suzane de Alencar Vieira (PPGAS/UFG/presidente), Indira Nahomi Viana Caballero (PPGAS/UFG) e Clara Mariani Flaksman (Museu Nacional/UFRJ), com Manuel Ferreira Lima Filho (PPGAS/UFG) como suplente. A candidata apresentou o trabalho, as examinadoras a arguíram e ela respondeu às arguições. Às 12 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foram atribuídos à mestranda os seguintes resultados:

Aprovado () Reprovado

Dr.^a Suzane de Alencar Vieira _____ *Suzane de Alencar*

Aprovado () Reprovado

Dr.^a Indira Nahomi Viana Caballero _____ *Indira Nahomi Viana Caballero*

Aprovado () Reprovado

Dr.^a Clara Mariani Flaksman _____ *Clara Mariani Flaksman*

Resultado Final _____ *Aprovada*

Reaberta a sessão pública, a presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias _____ *Elder*

Agradecimentos

À Exu, Oya e Mãe Watusi que permitiram os caminhos que este trabalho passou a trilhar, que me acolheram e pacientemente têm me ensinado muito, sobre conviver, ser gente, sobre cuidar e ser com o outro. Mãe Watusi sempre atenciosa e zelosa, abriu as portas do Ilê e de sua casa, ensinando que a relação de aprendizagem é antes uma relação de confiança, e ainda, que família significa nunca abandonar.

À Mestra Paulina e Vó Maria Pretinha. Incansavelmente me guiaram, ajudaram e deram sustentação, por vezes colo e força, em cada dia dessa jornada.

Às galhofas de Zé das facas, ao bailado da Cigana do Ouro e aos sorrisos, doçura e abraços de Cosme. Como diz Mãe Watusi, *cada um luta com o que tem (...)*

Aos filhos e filhas da Casa de Oya e família biológica de Mãe Watusi, que ampliaram o sentido de família e as possibilidades de convivência.

À Mãe Maria Baiana, Iya Valéria, Iya Cris, Mãe Jô e Baba Raimundo, que me receberam em suas casas e colaboraram nutrindo a ideia de que é preciso fortalecer e apoiar o trabalho dos nossos. Através de suas narrativas, histórias, ensinaram sobre a continuidade de orixá, da vida e da ancestralidade.

Aos familiares e amigos que suportaram ausências, irritações, mau humor e silêncios, mas que também comemoram comigo e apoiaram cada etapa.

À minha orientadora, Suzane de Alencar Vieira. Trabalhou com dedicação ao longo do processo, sempre trazendo inspirações, comentários otimistas, percepções e ensinamentos sobre Antropologia, etnografia, sobre ser professora, sobre a potência dos nossos encontros com as outras pessoas e seres, que sempre podem nos ensinar algo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFG mas também àqueles com quem encontrei durante a graduação, que foram importantes para que hoje eu esteja caminhando no campo da Antropologia.

À Clara Flaksman e Manuel Ferreira Lima Filho pela recepção, leitura atenciosa e comentários do material apresentado na qualificação.

À Indira Viana Caballero e Clara Flaksman por terem aceitado participar da banca de defesa, pela possibilidade de diálogo e troca.

À Andréia – por tudo – desde sempre.

Ao longo dos dois anos de duração do mestrado, obtive financiamento público da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior (CAPES).

Sem nossos ancestrais não tem continuação (Iyalorixá Watusi de Oya).

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

Pensou que eu ando só?
Atente ao tempo!
Não começa, nem termina,
é nunca, é sempre

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

(Maria Bethânia e Paulo César Pinheiro)

O tempo não gosta do que se faz sem ele, dizem as mais antigas (Omindarewa).

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo que queimem o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.

(Nego Bispo)

Resumo

Trata-se de uma experiência de convivência e aprendizagem a partir da Casa de Oya, um terreiro de candomblé de Goiânia (Goiás) e da relação com a Iyalorixá Watusi, quem apresentou outros afroreligiosos que compuseram o conjunto de interlocutores da pesquisa. A proposta do trabalho é pensar o racismo religioso a partir das experiências cotidianas dos afroreligiosos, tomando a teoria etnográfica como abordagem, com intuito de acompanhar a produtividade do encontro das teorias nativas com as teorias antropológicas. Seguindo as relações e experiências, a pesquisa foi deslocada da política convencional, de instituições burocráticas e Estado, para outras formas de fazer política, para práticas e criações artesanalmente empreendidas, para os enfrentamentos cotidianos pautados por modos de estabelecer relações, de conviver, de ser com os outros e de cuidar, sobretudo da vida, de sua produção contínua e do *nosso povo*.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; racismo religioso; convivência; cuidar.

Resumen

Se trata de una experiencia de convivencia y aprendizaje a partir de la Casa de Oya, un “terreiro de candomblé” en Goiânia (Goiás) y de la relación con la Iyalorixá Watusi, quien presentó otros afroreligiosos que compusieron el conjunto de interlocutores de la investigación. La propuesta del trabajo es pensar el racismo religioso a partir de las experiencias cotidianas de los afroreligiosos, abordado desde la Teoría etnográfica, con el propósito de acompañar la productividad del encuentro de las teorías nativas con las teorías antropológicas. Siguiendo las relaciones y experiencias, la investigación fue desplazada de la política convencional, de las instituciones burocráticas y Estado, hacia otras formas de hacer política, prácticas y creaciones artesanalmente emprendidas, para los enfrentamientos cotidianos pautados por modos de establecer relaciones, de convivir, ser con los demás y cuidar, sobre todo de la vida, de su producción continua y de nuestro Pueblo.

Palabras-clave: religiones de matriz africana; racismo religioso; convivencia; tener cuidado

Abstract

It is an experience of living together and learning from Casa de Oya, a candomblé “terreiro” of Goiânia (Goiás), and the relationship with the Iyalorixá Watusi, who presented other Afro-religious people who composed the set of interlocutors of the research. The purpose of this work is to discuss religious racism based on the daily experiences of Afro-religious people, taking the ethnographic theory as approach, the productivity of the meeting of native theories with anthropological theories. According to the relations and experiences, research was shifted from conventional politics, bureaucratic institutions and the State, to other forms of politics, practices and creations, for the daily confrontations guided by ways of establishing relationship, of living together to be with others and to take care, especially of life, of their continuous production and of our people.

Key-words: African Matrix Religions; religious racism; living together; to take care

Sumário

<i>Introdução</i>	11
Capítulo I – Encontrar caminhos	17
1.1 Primeiras aproximações	18
1.1.1 O Fórum.....	21
1.1.2 Seminários	24
1.1.3 A Federação, a polícia e o Projeto	29
1.2 Outros caminhos da pesquisa	36
1.2.1 O conflito é étnico	43
1.2.2 Uma pesquisadora em casa.....	54
1.2.3 <i>Consertar o carro andando</i> – sobre uma disposição ou modo de fazer antropologia.....	64
Capítulo II – Louvar o tempo	72
2.1 <i>No tempo em que eu fiz santo</i>	74
2.2 <i>Antes de Pai João chegar</i>	78
2.3 Nação e Axé são duas coisas diferentes	83
2.4 <i>Não vou dar nome a quem tem apelido</i>	89
2.5 <i>Exu manda buscar quem ele quer</i> - movimentos de fazer, de trazer e reconhecer	95
2.6 Louvar o tempo para os africanos é fundamental.....	102
Capítulo III – Cuidar, enfrentar e proteger	112
3.1 Perdi as ilusões com o Estado.....	115
3.1.1 Eu fazia as festas com a polícia na porta	124
3.2 <i>Ao nosso modo</i>	131
3.3 <i>Eu vou lá, eu mesmo quero resolver</i>	142
3.4 A senhora que é a dona do centro?	147

<i>Conclusão</i>	160
<i>Glossário</i>	162
<i>Referências</i>	166

Introdução

Começo este texto apresentando-me como uma aprendiz. Tanto no campo das religiões de matriz africana quanto no campo acadêmico. Esses dois modos de ser aprendiz acontecem simultaneamente e movimentam o tema do racismo praticado contra as religiões de matriz africana neste trabalho, que é resultado de uma experiência de convivência com a *Iyalorixá*¹ Watusi, com a Casa de Oya e com outros afroreligiosos. Trata-se de uma experimentação que procurou seguir as relações e aquilo que as pessoas e o campo foram suscitando como relevante, com intuito de acompanhar a produtividade do encontro das teorias nativas com as teorias antropológicas, elegendo assim a teoria etnográfica como um caminho.

O propósito da pesquisa² foi problematizar o racismo religioso a partir das pessoas e das experiências das comunidades de terreiro e de acessar uma dimensão que permitisse vislumbrar as estratégias cotidianas, as formas de resistência a partir de sua criatividade e sabedoria, para driblar e se organizar perante as provocações do racismo religioso. Realizei uma etapa exploratória que será comentada no primeiro capítulo, na seção “Primeiras aproximações”. Será possível observar a partir daí o deslocamento da pesquisa, que passou das formas convencionais de fazer política, das instituições burocráticas, mecanismos legais, do Estado, para modos específicos dos afroreligiosos de estabelecer as relações e de lidar com possíveis obstáculos para vivenciar sua religiosidade. A partir da casa e do cotidiano.

Esse deslocamento foi desenhado ao seguir a relação com a *Iyalorixá* Watusi que pouco a pouco se tornou a figura central desse trabalho bem como o terreiro liderado por ela, a Casa de Oya (Ilê Axé Oju Oya Ti Ru Ofâ), localizada em Goiânia, da qual sou filha e acompanho desde sua fundação, no ano de 2016. A partir da *Iyalorixá* pude conhecer outras quatro sacerdotisas e um sacerdote, com os quais realizei entrevistas. O trabalho de campo foi intensificado a partir do final de janeiro de 2018, quando somei às atividades do terreiro outras visitas a Iya Watusi e dei início as entrevistas com os outros sacerdotes.

¹ Ver glossário.

² O projeto foi aceito pelo Comitê de ética da UFG o que permitiu utilizar um modelo de Termo de consentimento livre esclarecido (TCLE) no qual os interlocutores puderam firmar a autorização do uso de gravador e bloco de notas, além de permitirem o uso de suas falas e nomes nos materiais produzidos.

Assim, além dos dias que já ficava na Casa de Oya, fiquei quinze dias do mês de abril na casa de Iya Watusi, que fica no mesmo lote do barracão. Em Goiânia, conversei com Mãe Jô e Mãe Valéria. Em Aparecida de Goiânia, com Pai Raimundo, Mãe Cris e Mãe Maria Baiana. As casas de Iya Watusi, de Pai Raimundo e de Mãe Cris são de candomblé. Já a de Mãe Jô e de Mãe Valéria tocam umbanda e candomblé, por vezes referindo-se à terminologia *omolocô*³. A casa de Mãe Maria Baiana é de umbanda.

O deslocamento também está imbricado aos caminhos que Iya Watusi foi trilhando ao atender à vontade de orixá, de Oya, quem quis ter uma casa. Assim, além das experiências da fase exploratória da pesquisa eu fui afetada pela educação de axé que recebo na Casa de Oya e também pelas experiências de Iya Watusi. Aproximei-me justamente no período da transição de Mãe Watusi, de funcionária pública que deixava o Estado, que se afastava da política partidária e retomava a casa, lugar que cintilou para mim como uma fonte de vitalidade, de produção da vida, lugar de cuidar das pessoas, orixás, dos ancestrais, mas de ser também cuidada.

Ademais, esse movimento mostrou a casa como uma força pulsante onde outras formas de se fazer política são praticadas e criadas continuamente, visando uma boa vida na terra, a continuidade, o cuidado da vida e de nosso povo. Parece-me que retomar a casa sensibilizou e demandou de Iya Watusi muitas percepções e que foram de alguma forma afetando o que apresento agora. Falando desde a casa, o cotidiano ganhou centralidade e permitiu acessar experiências pontuais, impactantes, compartilhadas pelas sacerdotisas e sacerdote, e descortinou as sutilezas de criar continuamente formas de enfrentar, de cuidar das relações e das pessoas como práticas imanentes e que terminam por se contrapor às investidas racistas.

Dessa maneira, este trabalho tem ainda uma imbricada relação com o tempo. Foi preciso desacelerar do tempo do relógio, do tempo coordenado pelo capital e aprender a ouvir, ver e sentir. Aprender sobre outro tempo e em outro tempo. Prestar atenção e aprender sobre aqueles que vieram primeiro, sobre como *as coisas vão se estabilizando*, sobre *consertar o carro andando*, sobre conviver. Isso é o que o segundo capítulo começa a apresentar, situando-nos um pouco sobre as pessoas, as relações, tendo como ponto de partida as *chegadas* que marcam o tempo, mas as transformações e continuidades de modos de vivenciar as religiões de matriz africana. É a parte que trata também sobre *ser com o outro*, sobre modos de reconhecimento e de pertencimento, pensando as diferentes *chegadas*, os Axés que

³ Ver glossário.

as famílias tomam como referência, as nações e casas. Modos de reconhecimento por parte da coletividade, mas também o reconhecimento por parte de Exu, sobre quem tem condição de ser de candomblé.

Foi louvando o tempo e aprendendo a ser com os outros que este trabalho foi construído. Sobretudo Exu, Oya e Mãe Watusi, foram me ensinando sobre *ser com o outro*, que o outro demanda cuidado, e que cuidar pode ser uma prática de diferentes intensidades e sentidos. Tenho aprendido sobre o cuidar também devido ao fato de ter sido suspensa como *ekedi*, uma posição que me sensibilizou ainda mais para o tema, pois ela tem o cuidar como função primordial. Ao mesmo tempo, todo o processo de construção da pesquisa contou com outros elementos que são fundamentais: a relação com as entidades da umbanda e a construção das relações mais diretas com os orixás no candomblé. Criei vínculos afetivos com as entidades com quem eu conversava nas sessões da umbanda que frequentei por algum tempo. Sobretudo com Mestra Paulina, Seu Zé das Facas, da linha⁴ dos baianos, a criança Cosme, com a Cigana do Ouro, com Exu Tiriri e Seu Zé Pelintra, com o Exu-mirim Gasparzinho, com Dona Maria do Balaio, da linha do povo de légua⁵.

Sempre me ofertaram uma gama imensa e variada de cuidados. Durante o período de dúvidas sobre o projeto de mestrado, fui atendida por Mestra Paulina. Orientou-me para colocar uma comida para os Pretos velhos. Ela dizia que era preciso *deixar o povo mais velho, nossos ancestrais, aqueles que têm sabedoria*, me ajudar. Além de conseguir desenvolver este trabalho foi criada uma afinidade e parceria com Dona Maria Pretinha, uma amável, competente, cuidadosa e sempre presente, avó. Este trabalho, assim, materializa também a cada palavra escrita, todas essas relações que são de convivência e cuidado e que se somaram ao que Exu, Oya, Mãe Watusi e outros interlocutores permitiram aprender.

Ainda que tivesse o suposto de encontrar algo mais ligado ao termo respeito, o cuidar/cuidado mostraram-se mais proeminentes sem sobretudo afastar por completo esse termo que pode vir misturado em alguns sentidos do cuidar. O primeiro sentido de cuidar/cuidado que começaram a me ensinar foi o de que é importante cuidar dos nossos, fortalecer suas caminhadas, fazer com que sintam que nunca estarão sozinhos e que é cuidando dos nossos que existimos, permitimos a continuidade de nossos ancestrais e plantamos sementes possíveis para que outros existam.

⁴ Na umbanda chamam os diferentes ‘grupos’ de entidades que se assemelham na expressão e na forma de trabalhar de “linhas de trabalho”.

⁵ Linha que veio para Goiás a partir da tradição do Terecô e do Tambor de Mina - outras religiões mais conhecidas no Maranhão e no Pará.

Desse modo, cuidar também surgiu como uma das formas de enfrentamento e assim ele ganhou espaço no terceiro capítulo, que aborda mais de perto as experiências com o racismo e as maneiras de enfrentá-lo. Cuidar cotidianamente das relações e das pessoas, sejam elas do terreiro ou da vizinhança, foi um outro sentido, uma ampliação do primeiro, que saltou aos olhos mostrando um potente conteúdo político, que permitiu também olhar de outro modo para as narrativas e pessoas com as quais encontrei.

Longe de ser um trabalho biográfico o que temos aqui, portanto, é o arranjo escrito de um processo de aprendizagem, de confiança, de convivência e de cuidado. Mãe Watusi me explicava que se tratava de um modo específico de aprendizagem a maneira como ela me falava sobre suas percepções e temas. Segundo ela só é possível dar aquilo que recebemos de alguém, aquilo que temos, falar sobre aquilo pelo qual já passou, já experimentou. Nesse outro modo de aprender, a narrativa, o relato, tornaram-se os meios de expressão e de ensinar.

Tampouco tive pretensões de escrever uma revisão da bibliografia sobre candomblé ou sobre o candomblé em Goiás, ou da umbanda. Para isso, temos alguns trabalhos que permitem ampliar os conhecimentos a respeito dessas religiões nas terras goianas, como o de Teixeira (2007; 2009), Nogueira (2009), Ulhoa (2011), Mary Anne Silva (2013), Moraes (2016), Gonçalves Brito (2017). A proposta foi, por outro lado, seguir tecendo diálogos que nos permitissem conhecer elementos do cotidiano dos afroreligiosos, a partir do que eles próprios indicassem como relevante. Levar a sério a fala nativa, os conceitos, as percepções, implica em articular seus conhecimentos com outros sem estabelecer uma hierarquia. Este foi um dos posicionamentos pretendidos.

Sobre as terminologias adotadas e escolhas. O que chamo por religiões de matriz africana⁶ faz referência às religiões que possuem, em sua formação, elementos das religiões tradicionais africanas. Utilizo a expressão de modo a incluir tanto candomblés quanto *umbandas*, *omolocôs*⁷, dentre outras. Compreendo que é uma maneira generalizada, porém o objetivo é menos detalhar classificações conforme adeptos e literatura e mais chamar atenção para o fato de que tratamos de religiões que possuem elementos africanos em maior ou menor medida, em suas composições.

No Brasil essas religiões formaram-se a partir da diáspora negra quando pessoas de várias regiões do continente africano foram trazidas e escravizadas. Como comenta Goldman

⁶ Uma abordagem possível é aquela que percebe a expressão religiões de matriz africana a partir de uma perspectiva transformacional, advinda do projeto coletivo de comparação fomentado por Marcio Goldman (2008) e comentada no texto de Gabriel Banaggia (2014).

⁷ Ver glossário.

(2005, p. 03), são “resultantes de um processo criativo de reterritorialização (...), de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais”. Entendo que algumas características são comuns a elas e podem nos auxiliar a identificá-las. Marcio Goldman (idem) apontou a presença de divindades (orixás, voduns ou nkisis), a possibilidade de existir processos de iniciação, oferendas e sacrifícios animais. Acrescentaria a presença do transe ou incorporação, formas de nomear que variam conforme cada segmento.

Tendo em vista minha própria experiência com umbanda e candomblé e as experiências das pessoas com quem encontrei ao longo da pesquisa, decidi por utilizar a denominação “afrorreligiosos”, e suas variações de número e gênero, com a intenção de não limitar, através de nomes específicos como “candomblecista” ou “umbandistas”, as diferentes pessoas, práticas, vidas, caminhos e narrativas que compõem esse texto. Além disso, “afrorreligiosos” faz alusão também às religiões de matriz africana e suas variações, transformações. Por outro lado, ao invés de dizer apenas “religiosos”, o prefixo do termo escolhido ainda permite lembrar a todo instante que as violências praticadas são frutos do racismo e estão endereçadas a pessoas e coletivos específicos.

Ainda falando sobre as escolhas, gostaria de me referir ao modo como foi escrito. Busquei priorizar a fala dos interlocutores, suas ponderações, narrativas, conceitos, colocando os teóricos e concepções acadêmicas muitas vezes nas notas de rodapé ou posterior às colocações deles no corpo do texto. Talvez o ensaio de uma “assimetria compensatória” como fala Marcio Goldman, já testada por outros autores e por vezes de modo muito mais criativo. Nesse mesmo sentido, optei por não deslocar as falas com recuos e/ou letra menor.

Num primeiro momento não era tão evidente, mas durante o processo de escrita me dei conta que aqui eu também tentava exercitar um modo de *ser com o outro*, permitido e ensinado sobretudo por Iya Watusi, que possibilitava o “falar com”, “compor com”, sem diluir a fala deles ou fazer a minha desaparecer. Tentei explicitar por meio da diferenciação de letras, entre letra normal e *itálico*, colocando-nos lado a lado nos parágrafos e fluxo de escrita. A letra em *itálico* também foi o recurso utilizado para destacar palavras do léxico nativo bem como conceitos e categorias que movimentaram este trabalho. Em alguns momentos minha voz pode estar junto à deles porque, afinal, não sou só candomblecista e muito menos exclusivamente antropóloga.

Há um glossário ao final do texto que tenta elucidar alguns termos desse léxico. Não tratam de definições absolutas e estanques. Sobre este tema, Mãe Watusi alertou que muitas vezes, mesmo utilizando alguns termos na nação ketu, nação da Casa de Oya, a linguagem

que utilizamos pode abranger termos que não são do Iorubá. Segundo ela, muitos encontros e desencontros com outras línguas africanas, mas também com o português e os usos das línguas ao longo do tempo, provocaram modificações, adaptações e incorporações. Para mim, sua recomendação assinala mais uma forma de cuidar daquilo que se produz sobre nosso povo e ainda chama atenção para o processo criativo da cultura e da língua, nos sentidos em que o Wagner (2012) aplica os termos “criar, “criatividade”.

De outras maneiras, Mãe Watusi ao compartilhar sua vida, seus conhecimentos, percepções e análises me ensinava também sobre o controle da visibilidade, sobre até que ponto o registro escrito de algumas histórias e fatos fortaleceriam o texto e a ideia de um trabalho sobre nós, escrito por nós, e aquilo que não caberia ser registrado e publicado. O cuidado também foi incorporado, assim, no plano da etnografia, na escrita.

Tomei as relações, os conceitos e expressões das pessoas como guias para a análise e construção do texto, que é composto por três capítulos que tentam apresentar em seus títulos os movimentos da pesquisa e das relações, de “Encontrar caminhos” (Capítulo I), que explora o deslocamento da pesquisa e começa a apresentar a experiência de convivência com a Casa de Oya e com Iya Watusi. O processo de desacelerar, de prestar atenção e aproximar fica mais consistente ao “Louvar o tempo” (Capítulo II), permitindo posteriormente conhecer maneiras específicas e cotidianas de “Cuidar, enfrentar e proteger” (Capítulo III).

Capítulo I – Encontrar caminhos

Neste primeiro momento pretendo apresentar como me aproximei do tema da intolerância religiosa e como conheci a Iyalorixá Watusi. As “Primeiras aproximações” provocaram minha curiosidade que mais tarde se tornou o foco da pesquisa de mestrado, mas também deram o pontapé inicial da parceria com Iya Watusi, que se tornou minha Mãe de santo. Fruto de etapas exploratórias do campo, abordará nas subseções as experiências vivenciadas com reuniões, eventos e organizações que se mostraram mais evidentes por suas atuações na esfera pública, juntamente com algumas impressões e reflexões que permitirão ao leitor acompanhar os movimentos da pesquisa para a terceira parte, e o que se desenrolará a partir dela.

A segunda seção, portanto, é aquela que inicia a apresentação das experiências, dos caminhos, das relações construídas e perspectivas que me levaram ao um convívio com uma casa de candomblé, que somadas às primeiras aproximações, provocaram deslocamentos na pesquisa. Ainda neste espaço, tratarei das mudanças de perspectiva, passando a tomar as violências contra as comunidades de terreiro como racismo e não mais como intolerância religiosa, que ainda é o termo com maior visibilidade nos debates. Compondo os deslocamentos, a Casa de Oya se tornou a referência para a pesquisa, acompanhando os movimentos de Iya Watusi que atendeu à vontade de orixá, aos agenciamentos de Oya, que pediu para que ela abrisse um casa.

Comecei a vivenciar uma dinâmica relacional que abrange pessoas, lugares, orixás, erês, materiais, fundamentais para a contínua criação e produção da vida e de modos de cuidado, de criar relações e lidar com diversas questões. Seguindo o aforisma de Iya Watusi, pode-se dizer que o movimento da pesquisa foi de *consertar o carro andando*. Na subseção de mesmo título, comentarei algumas experiências aliadas às reflexões teórico-metodológicas que apresentam minha disposição perante o tema, o campo, e que culminaram na elaboração e transformações de todo este texto, mas também de mim mesma. Portanto, esse primeiro capítulo tem um formato e dinâmica um pouco diferente dos outros dois, justamente por trazer a gama de experiências que permitiram aprender com a Iyalorixá Watusi e outros interlocutores.

1.1 Primeiras aproximações

Iniciei minha trajetória com as religiões de matriz africana como *assistência*⁸ de uma casa de *umbanda*⁹, em Aparecida de Goiânia. Permaneci nessa posição por aproximadamente quatro anos e nunca cheguei a *passar para o lado de lá*, o lado composto pelos membros da casa. Consultava-me com entidades, os espíritos manifestados nos médiuns, das variadas linhas de trabalho da umbanda.

No segundo semestre de 2015, fui convidada por uma colega para ir a uma reunião sobre um projeto de extensão¹⁰ que pretendia visitar terreiros e falar sobre direitos, canais de denúncia em casos de violências. Encontrei com a mulher que eu já admirava em alguns eventos mas que só fora apresentada diretamente nessa ocasião. Conhecia tanto pela expressão firme, pela beleza, quanto por sua militância. Era a Iyalorixá Watusi Santiago, mulher engajada em questões referentes à população negra, historiadora, militante pelo PT, e que logo assumiria o cargo de superintendente de igualdade racial de Goiânia. Fui colega de curso de Leandro, seu companheiro, mas nunca tinha sido apresentada ou estreitado relações de amizade com eles. A reunião teve por objetivo abrir espaço para quem quisesse participar dele.

A professora responsável por ele e a Iyalorixá fizeram exposições de alguns dados sobre as violências contra afroreligiosos, sobre a existência de alguns mecanismos e materiais¹¹, como o Estatuto da Igualdade Racial (2010), que tratam de modo pontual sobre as religiões de matriz africana. Prontamente eu quis participar. Eu não sabia bem o que iria fazer

⁸ Ver glossário.

⁹ Ver glossário.

¹⁰ Projeto de extensão realizado pela Universidade Federal de Goiás, através da Coordenadoria de Ações Afirmativas, em parceria com a Superintendência de Igualdade Racial do município de Goiânia, chamado Rodas de Diálogos: comunidades tradicionais de terreiros. A iniciativa do projeto aconteceu num ano em que uma sequência de ataques contra terreiros foram praticados no entorno de Brasília. A casa de Mãe Baiana (Paranoá) foi queimada, a do Babalorixá conhecido como Babazinho também (Santo Antônio do descoberto), e o Babalorixá Djair sofreu tentativa de invasão em Águas Lindas de Goiás.

¹¹ Ao engajar-me nesse projeto de extensão passei a conhecer um pouco sobre a existência de legislações específicas para esses grupos da sociedade brasileira, sobre a produção de materiais por parte de órgãos governamentais a partir de projetos ou direcionados à campanhas, eventos, como aqueles que a Secretaria Nacional de Promoção de Políticas de Igualdade racial (SEPPIR) realiza. Como o Artigo 5º da Constituição de 1988 que trata da liberdade de expressão; a Lei Caó” (Lei 7.716/89; modificada pela Lei 9.459/97) e o Estatuto da Igualdade Racial, Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que aborda especificamente o tema da religiosidade no Capítulo III; criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; a Lei federal no 11.635 de 2007, do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, comemorado no dia 21 de janeiro; o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; artigo 208 do Código Penal; Houve também a criação do disque 100, órgão ligado à ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), um dos mecanismos utilizados para a denúncia de violações de direitos desses povos. Também SaferNet, da Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos. Depois tive acesso aos relatórios sobre intolerância religiosa (RIVIR, 2016; SANTOS et al, 2016). Atualmente a SEPPIR pertence à estrutura do Ministério dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/sobre-a-seppir/a-secretaria>>

ali, qual seria minha contribuição mas na hora sentia que algo estava por vir com essa parceria que se iniciava, com a possibilidade de trabalhar com Iya Watusi. Sentada ao lado dela, ela me entregava alguns materiais feitos pela Secretaria Nacional de Promoção de Políticas de Igualdade racial e parecia já sentir também meu interesse pela pauta.

Realizamos o projeto visitando casas de candomblé e de umbanda, falando sobre os direitos previstos nas leis, sobre denunciar por telefone, internet, ir nas delegacias ou ministério público. O projeto despertou meu interesse para conhecer outros espaços e diálogos que tratassem sobre as religiões de matriz africana, para além dos terreiros. Assim, quando resolvi me aproximar da temática das religiões de matriz africana de modo diferente daquele movimento que eu fazia enquanto uma pessoa da assistência de um terreiro de umbanda, encontrei primeiramente os aspectos do espaço público, discussões que envolviam legislações, instituições, políticas públicas.

Tomei conhecimento também sobre mapeamentos de comunidades de terreiro, que me foram apresentados sob o argumento de que era preciso mostrar que essas pessoas existem, dar ideia do contingente que alcançam no Brasil para demandar¹² políticas públicas específicas, ou seja, que atendam às especificidades desses grupos. As visitas que fizemos aconteceram em casas de umbanda e de candomblé, a partir de uma lista de contatos que a Iyalorixá Watusi, e nesse momento já Superintendente de igualdade racial de Goiânia, possuía. Fizemos cartazes, para deixar nas casas, que remetiam aos canais de denúncia. Deixamos cópias do Estatuto e falamos da existência de registros para casas. Este último ponto foi ponderado por Iya Watusi, durante a elaboração do cartaz. Alertava que poderíamos mostrar a existência mas não demonstrar tons de obrigatoriedade e de legalidade/ ilegalidade. Segundo ela essa não era uma questão.

As casas não deveriam ser tratadas como ilegais somente por não optarem por realizar esse registro. Parecia se precaver de possíveis mal-entendidos, mas também de marcar uma diferença entre o que faríamos e outras formas de agir empreendidas por outros agentes quando falam sobre leis e registros. Nossa atuação ali seria de falar sobre a existência de um registro que pode ou não ser feito, e que ele permite a inscrição da casa em alguns editais de fomento. Ela ressaltava que era importante compreender e respeitar a liberdade e a maneira de cada casa se organizar.

¹² O projeto de extensão conseguiu trazer pessoas da SEPPIR (nacional) para falar mais acerca das políticas e da necessidade de combate à intolerância religiosa e racismo, da importância de ações como aquela que pretendíamos fazer.

No período de execução do projeto, pela falta de conhecimento do que era dito/feito na esfera pública e do candomblé, eu aproveitava o pouco tempo de reuniões e visitas para perguntar à Iya Watusi insistentemente sobre diversos assuntos e curiosidades que tinha. Muitas vezes eu me perdia e sentia certo constrangimento por não entender o fato de ela responder algumas e outras não, por usar um tom que parecia de correção, e por dizer que nem tudo eu iria conhecer assim, num regime de perguntas e respostas. Essa resposta era mais frequente quando tratava de perguntas sobre o candomblé. Sugeriu que muitas informações não fariam sentido, que não iria ter ideia do que se tratava porque para conhecer era preciso passar por outras experiências, por uma maneira de conhecer que se dava na prática.

A receptividade das casas variou mas pude perceber que o assunto das legislações ou necessidade de prestar denúncias não era novidade para muitos. Uma das falas recorrentes dos sacerdotes e filhos das casas que visitamos, era de que mesmo fazendo denúncias o governo e as delegacias não levavam o tema com a mesma seriedade como era levado por eles. Contavam algumas experiências que tiveram, tanto de violências sofridas quanto de tentativas de recorrer aos mecanismos jurídicos. Outros fizeram referências à trechos de sua história de vida contando como conseguiram construir uma relação mais tranquila com o próprio bairro/setor.

As visitas aos terreiros apontavam para uma diversidade que eu ainda não conhecia. As cidades com as quais eu tinha mais contato, Anápolis e Goiânia, sempre deram visibilidade às religiões da matriz judaico-cristã. Assim, após visualizar pessoas e órgãos, como a SEPPIR, que de alguma maneira estão ligados ao tema de combate a intolerância religiosa e racismo contra as religiões de matriz africana, no nível nacional, eu quis conhecer mais sobre aqueles que procuram fazer esse combate e defesa na minha região.

Iya Watusi comentou que existia uma Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEG). Em algumas visitas ouvi rápidos relatos sobre esta instituição, muitas vezes carregados de reclamações e acusações de que não prestavam o serviço esperado, de modos de gestão alheios aos grupos aos quais se diziam representantes. Na época em que soube de sua existência, passava por mais um período conturbado. O rumor era de que a gestão anterior teria cometido falhas mas que um grupo, no período de eleições para nova gestão, tomou a gestão para si dizendo que foram eleitos e que seguiram o estatuto, enquanto muitos acusavam que teriam se apossado da instituição sem os devidos trâmites eleitorais. Diziam que muitas casas se afastaram da FUCEG, algumas chegaram a romper o vínculo de filiação.

Comecei a seguir notícias de reuniões, eventos, a procurar algumas informações sobre as pessoas de terreiro na cidade de Goiânia e entorno, e instituições que estivessem ligadas a elas. No primeiro momento fiquei mais instigada e curiosa do que de fato pensando no potencial desse tema para a graduação em Ciências Sociais que cursava na época. Passei a frequentar reuniões, eventos, de modo aleatório. Depois, percebi a relevância das experiências que vivenciei nesse período e resolvi trazer nessa parte inicial do trabalho. Elas esboçarão parte do cenário goianiense abarcando a existência de organizações, espaços de debate, eventos e instituições, mas também sugerindo algumas tensões e reflexões que foram direcionando meu olhar para outros elementos.

1.1.1 O Fórum

No final de 2015 uma chamada começou a circular nas redes sociais convocando pessoas de religiões de matriz africana, lideranças, simpatizantes, para uma reunião que visava discutir sobre intolerância religiosa e a possível criação de um Fórum Goiano. Foi no ano seguinte que de fato as atividades começaram. Fui a essa reunião que fora realizada em uma sala do Planetário da Universidade Federal de Goiás (UFG), no setor Central de Goiânia. Era uma sala de aula comum, com cadeiras escolares, quadro. A sala logo encheu de pessoas com diferentes roupas mas muitas com turbantes, contas nos pescoço, vestidas branco. Senhoras, jovens, crianças, homens e mulheres procuravam se acomodar nas cadeiras enfileiradas.

Foi proposta a criação de um Fórum com o objetivo de construir espaço para discutir e promover ações contra a intolerância religiosa e em prol das religiões de matriz africana. Um grupo que parecia compor uma casa de candomblé era o que organizava falas e pautas a fim de dar andamento e praticidade à reunião. Um dos integrantes era um senhor que demonstrava conhecer a maioria das pessoas presentes. Apresentou-se como *Ogan*¹³. Falou também a proposta e explicou que a escolha do modelo de organização “fórum” se devia à intenção de *construir um espaço onde todos pudessem falar, propor e se manifestar*, indicando que outros modelos institucionais tencionavam uma hierarquia que não satisfaria o povo de santo.

Era uma possibilidade de construir um contraponto à Federação que deixava muita gente insatisfeita. A referência era de que fosse *um espaço nosso, que pudessemos fazer por nós mesmos*. Depois, solicitou que as pessoas se apresentassem. Uma a uma, diziam cargo dentro de sua religião, seguido pelo nome. Alguns diziam o nome do orixá de quem eram

¹³ Ver glossário.

filhos e/ou a casa a qual pertencia caso não tivesse cargo de líder de casa. Outras, por não pertencerem a uma das religiões diziam ocupação profissional, curso da faculdade ao qual se vinculavam.

Em seguida, de modo inesperado, solicitaram representantes das diferentes religiões ali presentes para que se posicionassem na mesa que estava à frente. Não entendíamos bem a intenção, uma vez que a sensação era de que nós tínhamos ido para ouvir e ver o que tinha motivado a reunião. Como a apresentação daqueles que já estavam lá tinha acabado de ocorrer, começaram a apontar alguns como possíveis candidatos para estarem na mesa. Os componentes da mesa fizeram falas improvisadas. Além delas, outras pessoas pediram para falar e discorreram sobre a necessidade de agir, de mudar o posicionamento perante os ataques e governo, cobrar ações e propor outras. O mapeamento era declaradamente uma proposta que aquele grupo que chamou a reunião apresentava. Foi retomada em todas as reuniões assim como a fala sobre ter que *resolver a questão dos registros*.

Muitas pessoas pediram a oportunidade para falar, acrescentaram temas e perspectivas aos apelos feitos pela mesa improvisada. Outras permaneceram analisando o potencial de algo concreto sair ou não dali. Repetidas vezes escutei que faltava união do povo de terreiro em Goiás, sobretudo para compor e apoiar as ações que alguns tentavam propor, como o próprio Fórum, as ações promovidas pela Federação, e outras que minimamente atendiam a esse formato de reunião.

Os organizadores apresentaram uma série de temas para subgrupos. Alguns deles foram questionados, como aquele que falava sobre a juventude negra. O questionamento veio de um pequeno grupo que não reconhecia a necessidade de ser específico para jovens negros. Uma discussão mais acalorada aconteceu com esse grupo que tomava frente das atividades mais práticas ali de fazer ata, anotar encaminhamentos. Logo, aqueles que questionaram se levantaram e foram embora. Outros foram se levantando com o passar do tempo. O término da reunião foi apressado sob o argumento de que precisavam entregar a sala.

Iya Watusi foi somente na primeira reunião. O que fazíamos às vezes era uma conversa rápida quando encontrávamos, ocasiões em que eu contava algumas impressões e acontecidos. Quando tentava relatar algo quem acabava por me ajudar era ela, que pela minha fala ia identificando pessoas, situações e me contando um pouco sobre suas experiências. Em algumas prosas ela afirmava que se continuássemos a tentar resolver as questões que nos afligem *com base em modelos embranquecidos de instituições*, não alcançaríamos muito.

Como vivo também no ambiente da universidade, algumas práticas podem passar de modo naturalizado. Controlar o tempo de fala em uma reunião, para esse lugar acadêmico, pode ser um meio de assegurar com que todos falem. Da mesma forma, seguir o roteiro de pautas da reunião pode ser uma forma ‘prática’ de organizar o tempo e as ideias. Emitir certificados é a reconhecida forma de atestar que a pessoa esteve presente em um evento, que apresentou um trabalho acadêmico, por exemplo. A frase sobre *modelos embranquecidos de instituições* me deixava intrigada.

Em uma das reuniões do Fórum fomos divididos em grupos e com um tempo marcado deveríamos retornar de nossa pequena reunião – dentro da reunião – com propostas escritas num cartaz. Algumas pessoas conversavam buscando alternativas sobre como chegar até o povo de terreiro para discutir alguns temas, apresentar projetos, sobre como conseguir despertar o interesse deles. Havia uma conversa que rondava os encontros. Segundo os rumores, o povo de terreiro goiano tinha como marca a pouca adesão às atividades e ações que eram convocadas, independentemente de quem tivesse tomado iniciativa.

Entre as conversas levantava-se a ideia de que a reunião não estava sendo construída no ato e que parecia apresentar um caráter pré-estabelecido, um cronograma a seguir que nem sempre era simples de executar, já que muita gente queria falar, apresentar posicionamentos. Às vezes era possível ouvir que seria *mais do mesmo*, insinuando a repetição de propostas e resultados. Ao mesmo tempo, era possível perceber nos ares uma discordância com a possível imagem de que apesar de se falar do fórum como um espaço em que todos poderiam propor e falar, um reduzido grupo era quem levava as pautas e organizava todo funcionamento dos encontros.

As falas durante as reuniões, em geral, mesclavam cumprimentos específicos como pedidos de benção aos mais velhos¹⁴ e mais novos (Motumbá, Kolofe, Mukuiu¹⁵), termos das políticas públicas e/ou acadêmicos. Algumas pessoas pediam a fala muitas vezes e outras apenas se apresentavam e passam o restante da reunião observando e ouvindo. Em todas as reuniões que fui havia alguém controlando um tempo de fala aqui, uma atividade ali, ou dizendo que tal parte da ação ficaria sob sua responsabilidade porque conhecia as pessoas e sabia a melhor maneira de falar com elas.

¹⁴ Ver glossário.

¹⁵ São termos que advêm de diferentes nações de candomblé (ketu, jeje, angola). Em outro momento do texto a questão das nações será comentada de modo mais específico. Sabendo da possibilidade de diferentes nações e segmentos das religiões de matriz africana que poderiam estar presentes nas reuniões, alguns iniciavam sua fala dizendo “motumbá para quem é de motumbá, kolofe para quem é de kolofe...” e assim por diante. Geralmente para os adeptos da umbanda diziam “saravá para quem é de saravá”.

Num dado momento, um Pai de santo de candomblé que tinha ficado boa parte observando pediu a fala. Era um homem distinto, com roupa bem alinhada e postura elegante. Ouvia atentamente cada pessoa que falava, mantinha feição séria e atenta a tudo que acontecia. Começou se apresentando e dizendo algumas palavras sobre o que achava dos temas e de alguma maneira, analisando o contexto e possibilidades de ações. Algum tempo depois de ter iniciado sua fala, uma mulher da organização da reunião, digamos assim, que administrava o tempo das atividades naquele dia, interrompeu o senhor que falava e pediu para que fôssemos mais diretos nas colocações. Ajeitamo-nos nas cadeiras, algumas senhoras balançavam a cabeça em discordância e o senhor que falava voltou ao seu silêncio observador. Iya Watusi me contou depois, pela descrição física que fiz, que era um Babalorixá que pouco aparecia em reuniões públicas como aquela, e que também não circulava muito nas festas que as casas promoviam.

1.1.2 Seminários

O Fórum organizou, posteriormente, um seminário. O “I Seminário do Fórum de Religiões de Matriz Africana do Estado de Goiás”, contou com a presença de Mãe Jaciara, do Abassá do Ogum de Salvador, personalidade conhecida por sua luta contra intolerância religiosa depois do caso que Mãe Gilda¹⁶ enfrentou. Sua Mãe biológica e líder da casa a qual Mãe Jaciara se tornou herdeira. Esta última moveu ações judiciais contra a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) por danos morais e uso indevido de imagem. Foi a partir do caso dessa família e dos movimentos que fizeram que foi aprovada a lei que instituiu o dia 21 de janeiro como dia de combate à intolerância religiosa.

O seminário teve por objetivo *fortalecer as casas para superação da intolerância e do racismo*. Na programação que recebemos estava prevista a construção de uma carta-

¹⁶ Foi a fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum, terreiro de candomblé localizado próximo a Lagoa do Abaeté, Salvador (BA). Mãe Gilda, participava das manifestações públicas pela reivindicação do impeachment de Fernando Collor. Sua expressão foi fotografada e exibida na revista Veja, em 1992, na qual estava “trajada com roupas de sacerdotisa, tendo aos seus pés uma oferenda como forma de solicitar aos orixás que atendessem às súplicas daquele momento”. A Iurd (Igreja Universal do reino de Deus) escolheu a foto para “atacar o povo do Candomblé na sua crença e manifestação prática da sua religiosidade. Publicou essa fotografia no jornal Folha Universal, em outubro de 1999, associada a uma agressiva e comprometedor reportagem sobre charlatanismo, sob o título: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A publicação dessa foto marca o início de um doloroso, porém definidor processo de luta por justiça da família e de todos os religiosos do Candomblé. A Folha Universal tinha na época uma tiragem de 1.372.000 unidades, ampla e gratuitamente distribuídas. Dada a fragilidade do momento, adeptos de outras religiões sentiram-se no direito de atacar diretamente a casa da Mãe Gilda, dentro das dependências do Terreiro, até quebrando objetos sagrados lá dispostos. Diante destes fatos, com a saúde fragilizada, Mãe Gilda não suportou os ataques: seu estado piorou e ela veio a falecer no dia 21 de janeiro de 2000”. Maiores detalhes sobre o caso estão disponíveis no site <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo>

manifesto¹⁷, que foi construída contendo reivindicações das religiões de matriz africana, endereçada *à sociedade civil e a órgãos privados e públicos (mais especificamente secretarias municipais e estaduais de educação, cultura, cidadania e saúde)*. O evento reuniu parte das pessoas que sempre apareciam nas reuniões do fórum e contou com algumas presenças rápidas de pessoas que iam ver o que acontecia e às vezes não retornavam. A fala feita por Mãe Jaciara possibilitou conhecer um pouco das articulações que ocorrem na Bahia, na luta contra intolerância religiosa e racismo.

O assunto do registro de casas tomou boa parte das conversas realizadas ali. Algumas pessoas da organização e da plateia diziam que era importante ter o registro, que *o número de casas registradas em Goiás é pequeno* e que registrar seria *uma forma de se organizar*, possibilitando o diálogo com os órgãos públicos. Ao final recebemos certificados de participação como aqueles de eventos que eu frequentava na universidade.

Comecei a observar que o cuidado de Iya Watusi no projeto de extensão, com o cartaz que falava sobre registro de casas, marcava um posicionamento diferente daqueles que via nas reuniões do fórum, que tomavam o registro como fundamental e algo a ser realizado por todos. O baixo número de registros me fazia pensar nas dificuldades de organizar todos os documentos necessários, que algumas pessoas relatavam, mas também na possibilidade de que esse registro¹⁸ não chamava a atenção das comunidades, não se mostrava como relevante.

As experiências com o fórum vieram carregadas de impressões porque ao mesmo tempo em que eu via afroreligiosos familiarizados com aspectos burocráticos institucionais, jeitos de fazer reuniões, de lidar com atas, e interessados em seguir com esses modelos que geravam, de fato, algum tipo de resultado, outras pessoas demonstravam que as situações não estavam confortáveis para elas. As tensões que surgiam pareciam contrastar diferenças entre os próprios afroreligiosos, mas também entre eles e o Estado, e suas formas burocráticas.

¹⁷ Carta- manifesto disponível na página do Fórum no Facebook

<https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=808518615968248&id=595724033914375>

¹⁸ Eu tinha um amigo que na época estudava o nome social para pessoas transexuais nas instituições. Conversávamos muito e ele falava de sua indignação com a ênfase dada à “necessidade de se ter documentos”, sobretudo estes documentos do tipo Registro geral (RG), Certidão de Nascimento. A política de uso do nome social era válida somente naquelas instituições que a adotassem. No geral, o que seria considerado era o “nome de registro” da pessoa. Uma de suas hipóteses era de que os documentos tinham uma agência maior do que a própria existência das pessoas. Passou a refletir e analisar a agência de não-humanos nas nossas vidas. O governo sempre fez campanha sobre a necessidade de registrar a criança quando nasce, de se ter os documentos todos “certos”, para garantir o “exercício da cidadania”. A partir das nossas prosas comecei a fazer analogia com a insistente conversa que ouvia sobre “necessidade de registrar os terreiros”. Ficávamos com a sensação e às vezes constatação de que o governo reconhece documentos, papéis, e não pessoas; se você não tem documentos “você não existe” para o Estado. Fiquei me perguntando se era por essa via que as pessoas de terreiro queriam existir. Pelos relatos de baixos números de registros, parecia que não.

Parecia existir distância entre aqueles modelos de fazer reunião, de organizações, e o modo como as pessoas estavam acostumadas a realizar suas atividades. O controle do tempo me chamou atenção por perceber que as pessoas se incomodavam de ter que seguir o tempo determinado, de ter sua fala interrompida, o que eu não tinha percebido, até então, nas minhas atividades rotineiras da faculdade. Do mesmo modo, senti uma desconfiança no ar, em muitos encontros, que analisavam se as ideias eram realmente voltadas para os povos de terreiro ou se as pessoas queriam se promover em cima das ações.

A desconfiança também parecia direcionar a análise sobre o tema do mapeamento, dos registros de casas, sugerindo que o Estado não era visto como um aliado para o combate às violências contra as religiões de matriz africana. Ao mesmo tempo, era possível ver diferentes intensidades e modos de ser capturado¹⁹ pelas formas do Estado. Nesse jogo, a desconfiança, o “pé atrás”, operava um modo de precaução e resistência. O fórum, organizado por afroreligiosos, parecia ter sido capturado no que concerne a organização e a crença de que uma estrutura como aquela poderia ser mais democrática e atenderia melhor ao modo do povo de santo se organizar do que o modelo da federação, que lhes parecia mais rígida nesse quesito de semelhança com a burocracia estatal e de promessas de representar o povo, de que seria possível resolver os problemas, sendo na realidade mais uma peça da engrenagem.

Outras atividades²⁰ aconteceram, nessa esfera pública que estou tomando como aquela que tem maior visibilidade quando olhamos de modo apressado para Goiânia e entorno. O 2º

¹⁹ Segundo Goldman (2006), por aparelho de captura Deleuze e Guattari designam basicamente os dispositivos de apropriação das ações humanas heterogêneas e em variação contínua e de sua conversão em atividades homogêneas, reguláveis e mutuamente comparáveis”. O Estado é entendido como um aparelho de captura que tem potência de apropriação (D&G, 2012, p.138 *apud* GOLDMAN, 2006). O Estado “poderia ser considerado o aparelho de captura por excelência atuando sempre por meio de conversões das forças que captura e utilizando para isso uma grande variedade de dispositivos específicos dos quais a renda, o trabalho e a moeda são apenas três casos particulares” (Goldman, 2006, p.264). Por Estado compreende-se “um modo de funcionamento e uma forma de poder”, e a captura seria essa “essência interior ou essa unidade do Estado” (D&G, 1980, p.532 *apud* GOLDMAN, 2006). Tendo isso em vista, compreende-se que “não existe um Estado que captura, mas que a captura é o Estado e vice-versa, o que significa que, deste ponto de vista, a diferença entre o aparelho de Estado propriamente dito e as chamadas ‘organizações não-governamentais’, por exemplo, é absolutamente irrelevante” (Goldman, 2006, p.264). Assim, os diferentes movimentos são realizados a partir dos dois polos do Estado (dos déspotas, legisladores; o outro, do ceifeiro e organizador), agindo por capturas, do tipo mágicas ou por contratos jurídicos, e os aparelhos de captura oscilando entre os códigos explícitos, descodificações e sobrecodificações.

²⁰ Um episódio desse período em que me aventurava no chamado “espaço público”, fui a um evento que visava homenagear as mulheres das religiões de matriz africana. Foi promovido por um grupo de pessoas de diferentes vínculos e recebeu apoio da secretaria estadual de cultura. Algumas já tinham ido às reuniões do fórum. Uma mesa composta por uma universitária e afroreligiosa e uma professora da UFG iria promover uma fala e, em seguida, seriam entregues certificados de homenagem às mulheres. Em meio à apresentação da professora algumas pessoas que se identificaram enquanto líderes de casas religiosas se levantaram para comentar o que ela dizia, muitas vezes em discordância. A professora apresentava alguns resultados de projetos e pesquisas realizadas e comentava que encontrou o que chamou de “invisibilidade das mulheres no candomblé”. Mas antes dela explicar o que queria dizer com aquilo (que ainda hoje não sei se compreendi) algumas pessoas da plateia começaram a falar junto com ela. Uma mulher, que fazia parte de uma das casas onde a professora fez pesquisa,

Seminário Estadual de Cidadania para Povos de Matriz Africana e Afro-brasileira, foi divulgado pela Frente Afro²¹ em parceria com o governo do estado de Goiás, a partir da Secretaria Cidadã. Esse evento foi bastante acelerado. A equipe cerimonial do governo era quem guiava apresentações e atividades. Seus membros afirmavam que era a segunda edição. Eu não soube da primeira. A Frente Afro conseguiu mobilizar apoio para aqueles que eram de fora da cidade de Goiânia pudessem ter onde ficar para acompanhar o evento. Vieram muitas casas do entorno de Brasília. Boa parte do evento foi destinada a apresentação de serviços que poderiam atender às comunidades de terreiro. Iniciou numa noite e continuou durante o dia seguinte. Depois da abertura feita pelo cerimonial e por um grupo de percussão feminina, de apresentações por parte de algumas pessoas que ocupam cargos nas secretarias, em nome de governador, etc., um Babalorixá que é professor universitário foi quem proferiu uma comunicação.

Falou sobre alguns aspectos históricos e marcou que *o modelo Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo de lidar com políticas públicas e de se relacionar com as religiões de matriz africana, não atende as necessidades de casas menores, de outras formas nas quais estão articuladas essas religiões*. Enquanto falava havia um fluxo intenso de entrada e saída do auditório. O espaço que antecede esse auditório tinha exposição de alguns produtos para venda. Nesse espaço também houve intenso fluxo durante todo o evento.

As mesas foram compostas por pessoas de secretarias e afrorreligiosos. Foi realizado em um hotel no setor central. Em alguns momentos liberavam o microfone para questões e colocações. Algumas pessoas que fizeram falas em reuniões do fórum repetiram algumas questões apresentadas por lá, e falavam sobre o número de presentes, que poderíamos

manifestou-se dizendo que conhecia o projeto da professora mas que *não poderia concordar com aquilo*. Em sua casa *as mulheres tinham papéis fundamentais, desde a liderança que é uma mulher, a outros cargos que elas assumem*. Os mesmos comportamentos aconteceram enquanto mostrava imagens destacando diferentes vestimentas de povos étnicos africanos. Um senhor se levantou e contestou novamente dizendo que esteve na África mais de uma vez e não era daquela maneira. Nesse evento, a sensação era de que existiam divergências entre os povos de terreiro no que tange a maneira como cada um, cada casa ou grupo enxerga e decide lidar com as questões, já que a organização foi composta por afrorreligiosos também. A organização do evento entendia que entregar um papel numa cerimônia seria forma de demonstrar reconhecimento às mulheres, colocando acadêmicas para falar sobre a temática, num espaço universitário. Algumas pessoas que foram assistir demonstraram sua insatisfação e discordância com o que ouviram, talvez sentindo falta de que as próprias mulheres de terreiro estivessem com o microfone. Assim, as divergências também pareciam figurar entre povos de terreiro e acadêmicas, talvez duas formas distintas de perceber a relevância das mulheres e de comunicar esse reconhecimento.

²¹ Fórum de entidades, frente de articulação política e social afro-brasileira no estado de Goiás. Atua junto a população negra, afrorreligiosa, indígena, cigana. A Frente Afro realiza vários movimentos relacionados às populações negras e muitos deles começaram a incluir algumas atividades direcionadas aos povos de terreiro, tendo em vista que boa parte dos integrantes da gestão atual da FUCEG passaram a compor o quadro desta entidade. Minha impressão foi de que dada a rejeição por parte muitos afrorreligiosos a Federação aproveitou a parceria com a Frente Afro para encampar alguns projetos e talvez evitar a baixa adesão que acontece quando ela aparece como principal idealizadora e promotora de algumas ações.

alcançar um público maior. No segundo dia o evento teve seu horário de início adiado, comparado à programação que recebemos.

A cerimonial, começou dizendo que o evento estava atrasado mas que era da responsabilidade dos próprios participantes e que, por isso mesmo, a organização teria que acelerar o desenvolvimento das atividades. A partir dessa fala, todas as vezes que era possível ter acesso aos microfones, as pessoas retomavam discussões anteriores – por vezes propositalmente – e a organização enfatizava a solicitação para que fossem breves, indicando sempre que o desenvolvimento do evento estava atrasado. A equipe cerimonial disse que a proposta era sair desse evento com uma carta endereçada aos órgãos públicos. Não ficou claro qual seria o impacto que essa carta poderia causar diante de tantas demandas que apareceram, no âmbito de acesso a saúde, a crédito, acesso a moradia.

Essa carta seria redigida coletivamente mas pelos “atrasos” seriam anotadas as pautas e questões e, depois, alguém redigiria e compartilharia com todos. Até hoje não sei se esse movimento aconteceu. Depois soube que as pessoas que estavam no hotel para o café da manhã ficaram conversando durante a refeição e aparentemente teriam “perdido o horário” de início das atividades no auditório. Possivelmente aproveitaram o momento da refeição para conversar, rever conhecidos e amigos, atualizar vínculos. Como quase ninguém tinha aparecido, a organização não se viu em condições de iniciar com o salão vazio. A sensação que tive era de que o tema do seminário mencionava os povos de terreiro mas sua execução não era flexível para que essas pessoas pudessem desfrutar mais amplamente daquele espaço.

A preocupação de terminar a reunião no tempo previsto ou o evento, em todos os episódios comentados, marcava um contraste que assinalava diferentes objetivos: cumprir horários ou terminar as atividades. Neste último, a todo instante era reforçada a necessidade de seguir o cronograma, apontando o *atraso* da programação como de responsabilidade dos afroreligiosos. E, no lugar do *mais velho*²² ter a fala considerada, ou de aproveitar-se da criatividade que poderia surgir do encontro dos mais velhos com mais novos nas atividades, tínhamos o senhor relógio alertando cada minuto “perdido”, geralmente personificado na pessoa escolhida para organizar e distribuir o tempo no dia.

As pistas dadas a partir dos comportamentos das pessoas, como a inquietação durante uma palestra, as falas que sempre retomavam as discussões – porque na primeira tentativa teriam sido interrompidas–, as presenças que pouco a pouco foram tornando-se ausências, indicavam que alguma coisa ali não se comunicava com aquelas pessoas. Além disso, davam

²² Ver glossário.

margem para pensarmos na existência de outras práticas, outros modos de se organizar. Era o que parecia sugerir Iya Watusi quando falava sobre os problemas de insistir nos mesmos modelos embranquecidos de instituições.

Parece-me que podem se caracterizar por isso, uma burocracia de racionalidade ocidental, de tempo pautado no relógio e controlado por ele, papéis fazendo pessoas existirem (lembrando dos documentos de registro de pessoas, de casas) ou atestando suas vivências. Ao adjetivar modelos específicos, o termo *embranquecidos* me fazia pensar em uma forma de marcar, contrastar, com um jeito do povo de santo se organizar, o modo de atribuir valor e sentido às práticas, às situações e pautas, que eu pouco conhecia. A escolha do termo operava ainda como um procedimento compensatório mas também de resistência, e contra o racismo, pois a marca, historicamente, tem sido colocada sobre os *outros*, negros, indígenas, e não sobre os brancos e as variações que essa referência possa ter.

1.1.3 A Federação, a polícia e o Projeto

Uma Iyalorixá que eu sempre encontrava nas reuniões, eventos, criou o chamado Movimento Agô. Tem o formato de um coletivo que foi identificado por ela como *movimento social de terreiro*, dividido em frentes de trabalho (segurança, economia, saúde, cultural). Esse movimento se articula através das redes sociais. Eu que já fazia parte do grupo do aplicativo Whatsapp do Fórum fui adicionada ao deste coletivo. Os dois grupos mantêm uma relação de cooperação e apoio. Muito engajada nos eventos e discussões, ela foi quem muitas vezes me avisou sobre as atividades.

Certo dia, encontrei muitas mensagens nos grupos do Fórum e do Movimento Agô no Whatsapp. Procurei me colocar a par do que estava acontecendo em meio a falas e discussões acaloradas. Foi então que alguém postou a imagem de um documento que me parecia um ofício. Um membro da atual gestão da FUCEG havia publicado nas redes sociais a imagem desse documento juntamente com um texto curto que comemorava a confirmação de apoio da Secretaria de Segurança Pública estadual aos projetos encampados pela Federação, tendo como centralidade o Projeto Egbes.

O projeto citado é de autoria de uma pessoa que se identifica enquanto afrorreligiosa, sacerdote, que não faz parte da FUCEG, mas atua na Frente-Afro juntamente com membros da Federação. Foi estabelecida, então, uma parceria entre o autor do projeto, a Federação e de certa maneira com a Frente-Afro. A partir da publicação, inúmeros comentários foram

realizados na postagem do membro da FUCEG com pedidos de esclarecimentos. Conclusões prévias passaram a circular. As reclamações começaram falando sobre a Federação fazer as coisas sem comunicar ninguém, sem dar satisfação.

A liderança do Movimento Agô informou que havia um grupo de discussão sobre a questão e quem quisesse participar deveria sinalizar que ela iria nos inserir nele. Ao começar a receber as mensagens observei que o número de participantes era superior àquele com o qual eu tinha contato nas reuniões e nos eventos. Estavam pessoas do Fórum, do Movimento Agô, Mãe Watusi que não pertencia a nenhum desses, eu, e outras tantas que eu não conhecia. Fiquei surpresa e preocupada pelo motivo da “reunião” online e ao mesmo tempo curiosa porque seria uma possibilidade para conhecer mais os movimentos e as pessoas de religiões de matriz africana de Goiânia e entorno²³.

Dois dos grupos de Whatsapp se formaram e, a partir deles, pude acompanhar as discussões e tentativas de elaboração sobre o que significava a nota e quais medidas seriam tomadas pelos afroreligiosos diante de um fato que era visto como afronta, perigo iminente e desrespeito. O primeiro era para comunicar o máximo de pessoas possível e apelava para o questionamento sobre como os afroreligiosos iriam se posicionar o que fariam a respeito. O segundo, reduziu o número de pessoas e propôs algumas ações como reuniões, uma delas com a presença do atual superintendente²⁴ de igualdade racial do município de Goiânia, inúmeras solicitações de reuniões com a gestão da FUCEG para esclarecimentos, elaboração de uma nota de repúdio.

No primeiro momento a Federação respondeu que eles *não tinham a obrigação de atender aqueles que não são filiados à federação*. Depois, disseram que receberiam três pessoas apenas. Após muita insistência marcaram uma reunião. Antes dela acontecer, muitos

²³ A segmentaridade pode ser uma forma conceitual de organização política interessante para pensar o caso dos afroreligiosos em Goiânia. Goldman (2006) retoma essa perspectiva quando estuda a política em Ilhéus, com os segmentos do movimento negro, tomando-a como uma teoria política a partir da sugestão de Lienhardt. Relembra, a partir da leitura de Herzfeld (1992), que os segmentos podem se opor mas também compor a partir de cada situação e contexto. Olhar o contraste entre a formação de diferentes movimentos e grupos, as reações ao projeto da Federação e aos poucos aliados que ela conseguiu, permite pensar uma organização política em que a fragmentação e as cisões ganharam maior notoriedade. Segundo Suzane de Alencar Vieira (2015, p.299), em sua tese sobre a comunidade quilombola Malhada (Bahia), a segmentaridade “pode constituir um modelo da teoria política quilombola que permite interpretar as dissidências e cisões imanentes à socialidade, bem como os arranjos e antagonismos da política partidária, de maneira flexível e conferindo prioridade para a multiplicidade de alianças”. Inspirada pelas colocações dos autores, que tomam textos de Deleuze e Guattari como impulso para reflexões, esse movimento da ordem do pensamento, a noção de segmentaridade, nos permite enxergar também uma teoria política com uma segmentaridade flexível, que abarcaria as casas e uma segmentaridade rígida, apresentada pela Federação, pelo Fórum, Frente Afro, articulando-se dinamicamente.

²⁴ Atualmente, a Superintendência de Igualdade racial pertence à estrutura da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Políticos Afirmativas de Goiânia.

rumores circularam nessas conversas. Em pouco tempo a informação de que a polícia estaria disposta a entrar nos terreiros a pedido da Federação alcançou outros grupos de Whatsapp.

Alguns sacerdotes diziam *A polícia não vai entrar no meu terreiro*, enquanto outros afirmavam que *os modelos como nossas casas são construídas, organizadas*, com todas as dificuldades financeiras mas com as especificidades que as práticas demandam, *não seriam aprovados caso bombeiros e policiais fossem avaliar*. O principal rumor era a ideia de que a Federação havia solicitado apoio à polícia para entrar nos terreiros, o que remetia ao uso da força e às perseguições. Não se tinha conhecimento sobre o projeto e menos ainda dos motivos para que a Federação solicitasse apoio da Secretaria de Segurança Pública, da polícia, para um projeto que tivesse como público alvo as comunidades de terreiro e ainda comemorasse o “aceite”.

Logo apareceram também as discussões sobre a legitimidade e representatividade²⁵ da Federação para tal ação/projeto. Uma das leituras era de que os projetos que a Federação atualmente coloca em prática seriam *projetos da ordem particular dos gestores que assumiram e não têm representatividade com as comunidades de terreiro* além de buscar sempre *mais casas para filiar em sua Federação*.

Em uma das reuniões, que aconteceu nas instalações da Secretaria de Direitos Humanos do município e que visava construção da nota de repúdio, um dos sacerdotes contou que *a década de 1990 foi muito difícil para o povo de terreiro em Goiás* porque passaram por um momento delicado, no qual *a polícia agiu mesmo contra as pessoas de terreiro*. Disse que ficavam falando sobre magia negra na mídia. Depois procurei alguns conhecidos e contaram que há muito tempo uma criança foi encontrada morta em um terreiro e isso virou outro alvoroço, porque logo houve associação da morte dela com as práticas religiosas. É um caso de difícil reconstrução. O importante aqui é ressaltar o modo como o Estado, a mídia, a polícia tratavam e enxergavam as religiões de matriz africana. No contexto nacional não era diferente. Nessa mesma reunião uma senhora alertava para a importância de não aparentar divergências, divisões internas entre si, que era necessário entrar em consenso para lidar com a Federação porque “em público é preciso se unir” (MIRANDA e BONIOLO, 2017).

Um jovem sacerdote de umbanda, que havia ajudado a mobilizar os contatos para adicionar aos grupos, conseguiu falar com um representante da Federação numa dessas

²⁵ Respondendo às críticas sobre falta de diálogo, um membro da Federação falava que poucas pessoas iam nas reuniões que realizavam. Nessa fala deixou escapar que estariam com cerca de 25 casas filiadas. Esse número contrasta com outros períodos da organização, por exemplo, aquele do início de sua atuação, entre 1970-1979, no qual “contou com o registro de 175 terreiros em Goiânia, de 58 bairros diferentes; 125 registros em todo o estado de Goiás, de 87 cidades diferentes (NOGUEIRA, 2009). Pelo menos 300 casas filiadas.

“chances” que deram, na qual iriam receber três pessoas. Voltou da conversa comunicando nos grupos que o projeto era de mapeamento e visava facilitar o acesso das comunidades de terreiro às políticas públicas. Um sacerdote perguntou no grupo maior *qual era o objetivo de um mapeamento, por que fazer um mapeamento, se realmente era uma necessidade*. Outra senhora comentou que não gostava da ideia, *se já fazem o que fazem com a gente imagine com as casas todas lá com endereço e tudo?*

O sacerdote que repassou essas informações nos grupos não se mostrava satisfeito. Contou que dentre os comentários ouviu que haveria no projeto a previsão de um curso de capacitação para sacerdotes/sacerdotisas. Demonstrando indignação ele falava que isso era *uma tentativa de padronizar práticas religiosas, um absurdo alguém querer falar sobre como cuidar de sua própria casa*. Uma senhora comentava que nós não poderíamos *aceitar essa repressão*. Tive acesso a algumas reclamações sobre a atuação da Federação em outros momentos, como já comentado. Somadas a este caso, as rupturas e conflitos com a Federação nos permitem lembrar outro ponto sobre sua história. A FUCEG, de acordo com Nogueira (2009) desde o início teve por objetivos fiscalizar e homogeneizar as umbandas, para além de proteger os terreiros contra perseguições e repressões, que já tiveram como autores o Estado, a imprensa e a Igreja Católica. Esse caráter fiscalizador que tentava unificar em uma doutrina uma expressão religiosa multifacetada como a umbanda, gerou tensões com os povos de terreiro. O autor comenta que

já nascia com uma incumbência fiscalizadora, que era de regular a conduta dos centros e terreiros da capital em relação àquilo que era considerado como “excessos”, como a cobrança pelos serviços espirituais prestados. Tais preocupações condiziam com uma tendência do movimento federativo em todo o país (ibidem, p. 81).

O discurso da instituição é de que ela é representante das religiões de matriz africana, mas ao primeiro sinal, a gestão respondeu àqueles que procuravam esclarecimentos sobre *o pedido de auxílio à polícia, que não tinha a obrigação de atender aqueles que não são filiados à federação*. Assim, *representando* aqueles que são filiados, o bem comum se restringe a eles. A atuação como fiscalizadora e reguladora também marca um contraste com aquilo que as casas presam, a autonomia, seguindo o dizer popular dos afroreligiosos de que “cada casa é uma casa”. Desvincular-se da Federação pode abranger uma multiplicidade de relações e motivos maiores do que simplesmente preferir outro modelo institucional. Parecia ter sido capturada por formas ainda mais rígidas e mais violentas do que as outras organizações, como o Fórum.

Acompanhei o desenrolar desse caso até onde foi possível. Fui a algumas reuniões presenciais e depois àquela em que membros da Federação, da Frente Afro e o autor do projeto aceitaram fazer depois de muita insistência. A nota de repúdio foi divulgada também nas redes sociais. Marcava a falta de diálogo, *ausência de chamamento público para as comunidades participarem das discussões, da formulação, metodologia e execução do Projeto Egbes*. Antes de aparecer o autor e tendo em vista que tivemos conhecimento do projeto através de um membro da Federação, a ideia que se tinha era de que esta instituição era a responsável por ele.

Numa manhã ensolarada, fomos ao Centro de Referência da Juventude, local que a Frente Afro toma por sede e os membros da federação, como parceiros, utilizam o mesmo espaço. Alguns bancos escolares formavam um semicírculo, voltadas para outras cadeiras que estavam dispostas mais ou menos enfileiradas. Deram início a reunião falando que foi um erro do rapaz de ter compartilhado aquele documento na internet porque era um documento interno, da Federação. O representante da Federação dizia que mesmo errando ao publicar não havia qualquer motivo para aquele alvoroço que tinha se levantado. Fiquei pensando que se o rapaz não resolve “comemorar” nem ficaríamos sabendo sobre o que estava se passando, convictos que estávamos – como minha opinião à deles – de que a intenção era fazer algo forçado com suporte da polícia.

O número de pessoas que compareceram a essa reunião foi relativamente baixo considerando o grupo maior que conseguiram reunir no Whatsapp. Alguns sacerdotes eram aqueles mesmos que compareciam com mais frequência a reuniões e eventos. O projeto não foi disponibilizado pelo seu autor nem mesmo nessa reunião. O que se tem de informação foi o que ele e membros da FUCEG disseram. Afirmaram que o projeto *visa mapeamento de terreiros e adensamento para viabilizar acesso às políticas públicas, políticas sociais as quais os povos de terreiro têm direito*. O fato é que ao negar o acesso ao texto do projeto para que se compreendesse as intenções e, quem sabe, onde a polícia se encaixaria nesse enredo, ficamos apenas com a nota e as falas que declaradamente objetivaram apaziguar conflitos e abrandar a visão sobre a FUCEG perante afroreligiosos (federados e não federados).

Os “reclamantes” insistiram para ouvir uma explicação sobre o projeto. Perguntaram inclusive sobre como seria o financiamento, uma vez que o autor dele dizia que era um projeto que tinha como público alvo o estado de Goiás. Ele dizia que não haveria financiamento e que não tinha interesse político por trás dele. Aquilo causava muita estranheza. Os afroreligiosos demonstravam que até onde conheciam sobre projetos,

sobretudo com a envergadura que aquele indicava, necessitavam algum financiamento para ser viabilizado.

Já sobre o pedido de apoio feito à secretaria, afirmou-se que foi realizado com a intenção *de assegurar o bem estar das comunidades de terreiro*, uma *preocupação de resguardar as casas contra os delitos que vêm acontecendo* e que *quem pratica o bem não tem a temer*. O representante da federação disse que recebem *denúncias sobre casos de traficantes, de prostituições e de práticas delituosas*, acontecendo em lugares que se apresentam como terreiros. Outras *denúncias* seriam casos de *charlatões*, que *coobraram dinheiro para realizar serviços* e não cumpriram seus acordos.

Mesmo aqueles que ouviam e transmitiam as respostas da Federação aos outros, através dos grupos de Whatsapp, desconfiados que estavam ao chegar e nesse estado permaneceram até o fim, não pareciam romper com o consenso de que a Federação não era instituição amiga, que solicitara auxílio da polícia para investir contra os terreiros e de que Federação e Estado – naquele momento – eram correspondentes. A frase que reunia polícia e terreiros não fazia sentido, ou melhor, o sentido dela acionava medo e repulsa. Parecia acionar uma memória nada feliz nos mais velhos e uma ansiedade e receio dos mais novos.

Embora tenha acontecido uma reunião com a gestão da Federação e autor do projeto, a recusa deste último de permitir o acesso ao texto do projeto aumentou as especulações, a situação de indeterminação e de perigo iminente. Os debates que tentavam encontrar um posicionamento comum e planejar ações ampliaram o espaço para que outros temas pertinentes aos povos de terreiro passassem para pauta como o tão comentado abate de animais, a infraestrutura dos terreiros e a discussão sobre não comportarem uma sala frigorífica ou mesa de corte como açougues possuem, infraestrutura também nos parâmetros que o Corpo de Bombeiros avalia como saída de incêndio, extintores, corrimão em rampas e escadas, o mapeamento de terreiros, o registro das casas, a representatividade da federação, dentre outros.

É importante lembrar que inúmeras ações do Estado e atuação da polícia nos processos de criminalização do que chamamos hoje de religiões de matrizes africanas, como as batidas nos terreiros, processos de higienização de áreas das cidades, a identificação das práticas realizadas por religiosos como curandeirismo, previsto no código penal de 1890, a solicitação de alvarás de funcionamento em delegacias, proibição de manifestação que ofendesse a “moral e bons costumes” da sociedade brasileira (SERRA, 2011), autorizam o

raciocínio e conclusão que gerou o rumor de que a polícia aproximando-se dos terreiros não poderia ser boa notícia.

Além da sugestão de uma maneira diferente de lidar, de se organizar, dadas as pistas, os incômodos notados nesses relatos, existe um contraste no que tange as representações políticas, naquelas em que um pretende falar por todos. A reclamação de não ter participado da formulação do projeto falava sobre aquilo que Stengers (2018) sugere sobre a presença dos outros, em seu texto sobre a proposição cosmopolítica. Aqueles relacionados ao tema do projeto, implicados no assunto e na prática pretendida, deveriam estar presentes antes de qualquer decisão. E quando estiveram presentes, depois, na reunião de esclarecimentos, a Federação e o autor do projeto demonstraram-se incomodados com a presença deles.

A sensação era de que a ironia nas falas demonstrava que tomavam como um absurdo e descabimento aquelas pessoas cobrarem satisfações. Além disso, *representar* como a Federação propõe, representar povos de terreiro, prefigurava um apagamento e diluição da multiplicidade existente em nome de uma univocidade que os afroreligiosos parecem rejeitar. Ou seja, a ideia de um falar por todos parece não ser bem-vinda nem bem vista. É na possibilidade de cada casa ser uma casa, na autonomia de cada terreiro, que parecem se fortalecer, onde as diferenças não são esmagadas em favor de uma unidade homogênea.

A relação estabelecida através da filiação ou registro “não é a questão” para afroreligiosos. Independente dela existir, cobraram respostas acusando que aquela ideia de representação não coincidia com a realidade deles. A Iyalorixá Cris de Oxum comentava sobre eventos e atuação da Federação: *Por mais que as casas não participem elas não querem ser representadas por alguém que eles não conhecem que não sabe o que está acontecendo (...) E quando você está nesses eventos? Você está sendo representado por alguém que você nem sabe o que está fazendo, nunca foi lá na sua casa, não tomou um café com você, não sabe da sua realidade. Não sabe nada.*

Ainda que nas reuniões e eventos, aqueles que estivessem à frente, tentassem dizer que eram espaços em que todos poderiam falar e propor, aludindo a uma ideia de espaço democrático, o tipo de hierarquização materializado não se mostrava como desejável. Diferentemente das hierarquias entre os cargos religiosos, entre e dentro das casas. A desconfiança²⁶ parecia funcionar como instrumento para identificar o problema e agir imediatamente. Estavam atentos ao que se mostrasse como contraditório e/ou uma afronta aos seus modos próprios de pensar, se organizar e demandar, ou mostrasse a intenção de

²⁶ Situações e práticas semelhantes foram identificadas por Vieira (2015) através do uso do operador “treta” articulado pelos quilombolas da Malhada.

benefícios direcionados para um só, ou àqueles que reivindicassem uma posição acima dos outros.

Os comportamentos de saídas, de conversas que aconteciam ao mesmo tempo que uma palestra, os olhares e corpos que se movimentavam, os pedidos de fala, as tomadas dos microfones para retomar algo, os olhares desconfiados, eram formas de marcar também que mesmo estando presentes não estavam comprando tudo que era ofertado, não estavam em pleno acordo. “Diferenciavam suas ações de modo a obviar qualquer pretensão de unificação” (VIEIRA, 2015, p. 296), de identidade ou igualdade, de concentração de poder, apresentando uma postura crítica e de descrença em relação àqueles tipos de representação.

Iniciei este texto apontando minha condição de aprendiz, tanto no campo acadêmico quanto no campo religioso. Essa dupla pertença, nos caminhos que tenho percorrido até aqui, tem provocado diferentes movimentos e influências. Comentei sobre algumas experiências que levaram ao breve conhecimento do tema da intolerância religiosa e do cenário goianiense. Agora, a próxima seção retomará outras experiências para se compreender o movimento que a pesquisa experimentou.

1.2 Outros caminhos da pesquisa

Aquele projeto de extensão tinha terminado. Eu começava uma outra jornada de conhecer mais sobre o candomblé a partir da convivência e estreitamento de laços de amizade com a Iyalorixá Watusi e sua família. Ela passou a convidar para o *amalá*²⁷ que oferecia a Xangô, toda primeira quarta-feira do mês e ali eu convivía com Mãe Iemanjá, orixá de sua primeira filha de santo (rumbona²⁸) e com a *erê*²⁹ dela. Não estranhava o processo de transe e de incorporação mas o contexto do candomblé era novo. Nesses encontros falávamos tanto sobre aquelas curiosidades que eu tinha sobre o culto e que poderiam ser sanadas ali mas também sobre as experiências de Iya Watusi que tinha assumido recentemente o cargo de superintendente de igualdade racial do município de Goiânia.

Dos encontros no *amalá* e nos almoços oferecidos aos amigos as relações foram ficando mais sólidas. Num dia de almoço e confraternização fomos convidados para ir “ali”, perto da casa porque Iya Watusi e Leandro queriam mostrar algo. Ao chegar vimos que era um lote que possuía uma casa em fase de acabamento e muitas plantas. Iya Watusi abrindo o

²⁷ Ver glossário.

²⁸ Ver glossário.

²⁹ Ver glossário.

portão disse *é aqui que vamos construir nossa casa*. Na época fiquei muito feliz porque sabia que o candomblé era muito importante para ela e que Oya tinha falado para ela *botar casa*³⁰, abrir seu barracão. Os agenciamentos de Oya davam força para que Iya Watusi, mesmo sem ter planejado a compra imediata de uma casa, conseguisse encontrar um lugar e pagar por ele com muito esforço. Oya deu sustentação. Mesmo sem saber como, Iya Watusi sentiu que ia dar certo. A vontade de orixá foi atendida. Oya tem uma casa.

Ao mesmo tempo, não entendia bem o meu lugar ali porque embora sentisse a confiança e a amizade não sabia bem qual poderia ser minha relação com a casa que se estabeleceria. O setor é o Dom Fernando II, em Goiânia. A casa em que residiam fica no Dom Fernando I e foi onde Leandro cresceu e vive até hoje com sua família. É figura bastante conhecida na área. Era a segunda casa dentro de um mesmo lote, onde na parte da frente moravam seus avós. Tudo aconteceu muito rápido. Quando me vi já estava me movimentando com conhecidos para arrecadar em prol da construção da casa, ia aos mutirões realizados para limpeza do lote. A construção da casa aconteceu de modo muito rápido e esse assunto da casa do candomblé passou a ser parte do meu cotidiano com uma naturalidade que às vezes me fazia pensar “como foi que tudo isso começou mesmo?”

Iya Watusi foi iniciada no candomblé aos 12 anos e teve sua saída no dia de seu aniversário de 13 anos. Mãe Watusi é uma mulher de expressão forte que não passa despercebida. É alta e usa sempre saias, vestidos, torsos e contas no pescoço. Além da “presença”, gosta de falar e dizer o que pensa sobre os mais variados assuntos, e tem sempre um tom de mãe que cuida mas ensina algo constantemente. Suas falas sempre são muito reflexivas. Gosta muito de música, arranha em alguns instrumentos de percussão e gosta de jogar cartas como forma de lazer. Geralmente após alguma *função*³¹ da Casa de Oya ou em festas da família. É formada em História e foi militante do movimento estudantil e do Partido dos Trabalhadores. Esteve por certo tempo próxima do Pérola Negra³², grupo do movimento negro goiano, e foi do coletivo Quilombo³³. Hoje, com 35 anos de idade demonstra que para além de toda sua experiência com a religiosidade, com a militância, a família, carrega a ancestralidade consigo na fala, na precisão das frases, das palavras, dos aforismas elaborados, no modo de andar e no olhar.

³⁰ Algumas pessoas podem tornar-se sacerdotisas e seu orixá não pedir para colocar casa. Assim, seguem convivendo e atuando na casa de sua Mãe/ Pai, por exemplo, mesmo com o cargo.

³¹ Ver glossário.

³² Associação Pérola Negra, fundada na década de 1990. Compõe o cenário dos movimentos negros em Goiânia.

³³ Iya Watusi definiu o Quilombo como um espaço de disputa do movimento estudantil que não possui vínculos com o Partido dos trabalhadores mas em alguma medida dialoga com algumas correntes dele.

Tem atualmente seis filhos. Além deles, a primeira filha de santo também mora com ela. Depois do cargo de superintendente não ocupou mais nenhum emprego do tipo formal. Tem se dedicado à grande família que envolve o seu núcleo familiar e os filhos de santo. Faz jogos de búzios para clientes e já manteve uma banca de acarajé nas feiras da cidade. Oya determinou que ela não tivesse emprego fora de casa por enquanto, assim que a Casa de Oya foi aberta. Está seguindo a determinação e dando seu jeito de sustentar a família. Embora o contato tenha sido enquanto criança/ adolescente, a única de sua família a se interessar pelo candomblé foi ela, até a construção de sua casa. Sua mãe, chamada pela maioria dos filhos de santo de Vó Nilda, tinha contato com a umbanda e já experimentava processos de incorporação e atendimentos, desde São Paulo onde morou um tempo.

Iya Watusi tem cinco irmãos: Waleska, Wanessa, Weruska e Wagner. Seu irmão passou por problemas de saúde e Vó conta que sempre diziam que *ele teria que cuidar disso espiritualmente, uma hora ou outra*. Viveram a maior parte com a Vó Nilda sozinha para criá-los dada a separação dos pais, depois morando os irmãos juntos. Nunca foi possível escutar histórias em que estivessem separados, distanciados. Uma das irmãs é que se mantém um pouco mais distante do convívio intenso, a tia Wanessa. Mas os outros quatro sempre estão próximos, o que inclui mais pessoas, os sobrinhos e agregados. Sempre um morando mais perto de outro, ou morando junto com outro, a Vó Nilda morando com um deles, etc. Atualmente Tio Wagner mora no mesmo lote que Tia Weruska no setor Alto paraíso (Aparecida de Goiânia), onde está o espaço em que a Vó Nilda toca umbanda, e ela mora com Tia Waleska no mesmo setor que Mãe Watusi.

Minha identificação com eles e deles comigo parece que sempre foi muito familiar mesmo. Tivemos contato através da Mãe Watusi e, por consequência de sua posição, tomaram-me como uma filha dela e as relações de parentesco foram estendidas. Assim, seus irmãos me tratam como sobrinha e eu os trato como tias e tio. Mãe Watusi disse certa vez, quando conversávamos sobre a naturalidade e leveza com que essas relações fluíram, *minha família sabe quem é família*.

Os familiares e a própria Tia Weruska, contam que ela desde muito nova teve que fazer cirurgias na coluna e depois desenvolveu diabetes, apresentando um quadro de saúde frequentemente inconstante. Trabalhou com entidades da umbanda desde nova mas parecia que esse recurso já não estava estabilizando sua saúde com o passar dos anos. E foi numa dessas situações de crise de saúde intensa, em que toda semana algo aparecia e na outra

sumia, como ela conta, que foi constatada a necessidade e urgência de *fazer santo*³⁴. Somado ao pedido de Oya para que Iya Watusi abrisse uma casa tivemos a necessidade de ter um lugar que fosse acolhedor para Tia Weruska se iniciar, aquela que viria a ser a *Dofona*³⁵ de Jagun. Iya Watusi tinha realizado sua *obrigação*³⁶ de sete anos no candomblé, no final de 2015, ano em que completou 18 anos de iniciada. No mesmo ano, em seguida, ela fez sua primeira filha de santo. Em 2016, então, conseguiu a oportunidade de comprar o lote para construir sua casa. Marcamos para setembro de 2016 a inauguração que foi realizada, na verdade, um mês antes.

Das participações no projeto de extensão, no Fórum, nas reuniões e eventos, passei para a construção de um novo Ilê. E de roupas comuns que usávamos, eu e outros amigos de Iya Watusi, para limpar o lote, carregar tijolos, carrinhos de terra, de areia, nos vimos vestidos com *roupas de razão* na *função* de inauguração do Ilê Axé Oju Oya Ti Ru Ofá, tratada por nós como Casa de Oya.

Tia Weruska não tinha proximidade nem abertura com o candomblé mesmo tendo a irmã iniciada desde muito cedo. No afã dos cuidados de Iya Watusi com sua família carnal, descobrimos que ela não poderia iniciar sua irmã devido ao fato de ser mais nova que ela. Era orientação do Axé, da casa, a qual tinha como referência. Foi então que Tio Fred de Logunedé entrou na história e se tornou o pai de santo de Tia Weruska. Tio Fred é considerado como um irmão de santo da Iya Watusi e por isso também o chamamos de tio. A casa foi inaugurada em agosto e, já em novembro, a tia foi recolhida para ser iniciada. Depois dela, as atividades da casa seguiram a todo vapor, nasceram vários orixás e foi feita a confirmação de uma *Ajoiyé*³⁷, que é a filha mais velha de Iya Watusi.

Então, minha entrada para o mestrado coincidiu com o início do convívio com uma casa de candomblé recém inaugurada. Foi muita informação, vinda dos dois lados. Mas a preocupação sempre foi a mesma, de não usar o espaço em vão, de não usar a vaga e a possível bolsa de mestrado para algo que fosse corroborar com a imagem racista que foi colada nas religiões de matriz africana e nas populações negras. Essa preocupação já refletia um pouco da experiência e aproximação com Iya Watusi.

Dada a convivência com na Casa de Oya, com Iya Watusi, e com os estudos das disciplinas do mestrado acadêmico, comecei a estranhar o projeto que havia submetido, o qual se deteve muito mais em um diálogo a partir dos mecanismos estatais, das legislações, do que

³⁴ Ver glossário.

³⁵ Ver glossário.

³⁶ Ver glossário.

³⁷ Ver glossário.

ao cotidiano das comunidades de terreiro, procurando tencionar também as discussões sobre as religiões e os espaços públicos. Parecia uma pesquisa que daria um maior espaço para verificar a eficácia dos aparatos legislativos e burocráticos, mas também me deteria àqueles grupos e instituições brevemente citadas na seção “Primeiras aproximações”, e às suas formas de fazer política. Assim, no projeto inicial existia a ideia de acompanhar trajetórias dos recém-iniciados, conhecer um pouco sobre suas casas, mas o ponto de partida anunciava muito mais uma posição de quem está dentro do Estado.

Comecei a perceber que existia um conjunto de pessoas que circulava mais nos eventos e reuniões, que se colocavam à frente de algumas ações e propostas. Por outro lado, a quantidade de pessoas que não apareciam ou não se envolviam diretamente com essas formas de atuação, ou manifestavam desacordo quando chegavam a ir, parecia ser maior. Alguns comportamentos, como comentado, sugeriam uma forma de rejeição, de constante desconfiança e discordância com o modo de fazer política que era mais visível, esse das organizações, dos contratos, instituições, dos diálogos com legislação e Estado. Se existia algum potencial nessa observação, como é que lidavam com a intolerância religiosa presente no cotidiano de uma sociedade que teve por base um sistema escravagista e colonial, e o que motivava ou desmotivava a ida aos eventos e reuniões?

Apostei numa ideia, hipótese, de desânimo com relação a potencialidade do Estado ajudar a resolver as questões, colocando-o numa posição de desacreditado. Alguns posicionamentos que ouvi nas atividades afirmavam que estavam sempre falando as mesmas coisas sem avançar, que o povo de terreiro não se une nas ações propostas, que poucos aparecem para apoiar. Se essas pessoas, talvez uma maioria, não estavam nesses espaços, e a fala dos outros deixava entender que existiam, onde estariam?

A imagem da Iya Watusi tinha aberto um cenário no primeiro momento mas depois, ao inaugurar a Casa de Oya, permitiu-me ter acesso a outras dimensões, experiências, que não estavam tão aparentes no âmbito do projeto de extensão, do Fórum, da Federação. Mesmo tendo ocupado o cargo de superintendente de igualdade racial, as relações com essas entidades, com as reuniões, começaram a enfraquecer. Tanto por reflexões sobre as experiências que teve como pela situação de que Oya foi cada vez colocando ela mais na função de cuidar da casa, dizendo inclusive que ela não deveria ter um emprego fixo fora dali por enquanto. Nesse contexto, imagino que hoje posso dizer que ambas me fizeram ter a sensação da existência de outros modos de agir, de resistir, que fossem próprios dos povos de terreiro e que precisavam ser retomados, ou talvez – comecei a supor – realçados.

Das conversas no terreiro e algumas leituras passei a reparar também na palavra respeito. Esse termo era usado de modo enfático quando afroreligiosos diziam que não queriam ser tolerados mas sim respeitados. A partir da abordagem da teoria etnográfica um outro caminho apareceu, dando impressões de que seria possível falar de uma ‘teoria do respeito’, que nos permitisse aprender com as comunidades de terreiro. Mas ainda assim não ficava muito evidente com quem eu iria fazer a pesquisa. Mesmo tendo iniciado um movimento para repensar o projeto, eu titubeava na posição de acadêmica mas também na posição de afroreligiosa, de *abian*³⁸ que começava a vivenciar, e pouco enxergava no que tangem os caminhos e novos atores. Andava tateando...

De acordo com o comentário de Vieira (2015, p. 25) em nota, a teoria etnográfica é “uma formulação de Malinowski que diferencia o modo de criatividade do etnógrafo tanto de uma teoria nativa quanto de uma teoria científica”. A inspiração apareceu no texto *Coral Gardens and their Magic*, de Malinowski, publicado em 1935. Foi captada por Marcio Goldman (2003; 2006) e atualmente segue inspirando outros trabalhos. O periódico HAU-Journal of Ethnography Theory³⁹ é um dos espaços de debate e divulgação sobre teoria etnográfica. Segundo Goldman (idem, p. 170), a expressão ‘teoria etnográfica’ “serve para solucionar o dilema do antropólogo preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles”. A ideia é que teoria nativa e teoria antropológica sejam colocadas em diálogo e o produto saia desse encontro, por um “caminho do meio”, afastando-se, portanto, da perspectiva que hierarquiza os saberes científicos e nativos.

Essa ideia de pensar uma teoria nativa do respeito se relacionava a outro termo que ouvi durante a Festa de Ogum na Casa de Oya. Uma *tia de santo*⁴⁰ comentava com Mãe Watusi, na roda em que estávamos sentadas, sobre algumas pessoas que nos visitava naquela festividade, referindo-se especificamente a um rapaz como alguém que teria *educação de axé*. Essa expressão foi bastante produtiva no sentido de gerar reflexões sobre a existência de um modo específico de educar, que sugeria ao extrapolar nos pensamentos, um modo de existência específico, de se relacionar com as pessoas, objetos, lugares, orixás, erês, para além de indicar um comportamento de “etiqueta”.

Depois perguntei para saber mais, porque ouvia falar sobre o *Rumbê*, como uma educação que os orixás recebem⁴¹ e que alinha suas manifestações quando estão em terra,

³⁸ Ver glossário.

³⁹ Ver página <<https://www.haujournal.org/index.html>>

⁴⁰ Ver glossário.

⁴¹ Sobre existir uma maneira de ambientar, socializar, esses outros seres conforme os modos que cada terreiro tem de conduzir suas atividades foi comentado por Miriam Rabelo (2014).

junto com filhos, na situação que chamamos de *virar no santo*⁴², ou de *dar santo*, com as tradições da casa onde ele nasceu⁴³. Mãe Watusi disse que se tratava disso também mas que era preciso ter em mente que falava de *uma educação pautada em valores civilizatórios africanos*⁴⁴. Ao falar do processo de aprendizagem no terreiro, a Iyalorixá repetia sempre que possível: “*candomblé é convivência*”. A convivência não era apontada como um dos *valores civilizatórios africanos* mas era colocada como condição fundamental para o processo de aprendizagem. Guardei as expressões.

As conversas durante as aulas de Teoria Antropológica 2 comentavam sobre “seguir os atores” e eu me perguntava quais eram os atores que eu estava seguindo, ou poderia seguir. Pensava na lista acessada pelo projeto de extensão mas deveria existir alguma conexão para justificar a escolha de algumas das casas. Depois, pensei em trabalhar com aquele grupo que se formou na tentativa de entender e buscar esclarecimentos sobre o pedido de apoio à Secretaria de Segurança Pública. Mas a casa passava a ter centralidade na vida de Mãe Watusi e eu, que estava por perto, era deslocada para esse convívio com as duas.

Talvez pelo fortalecimento da relação com Iya Watusi e com a Casa de Oya, por receio de decepcionar ou frustrar expectativas, resisti um pouco em tomá-las como parte do universo da pesquisa. Ainda que relutante, passei a notar que meu olhar já estava sendo informado por essa formação, por essa educação de axé que vinha recebendo. Algumas pessoas já me relacionavam à pessoa de Iya Watusi. Uma das situações ocorreu após uma reunião para esclarecimentos com a Federação, em que um jovem Pai de santo da umbanda, mandou mensagens a ela comentando a reunião e pontuando que ela fora bem representada por sua filha, que havia se portado com boa educação. No mesmo dia, no início da noite, recebi áudios no celular da Iyalorixá comentando e outorgando que sempre que possível *representasse a casa*, alegando total confiança em mim para isso.

Comecei a refletir que talvez ali tinha um marco de que o campo estava mesmo acontecendo, independente da escolha – se com o grupo maior que acompanhava no espaço público das relações com o Estado, ou se com Iya Watusi e um número menor de afrorreligiosos. A história de Favret-Saada (1981) com seu estudo sobre feitiçaria no Bocage

⁴² Ver glossário.

⁴³ Iya Watusi ensina que rumbê varia de casa para casa, porque é determinado pela nação, pelas tradições da linhagem familiar a qual a casa está vinculada, ao modo como orixá é cultuado em cada casa. Isso se refere tanto ao modo como dança, como se comporta, quanto à roupa que utiliza, dentre outras especificidades.

⁴⁴ Essa é uma perspectiva que a Iyalorixá Watusi (2016) apresentou também em uma comunicação oral, no evento promovido pelo SERNEGRA, em Brasília/DF.

ajudava a refletir sobre isso, de ser afetada, ser interpelada e sobre estar construindo relações que sejam caminho para a pesquisa de fato também.

A partir dos caminhos da pesquisa, em uma conversa com a professora-orientadora começamos a pensar na possibilidade de que o foco do projeto estaria mudando para o outro lado, daqueles que não apareciam, das casas, do cotidiano das pessoas. Afinal, era para onde a pesquisa começava a pender mesmo sem minha intenção tendo em vista a intensificação da convivência na Casa de Oya. Começamos, então, a seguir uma perspectiva que mudasse o centro da pesquisa do Estado para as pessoas, para as comunidades de terreiro.

A ideia passou a ser então de conhecer o cotidiano das pessoas e casas, de problematizar o racismo religioso a partir delas, o que incluía assumir o risco de que essa expressão fosse desestabilizada. O objetivo do trabalho foi acessar experiências e narrativas, histórias, das comunidades de terreiro que permitissem vislumbrar as estratégias cotidianas, a partir de sua criatividade e sabedoria, para driblar e se organizar perante as provocações do racismo religioso.

1.2.1 O conflito é étnico

Durante algumas conversas no projeto de extensão e depois, no convívio com a Casa de Oya, Iya Watusi deixava entender que a intolerância religiosa era o nome dado às violências empreendidas contra o povo de terreiro mas que na verdade se tratava *do racismo*⁴⁵ *de sempre*. Nos últimos anos a expressão *intolerância religiosa* ganhou espaço, tornando-se o modo recorrente de nomear essas violências e ataques, principalmente aquelas que alcançam maior visibilidade midiática. O que Iya Watusi ajudava a pensar era que essa expressão não dá conta da intensidade e causas dos conflitos.

A Iyalorixá sempre diz que prefere tratar o candomblé como um *complexo cultural*⁴⁶. Segundo ela, não se pode perder de vista que todas as tensões do colonialismo foram

⁴⁵ O livro de Antônio Sérgio Guimarães (1999) *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, permite conhecer acerca da trajetória dos estudos das relações raciais no Brasil, bem como os distanciamentos e aproximações do termo “raça” que os muitos estudiosos fizeram. Negar o termo não elimina o racismo, por vezes pode enfatizar mais a estrutura racializada. Esses movimentos, quando olhamos para os estudos sobre as religiões de matriz africana, podem ter facilitado e influenciado o afastamento de uma discussão sobre racismo para o caso das violências sofridas pelos afroreligiosos.

⁴⁶ Encarar o candomblé somente como religião, como um setor da vida, parece uma contradição. Essa tensão tem sido vivenciada ao longo da história das religiões de matriz africana, que buscaram ser reconhecidas como religião porque era essa linguagem que um Estado de base eurocêntrica entendia. Mas, depois, sofreram/sofrem com as consequências do reducionismo que este conceito provoca. Na perspectiva de Wanderson Flor do nascimento (2016), que é também candomblecista, as religiões de matriz africana são a recriação e atualização

responsáveis por nos colocar numa situação de *vivência híbrida*, entre modos de perceber a vida, de lidar com o mundo, com o tempo, de se organizar, dos povos tradicionais, dos africanos, dos originários, e aqueles que foram impostos. A imposição se deu através da articulação de vários mecanismos, por parte dos colonizadores, para justificar a submissão e exploração de outros povos.

A *vivência híbrida* criada a partir do colonialismo é resultado de uma engrenagem que tem a hierarquia racializada como fundamental. E, ainda, construída, atualizada e reforçada também pela colonialidade do poder (da economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento), e por aquilo que Catherine Walsh (2009, p.15) chama de colonialidade “cosmogônica ou da mãe natureza, relacionada à força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas”, o que tem por objetivo anular as “cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana” (idem, p.15).

Mãe Watusi evidencia que existem conflitos culturais mas chama atenção para o fato de que o conflito principal é, *sobretudo, étnico*. Ela pondera que pode ser difícil para academia pensar nesses termos. Que podemos tangenciar, falar algumas questões, mas *a discussão que ganha maior espaço é a cultural*. *O Estado ele é um Estado branco, é necessário pensar que a nossa religiosidade esteve sempre num processo de resistir num Estado que sempre rejeitou, então a gente se configura religiosamente já dentro de um Estado que rejeita, né?*

Ela segue argumentando a partir do que aconteceu quando a Constituição de 1891 foi promulgada. *Depois que vieram os brancos na segunda leva (...) Eles criam espaço para que os brancos tenham a condição de ter uma outra religião (diferente da católica). Quer dizer, você pode ter uma outra religião desde que você não ostente fachada⁴⁷. Mas não foi pensando nos pretos que estavam ali reprimidos a 300, 400 anos, né? Foi pensando nos*

de um modo de vida, uma cosmovisão, que tem suas âncoras nos ancestrais africanos, portanto, mais do que rituais religiosos e cultos.

⁴⁷ O projeto de um Estado secular, indicado lá na Constituição de 1891, pensando a liberdade de crença e de culto mostra como ele não confere legitimidade às religiões de matrizes africanas que, por serem ‘parte da cultura’, caberiam no domínio do privado, onde podemos ler – liberdade de culto desde que não venha ferir a moral e os bons costumes, nem provocar alvoroços públicos – como a formalização da separação das religiões de matrizes africanas das instâncias de poder e políticas. Essa menção sobre ter liberdade de culto ainda que respeitando a “moral e bons costumes” permaneceu por muito tempo na legislação brasileira.

*novos brancos*⁴⁸ que tinham acabado de chegar, muitos católicos ortodoxos, já não católicos apostólicos. E aí, o que a gente faz com essa galera? Os candomblés entraram nessa de ‘agora, então a gente pode...’. A gente vem vivendo, assim, de brecha que os brancos dão aos brancos. Pra eles conviverem melhor entre eles, dentro do jogo de interesse que eles têm.

Da mesma forma Giumbelli (2008) indica em que pese os debates e essas mudanças legislativas, a Igreja Católica continuava privilegiada, porque assumida como base moral e dos bons costumes da nação. Esses privilégios foram percebidos com a notável legitimidade e capacidade da Igreja posicionar-se no espaço público⁴⁹. É como se a base cristã fosse uma esfera acima e quase inata do nosso país. E, as outras religiões, apenas parte de aspectos culturais⁵⁰.

A historiografia enfatiza a fala de Iya Watusi, sobre alguns casos desse *Estado que rejeita*, até os tempos mais recentes. Os discursos médicos e jurídicos foram basilares para criminalizar as religiões de matriz africana, a capoeiragem, as batucagens, a vadiagem, o curandeirismo. Podemos ver no artigo 179 do código criminal de 1831, que defendia as práticas religiosas desde que não ofendessem a moral pública, moral pautada no cristianismo e nas consequências da colonialidade. Ou no artigo 157 do Código penal de 1890 que “proibia o espiritismo, a magia e seus sortilégios” (SERRA, 2011, p. 16). O artigo citado dava margem para as interpretações policiais, que perseguiram aquilo que denominavam falso ou baixo espiritismo – leia-se: religiões de matriz africana.

O caráter das discussões nesses períodos foi embasado por considerações de que essas religiões seriam expressões do primitivismo, da inferioridade e do atraso das populações negras. Era assunto de médico, sobretudo psiquiatras, e de polícia. O trabalho de Gabriela Silva (2016), abordou a construção da representação dos negros e do candomblé na imprensa de Feira de Santana- BA. A autora indica que os periódicos citavam as descobertas médicas “como instrumentos valorativos que auxiliavam na compreensão e afirmação da necessidade em retirar da sociedade esses elementos de atraso e conseguir, então, uma cidade civilizada e moderna, livre dos traços de africanismos” (SILVA, 2016, p. 15). Eram identificados como

⁴⁸ Importante lembrar que decretos tiveram por objetivo controlar quais imigrantes poderiam adentrar ao Brasil. Como exemplifica o decreto 528 de 1890, em seu art. 1º, que assinalava a livre entrada de trabalhadores, exceção feita aos indígenas da Ásia ou da África, que necessitavam autorização do Congresso Nacional.

⁴⁹ O “espaço público sempre foi religioso, mas exclusivamente dominado pela tradição judaico-cristã” (MIRANDA & BONIOLO, 2017, p. 111).

⁵⁰ As populações negras começaram a ser encaixadas na chave da cultura e, assim, puderam ter um lugar na nação brasileira sem incomodar o domínio da objetividade, da política, do poder e do espaço público. Arthur Ramos foi um dos autores assim como Edison Carneiro (SILVA, 2002) que chamaram atenção para o reconhecimento de que os negros possuíam cultura. Então, o que vimos, foi uma mudança gradativa no uso do termo ‘raça’ substituído por ‘cultura’, diferenciando em alguma medida daqueles primeiros escritos fundamentados pelo racismo científico.

símbolo do atraso na imprensa ⁵¹“trazendo a marca da incivilidade até na cor” (idem, p. 48). O candomblé era frequentemente associado à feitiçaria, charlatanismo e prática incivilizada, atrasada⁵².

Gabriela Silva (2016) mostrou também os enfrentamentos de “oposição entre a medicina legal e os curandeiros era tratada pelos médicos e imprensa como uma situação de embate entre a verdade e a mentira” (idem, p. 33). Os ditos “crimes contra saúde pública”, estavam previstos nos artigos 156, 157, 158 e 159 do código penal. O artigo 283, que continha o trecho “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”, do Código de 1940, previa em seu texto além do crime de curandeirismo, esse novo elemento, o crime de charlatanismo (idem, p. 32).

A diferença, de acordo com Fernandes (2017, p. 120), é que “os artigos não vão proibir ou punir todo espírita, curandeiro ou praticante de magia e sim apenas os que praticam o mal”. É curioso perceber aqui a articulação discursiva da imprensa com ciência e ações policiais que, em nome de um controle do biológico, sobre evitar práticas descontroladas de cura, de ingestão de substâncias com fins terapêuticos, emplacou práticas racistas e estigmatizadoras. Ou seja, “o mal” fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país. O que a história confirma, quando verificamos que uns dos períodos de repressão foi durante o governo de Getúlio Vargas⁵³ (ASSIS e SANTOS, 2016).

As práticas das religiões de matrizes africanas foram identificadas como práticas que deveriam ser reguladas e/ou proibidas, previstas em Códigos de Posturas, que requeriam um alvará de funcionamento com registros em delegacias, em meados das década de 1940 e 1950. Na Bahia, somente em 1976 é que a Lei Estadual 25.095, liberou os terreiros de pedirem

⁵¹ De 1892 até meados da década de 1920, a imprensa lançava notas sobre os locais onde a polícia deveria investigar e intervir. Na década seguinte, as notas apontavam locais “em que ocorreram efetivamente batidas aos candomblés e a violência com que as autoridades agiam” (idem, p. 67).

⁵² O cenário da época caracterizou os negros como sem alma, promíscuos, agressivos, perigosos, primitivos. Já as religiões como falsas, chamadas de magia negra, folclóricas, exóticas e fetichistas. Em outros lugares, como Alagoas, o marco da violência racista foi o episódio que ficou conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em 1912 (LIMA, 2015). Houve a quebra de vários terreiros e a morte de afroreligiosos. Recentemente, o tema tem voltado à memória de Alagoas através da atuação de coletivos e estudiosos, como Ábia Lima (2015), que retomou a brava figura de Tia Marcelina, protagonista da resistência das comunidades de terreiro alagoanas.

⁵³ Um dos terreiros invadidos pela campanha de perseguição empreendida durante o Estado Novo de Getúlio Vargas, foi o Terreiro Xambá, situado em Olinda (PE). Essa casa é sucessora do terreiro de Maria de Oyá, que funcionou em Recife, até ser fechado pela polícia em maio de 1938. “Os objetos de culto foram recolhidos pela polícia, permanecendo na casa apenas o otá de Exu e a espada de Oyá, por terem sido escondidos da polícia. A Yalorixá Maria de Oyá entrou em profunda depressão, vindo a falecer exatamente um ano depois, em maio de 1939” (ASSIS e SANTOS, 2016, p. 231).

licença para tocar⁵⁴. Serra (2011) enfatiza que os materiais e tudo aquilo encontrado nos terreiros, para a leitura racista, era classificado como magia e feitiçaria. Assim, conseguimos ver que a expressão “magia negra” foi equacionada a “magia de negros” no Brasil.

Os terreiros e as federações tiveram que se reportar à polícia também durante o período de existência do DOPS (Delegacias de Ordem Política e Social) a nível nacional. Em Goiás não foi diferente. No período de 1980-1989 Nogueira (2009) encontrou 19 terreiros registrados pelo DOPS em Goiânia e 17 terreiros no restante do estado. Outra situação foi a instituição do controle das “casas de macumba”, práticas de feitiçaria, magia, ao serem alocadas como assunto das Delegacias de Jogos de Azar e tratadas como práticas criminosas. Por outro lado, as batidas policiais e repressão praticada por essas delegacias criaram condições para montar coleções em museus com os objetos apreendidos dos terreiros e catalogando os materiais nas sessões de tóxicos, entorpecentes e mistificação, museus de criminologia. Oliveira (2014, p. 66) nos ajuda com alguns exemplos: Coleção Perseverança (Instituto histórico e geográfico de Alagoas, em Maceió); Museu Estácio Lima em Salvador- Museu afro-brasileiro da Bahia; Coleção Magia negra no Rio de Janeiro⁵⁵, tombada pelo IPHAN em 1938 (CORRÊA, 2005).

Em Goiás, é possível encontrar documentos no arquivo da Polícia Civil, os quais tratam de registros de casas espíritas e umbandistas na Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, jogos e diversões públicas. Nogueira (2009, p. 95) encontrou dados que relatam registros das casas nos anos de 1981 e 1982, relacionando-as a existência de “jogos lícitos de carteados”. Dentre os registros que encontrou, alguns apresentam os certificados de filiação na federação. Apesar de esse trecho do texto do autor deixar algumas dúvidas sobre as possíveis relações entre as casas de jogos e os terreiros, é relevante lembrar “que tanto as casas de jogos quanto os terreiros tinham que se registrar na polícia para exercerem suas atividades (idem, p. 96).

Além da polícia, a Federação de Umbanda do Estado de Goiás, atuava como reguladora e fiscalizadora dos terreiros, para descobrir aqueles considerados por ela como “ilegais”, ou seja, que ainda não haviam se filiado à Federação (idem, p. 86). Por vezes a atuação era semelhante a da polícia. Mãe Maria Baiana dizia que por diversas vezes os

⁵⁴ Disponível em <<https://www.irdeb.ba.gov.br/soteropolis/?p=11700>>

⁵⁵ É importante pontuar que está em andamento uma campanha conjunta do movimento negro, das lideranças religiosas de umbanda e candomblé e pesquisadores, com apoio do ‘mandato coletivo Flavio Serafini’, de mobilização denominada *Liberte nosso Sagrado*, que reivindica a devolução dos objetos apreendidos. Realizaram o lançamento de um documentário sobre a temática também. Página online <https://m.facebook.com/profile.php?id=245804462571950&ref=content_filter>

membros da Federação visitavam as sessões abertas ao público das casas de umbanda com intuito de verificar se os ritos aconteciam dentro daquilo que consideravam como comum/esperado para a religião. O que coincide com a caracterização da instituição feita por Nogueira (2009) que frisou desde sua fundação, a busca por fiscalizar⁵⁶ e homogeneizar as umbandas.

Outros tipos de perseguição e violência foram praticadas por segmentos identificados como evangélicos. O tema infelizmente tem se repetido em diferentes localidades do país. O aumento do número de evangélicos pode ser identificado também em Goiás⁵⁷ e alguns sacerdotes/sacerdotisas como Mãe Jô passaram por essa complicada experiência. Mãe Maria Baiana no final dos anos 1980, e Mãe Jô em meados dos anos 1990. Nesse último caso, foi preciso mover ações judiciais contra a Igreja Universal do Reino de Deus, do setor Dom Fernando, para tentar barrar os ataques e violências praticadas por ela e seus adeptos. O senhor Luís relatou também a Leo Nogueira (2009) casos já nos finais das décadas de 1980 e início de 1990.

Já em 2003, o foco foi uma exposição de estátuas dos orixás colocadas no Parque Vaca Brava, em Goiânia. Centenas de evangélicos de várias denominações confrontaram insistentemente a exposição com apelos a laicidade, ao suposto de um tratamento desigual entre as religiões. Mantiveram-se presentes no parque e nas mídias (idem, p. 115), escancarando a guerra travada contra as religiões de matriz africana. Ainda assim, a exposição ficou o tempo previsto e o governo recusou os pedidos de retirada dela feitos pelos evangélicos. Nogueira (idem, p.118) chamou atenção para a declaração feita pelo próprio artista, o escultor baiano Tatti Moreno, que indicava “como as manifestações de repúdio às estátuas ocorridas em Goiânia foram maiores do que em outras capitais onde as mesmas estátuas também ficaram expostas”. Retomo a citação da fala de Tatti Moreno, retirada do

⁵⁶ Em outras situações, a mesma instituição tentava ajudar os terreiros perseguidos por ela. Foi o caso de um terreiro localizado em Paraíso Norte, chamado Centro Espírita Luz da Caridade. Nogueira (idem, p. 89-90) localizou este relato na Ata da Federação de reunião realizada em março de 1971. Os responsáveis pela casa teriam enviado uma carta à instituição pedindo providências “comunicando que o delegado local proíbe os trabalhos espirituais naquele centro”. A Federação entrevistou visando assegurar o direito da casa continuar tocando sua umbanda. Dois casos de pessoas assassinadas aconteceram depois, nos anos 1990, e foram associados às religiões de matriz africana. Existem poucas informações registradas, apenas alguns relatos como aquele que Nogueira (idem) conseguiu com um dos membros da Federação, o Senhor Luís. A polícia invadiu terreiros, sobretudo de candomblé. A Federação entrevistou para defender as casas religiosas de modo geral, alegando que aquelas práticas não estavam relacionadas a elas. Essas situações demonstram os pressupostos que Estado e polícia tinham com relação a essas religiões.

⁵⁷ Segundo dados do IBGE, em 2000, Goiás apresentava 20,8% da população identificada como evangélica. Em 2010, o número aumentou para 28,08%. Em Goiânia era 23,01% em 2000 e 32,45% em 2010. De origem Pentecostal, era 16,03% e aumentou para 20,49%. Fonte: IBGE. Disponível em <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>>

Mais Bahia (2007):

Eu tive uma repercussão boa em todas as cidades, mas a repercussão em Goiânia me surpreendeu. Lá tem adeptos da cultura africana, mesmo assim sofremos preconceito por parte dos evangélicos que fizeram uma manifestação com mais de duas mil pessoas e minha exposição ficou marcada como o movimento cultural mais forte de Goiânia. Era primeira página em todos os jornais. Até a prefeitura encomendou uma pesquisa para saber a opinião da população e quase setenta por cento aprovou a exposição. Nas outras cidades houve resistências menores. Em SP uma meia dúzia de crentes ia pra lá (para o Ibirapuera) e ficava exorcizando os orixás.

A Iyalorixá Cris de Oxum, enfrentou perseguição de um vizinho durante alguns anos desde a fundação da casa em meados de 2011. O agressor realizava protestos e cultos com uma caixa de som na porta do terreiro, jogava pedras e bombinhas no telhado. Culminou com uma agressão física na qual o vizinho tentava invadir a casa durante uma festa. Em 2015, no setor central de Goiânia, a Iya Watusi teve seu rosto acertado por um objeto. No movimento de atirar o objeto, a pessoa não identificada gritava “você vai para o inferno”. Mãe Maria Baiana, por sua vez, sofreu perseguições de vizinhos evangélicos que faziam “cantatas” em sua porta e despejavam sal ao redor do terreno. Uma das pessoas que foi até sua porta em protesto contra a existência do terreiro chegou a dizer “que religião é essa que é religião de pobre e preto?”.

Para além dos casos citados rapidamente, também em 2015, uma sequência de ataques foram praticados no entorno de Brasília e municípios goianos. A casa de Mãe Baiana⁵⁸ (Paranoá) foi queimada, a do Babalorixá conhecido como Babazinho⁵⁹ também (Santo Antônio do descoberto), e a casa do Pai Djair⁶⁰ sofreu tentativa de invasão em Águas lindas

⁵⁸ Correio Brasiliense. 2015. “Terreiro de candomblé e incendiado na região do Lago Norte”. Ver: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/11/27/interna_cidadesdf,508302/terreiro-de-candomble-e-incendiado-na-regiao-do-lago-norte.shtml>

⁵⁹ G1- Globo. Polícia investiga invasão e incêndio de terreiros de candomblé em Goiás. Ver: <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/09/policia-investiga-invasao-e-incendio-de-terreiros-de-candomble-em-go.html>>

⁶⁰ a) Blogspot. Intolerância religiosa- dossiê. “Terreiros de candomblé são incendiados”. Para ver mais: <<http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com/2015/09/terreiros-de-candomble-sao-incendiados.html?spref=bl>> ;

b) Cultura. “Mais um terreiro incendiado no distrito federal”. Disponível em <http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/mais-um-terreiro-incendiado-no-distrito-federal/10883>

Outros casos: a) G1. Globo. “Polícia apura destruição de centro de candomblé em Valparaíso de Goiás”. Ver: <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2016/03/policia-apura-destruicao-de-centro-de-candomble-em-valparaiso-de-goias.html>> ;

b) Sobre filha da Iya Cris, Diário da Manhã. “Violência em nome de deus”. Ver: <<https://www.dm.com.br/cotidiano/2016/04/violencia-em-nome-de-deus.html>> ;

c) Luziânia. Diário da manhã. “Perversidade contra os orixás”. Ver: <<https://www.dm.com.br/cotidiano/2017/11/perversidade-contr-os-orixas.html>> ;

d) Entorno do DF. Correio Brasiliense. 2017. “Terreiro de candomblé é incendiado no Jardim Ingá”. Ver: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2017/11/20/interna_cidadesdf,642174/terreiro-de-candomble-e-incendiado-no-jardim-inga-entorno-do-df.shtml>

de Goiás. Em Aparecida de Goiânia, em 2014, a casa de Mãe Jane de Omolu foi invadida e teve várias imagens quebradas.

Tendo em vista o posicionamento de Iya Watusi sobre o tema, a historiografia e casos de violências, procurei algumas leituras e comecei a encontrar reflexões semelhantes. Passei problematizar a insuficiência do termo “intolerância religiosa” e a falar da melhor adequação do termo racismo religioso⁶¹, que alguns autores como Wanderson Flor Nascimento (2014, 2016), Ordep Serra (2014), Ariadne Oliveira (2016; 2017), Nathalia Fernandes (2017), já estavam testando. Outros textos alcançavam a noção de que a intolerância religiosa seria um “braço” do racismo estrutural entranhado no Brasil (SILVA Jr. 2007, 2009; SILVA, 2009; GUALBERTO, 2011; OLIVEIRA, 2014, 2015), embora não assumissem a expressão ‘racismo religioso’ diretamente.

Alguns materiais produzidos pela SEPPIR⁶² em 2016 também passaram a reconhecer as violências e ataques contra terreiros e afroreligiosos como racismo. Já os textos de Mariana Morais (2014; 2017) apontavam para as estratégias mais recentes dos movimentos afroreligiosos no âmbito da política de igualdade racial no Brasil, refletindo sobre a questão do racismo e do uso da categoria de comunidades tradicionais de matriz africana. A autora nos permite conhecer ainda sobre as aproximações do movimento negro com as comunidades de terreiro a partir dos anos 1980. Em alguma medida as discussões e ações decorrentes dessa aproximação⁶³ endossam a identificação das violências contra os terreiros, contra as religiões de matriz africana, como racismo.

Dentre as referências citadas anteriormente, apoiei-me no dispositivo de racialidade⁶⁴, terminologia de inspiração foucaultiana e cunhada por Sueli Carneiro (2005), buscando

⁶¹ Quando perguntei sobre a expressão “racismo religioso” Mãe Watusi disse: É racismo e só. Porque eu acho que o racismo não se classifica, não precisa dessas classificações. Embora eu esteja em pleno acordo com Iya Watusi, ainda uso a escrita racismo religioso na tentativa de enfatizar que o texto aborda o contexto das violências empreendidas contra as religiões. Acredito que pode colaborar para a visibilidade da questão como racismo e não como intolerância religiosa, por exemplo, nos indicadores como palavras-chave. Por outro lado, pode funcionar para ser mais enfático contra aqueles discursos que tentam desmerecer e desqualificar a referência da matriz africana, mais uma vez, dizendo que não pode ser racismo quando se trata de uma pessoa afroreligiosa e entendida socialmente como branca.

⁶² Vídeo educativo chamado *Bom saber- sobre racismo religioso*, publicado na página virtual da Secretaria no Facebook em 16/maio/2016. Descrevem racismo religioso como a “discriminação direcionada às práticas e às tradições associadas à história e às culturas do povo negro”. Disponível em: <https://www.facebook.com/igualdaderacial.br/videos/1121924017866477/?hc_ref=NEWSFEED> Cartilha “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” da SEPPIR (2016).

⁶³ A tese de Mariana Morais (2014) nos permite conhecer ainda variadas dimensões dessas relações entre os dois movimentos, que já foram de afastamentos e de aproximações.

⁶⁴ O dispositivo de racialidade/ biopoder, um dispositivo de poder híbrido, é “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte. (...) O biopoder instala os segmentos no polo dominado da racialidade numa dinâmica em que os cídios em suas

argumentar a favor da identificação enquanto racismo religioso. Assim, antes mesmo de pensar em como desenvolver o projeto já tive que repensar o termo do tema central. Trabalhei de modo mais demorado em dois textos, um apresentado na ANPOCS (2017) e no texto publicado pela Revista Calundu, da UnB (2018). Segundo Carneiro (2005, p. 39), “a noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas”, bem como falar do modo como as relações raciais se constituíram no Brasil, fundadas numa hierarquia racial. As violências praticadas contra as comunidades de terreiro não escapam ao racismo, como alertava Mãe Watusi, e o racismo religioso pode ser pensado como um dos efeitos de poder desse dispositivo de racialidade.

Depois de um tempo pude ler o material de Antônio Bispo dos Santos (2015). Passei a ver que intolerância religiosa poderia ser mais uma das mudanças de nome como “estratégia colonizadora”, “de monoteístas, monistas e lineares”. O autor se refere a uma guerra das denominações, indicando que colonizadores utilizam uma técnica semelhante à utilizada na domesticação de animais, que é a de mudar o nome. Mas isso tem intensidades diferentes. Por um lado, substituía as diversas denominações de povos originários/nativos do Brasil e de africanos escravizados impondo denominações generalizadas para “quebrar suas identidades com intuito de coisificar/ desumanizar” (idem, p. 27). Por outro, mudam os nomes de seus próprios empreendimentos como se isso significasse mudança estrutural. Segundo o autor, as mudanças e disputas ocorridas nos diferentes tipos de governos brasileiros,

sempre se fizeram no campo de disputa da gestão e não no campo de disputa ideológica. Tanto é que os colonizadores mudavam a denominação das suas organizações políticas administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e de etnocídios se repetiram (...) independente dos conceitos por eles apresentados.

Chamo atenção para esse trecho do livro de Antônio Bispo para refletirmos também os usos de outros nomes, no caso aqui o de intolerância religiosa, ao mesmo tempo em que podemos aproximar o *Estado branco* de que fala Mãe Watusi disso que recorrentemente o autor chama de colonizadores. Tipificar como caso de intolerância parece, então, silenciar mais uma vez a complexidade e as imbricações dessas violências com uma estrutura racializada.

diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela convivência, tolerância ou indiferença da sociedade (CARNEIRO, 2005, p. 94)”.

A expressão ‘intolerância religiosa’, além disso, leva nosso olhar para um cenário que se levanta das práticas de intolerância. O que significa que nossa atenção se detém aos casos visíveis, que ganham notoriedade nos debates do espaço público⁶⁵. Por vezes ao decidir focar nesses casos, terminamos por focar mais nos possíveis agressores, como no caso daquelas situações que envolvem os neopentecostais, do que de fato falar sobre as comunidades de terreiro. Isso configuraria outro projeto de pesquisa.

Os termos intolerância/ tolerância jogam dentro de um cenário que é racializado e configuram um par que merece nossa atenção. Tolerar sugere uma constante tensão de que ora pode vigorar sob a construída imagem de respeito ora pode se desmanchar e decidir não tolerar mais. Como coloca Goldman (2014), “a tolerância sempre envolve um sentimento de superioridade que permite até mesmo ser “tolerante” com os outros”. Num mesmo sentido, Tomás y Valiente, segundo Fernandes (2017, p. 125), rejeita a tolerância e a define como uma ‘concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase – te tolero, pero podría no hacerlo”.

Já Enrique Dussel (s/d) faz uma discussão sobre a intolerância indicando que ela articula uma certa unidade entre teoria da verdade e o poder político. Segundo este autor “el intolerante afirma “poseer” la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como “verdadero” (s/d, p. 01). De acordo com o autor a tolerância só pode ser promovida ao sujeito com menos poder, uma vez que “o sujeito dominante/ hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele” (DUSSEL apud FERNANDES 2017, p. 125). De um lado estaria a verdade que até aceita tolerar e, aos *outros*, estaria a relegada imagem do erro e da crença.

Inspirados por Isabelle Stengers e por uma arte do respeito e dos limites, das fronteiras, uma arte da dosagem, apreendidas das comunidades de terreiro, Marcio Goldman e Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2018) apresentaram um texto bastante consistente na 42ª Reunião anual da Anpocs, que nos ajuda a pensar a questão da tolerância também aqui.

⁶⁵ Os textos que abordam o tema da intolerância religiosa muitas vezes marcam um eixo de discussão que pode ser aquele que dialoga mais diretamente com leis, instituições, com a linguagem jurídica de modo geral. Que procuram falar sobre laicidade, expressões e práticas das religiosidades nos espaços e esferas públicas, liberdade de culto e de crença, garantias de direitos (SILVA Jr, 2007, 2009; ALMEIDA, 2009; SANTOS, 2009; MORAIS, 2012; OLIVEIRA, 2014; VALECI, 2017). Outros surgem a partir de acontecimentos específicos na esfera pública, que pode ser entendida como uma forma-debate, conforme Paula Montero (ANPOCS, 2017). Como aqueles envolvendo as tensões em torno da imolação de animais (ORO, 2005; GOLDMAN, 2015; COELHO et al, 2016; VIEIRA e SILVA, 2016), os ataques às casas no Rio de Janeiro, a relação de traficantes com a expulsão de terreiros das favelas (SILVA, 2017), o crescente avanço do Neopentecostalismo, a influência dessa corrente na mudança do cenário religioso no Brasil, e sua oposição às religiões de matriz africana (ORO, 1997, 2003; SILVA, 2005, 2007, 2007^a, 2014; MARIANO, 2007).

Articularam os relatos sobre as experiências e aprendizados com os Encontros de Saberes, e as reivindicações de afroreligiosos que dizem não querer ser tolerados mas sim respeitados.

Os autores alertam para os perigos de tomar o termo respeito muito rapidamente, porque com frequência caímos em um dos sentidos que a palavra recebe e que foram identificados como dominantes entre nós, os modernos. O primeiro seria o de “respeito como algo que se exige de alguém, em geral algo que é exigido pelos que se consideram superiores daqueles que eles consideram inferiores”, uma “espécie de respeito vertical e hierárquico” (idem). Este tenderia para a intolerância. O segundo, ao qual costuma-se opor a este, seria uma noção de “respeito horizontal, democrático, aquele em que a norma geral exige de todos uma espécie de submissão ao universal e ao reconhecimento, por exemplo, submissão aos direitos humanos” (NETO e GOLDMAN, 2018). Este último tenderia à tolerância. A questão provocativa que estes dois autores colocam é de que existe um falso dilema entre esses dois modos de conceber o respeito e que deveríamos pensar sobre um tipo de respeito que seja transversal. A aposta é de que afroreligiosos estejam articulando e construindo, constantemente, algo nesta direção.

Entre os dois primeiros, prosseguem, existe algo em comum: o desejo de querer “colocar em relação seres que são pensados como comuns, ou seja, como fundamentalmente homogêneos”. Mas essa universalidade de fundo em ambos é o que está em jogo. Em consonância com os outros autores citados, a tolerância se mostra como “a outra face da arrogância universalista” (NETO e GOLDMAN, 2018), que aceita tudo desde que se pareça com nós mesmos. Ao menor sinal de diferença radical, de um excesso, o sentimento e os comportamentos podem se transformar na direção da destruição, do apagamento. O que devemos fazer é resistir, evitar, à maldição da tolerância e aprender mais sobre as potências e possibilidades de um respeito transversal, “que relacione diferentes seres sem que as diferenças estejam em guerra, sem anular ou diminuir uma na outra” (idem). Conforme o aprendizado que tiveram com as religiões de matriz africana, respeitar seria dosar, cirurgicamente, uma “farmacologia política, ética e ritual”, e lidar com limites, impondo-se contra o universal, contra o homogêneo, tendo a ciência de que a dose pode “criar ou destruir, vincular ou desvincular”. Nesse sentido, para os autores citados, a arte do respeito pode ser vista “como modo de composição, de ajuntamento capaz de criar os mais diversos encontros de heterogêneos”.

O racismo religioso, ou apenas racismo, seria então a maneira de identificar as violências praticadas contra os afroreligiosos e, o respeito transversal como seu oposto, um

possível caminho. Além de nos ajudar a pensar sobre tolerância e intolerância, a pensar em uma outra noção e prática que evite a maldição da tolerância, o material desses dois autores poderia ajudar a pensar uma teoria nativa do respeito mas ainda uma teoria da convivência. De alguma maneira, é parte do que tenho aprendido com Iya Watusi e na Casa de Oya. Contudo, deixei o tema do respeito suspenso no horizonte, com intuito de me aproximar para ver como ele atravessava ou não de fato as relações e experiências que Iya Watusi e os outros interlocutores me permitiriam acessar. Inclusive, na intenção de calibrar se é o mesmo termo ou um outro, como *cuidar*, ou *cuidado*, que ganham mais usos e sentidos nas práticas e cotidiano. Se isso tiver algum sentido, uma discussão entre respeito e cuidado pode ser desenvolvida para refletirmos como o primeiro pode ainda manter resquícios universalistas, pretendido como um princípio, e o segundo pode nos direcionar para uma pragmática⁶⁶.

1.2.2 Uma pesquisadora em casa

Embora não falasse da pesquisa ali dentro da Casa de Oya por não ter, até então, aquele lugar como foco da pesquisa, algumas vezes fui questionada sobre o que eu fazia. Em uma das conversas sobre minha ocupação profissional, a *ajoiye suspensa* que lavava louças junto com o erê do Dofono⁶⁷ de Odè, perguntou-me sobre o que era a antropologia e o que eu fazia. Ao tentar explicar, desastrosamente e meio constrangida porque me fazia essa pergunta muitas vezes também, cochicharam entre si *quem sabe de tudo não sabe de nada*. Quando ouvi tal frase em tom conclusivo sobre o que eu falava, fiquei ainda mais embaraçada com as palavras.

Fiquei desconcertada com essa situação durante algum tempo porque não sabia como explicar qual era a atividade que tanto me ocupava. O mal entendido ganhava espaço. Outros momentos como este aconteceram. Notei depois que o mesmo incômodo sentido por mim, ao ter que fazer algumas atividades e seguir padrões de comportamentos esperados para a posição de *abian*, poderia ser o deles de me perceberem sempre ocupada, às vezes ausente das atividades, como algo que não fazia muito sentido por eu nem conseguir explicar o que fazia.

Depois de algum tempo e após outras atividades, li textos de Marilyn Strathern (2014), sobretudo aquele intitulado *Os limites da auto-antropologia*. Uma reflexão me chamou

⁶⁶ Mais ou menos na linha em que Goldman inspirado por Pignarre & Stengers (2005) pensa aquilo que chama de “pragmatismo afro-brasileiro”, como “uma arte das consequências, uma arte do ser cuidadoso” e não uma questão de “princípios ou de moral”.

⁶⁷ Ver glossário.

atenção, principalmente para o que eu vivenciava mas não via de modo explícito. A autora falava sobre a produtividade de se manter o dilema e a produtividade do contraste entre nós- eles, ressaltando: mesmo aquele que pesquisa o campo do qual faz parte, terá de fazer traduções entre os modelos, porque a formação acadêmica modificaria de alguma maneira a relação com o grupo. Conectei essas leituras às diversas vezes em que os *mais velhos* da casa tentavam me ensinar ou explicar algo, algum assunto através de comparações ou pacientemente buscando o melhor caminho de falar aquilo que podia falar de modo inteligível. Muitas vezes falando sobre segredos sem contá-los.

Observando que meu olhar estava informado pela *educação de axé* que recebia para além da formação acadêmica, comecei perceber a necessidade de mudar minha disposição perante o projeto que já estava sendo influenciado pelo encontro destes dois campos. Assim, a intenção atual é de manter o dilema que mostra minha dupla pertença e, ao mesmo tempo, o diálogo entre as descrições que fazem no cotidiano de uma casa de axé com materiais acadêmicos, sem que haja diluição de um no outro.

Somado à tensão afroreligiosa-acadêmica, apareceu aquele ponto que questionava meu lugar dentro da Casa de Oya. Embora estivesse na posição de *abian* na época, trata-se de uma posição temporária, de transição. Mãe Watusi já comentou que acha essa uma posição difícil tanto para quem a ocupa quanto para quem recebe a pessoa. Segundo ela, é momento em que se constrói as relações, constrói a confiança. Difícil porque *a pessoa não se vê parte mas quer ser parte, não é mas pode vir a ser, ao mesmo tempo que participa não participa* das atividades porque o acesso é controlado.

O fluxo de uma casa de axé e as conversas que acontecem muitas vezes levam para situações em que uma pessoa é analisada, tornando-se alvo de especulações acerca do orixá ao qual pertence, sobre o tipo de filho de santo que é - se *rodante*⁶⁸ ou não *rodante*. Podem vir como falas bem humoradas e palpites, ou com tons mais analíticos e sérios. Conversas desse teor ao meu respeito tornaram-se cada vez mais frequentes aguçando minha insegurança. Essas informações são obtidas através do jogo de búzios feito pela Iyalorixá. Fiz um jogo, pouco tempo após abertura da casa. Senti um grande cuidado por parte dela para não me dar muitas informações sem que eu me mostrasse mais tranquila e determinada a conhecê-las, já que a depender do que é perguntado e respondido, pode-se sair de um jogo com muitas responsabilidades que talvez a pessoa não tenha começado a conversa pretendendo assumir.

⁶⁸ Ver glossário.

As conversas e apostas em vários orixás, sobretudo Omolu e Jagun, começaram a me incomodar porque me sentia cobrada para que deixasse clara minha intenção de iniciar-me, mesmo já sendo tratada de alguma maneira como parte do grupo. Aos receios somava-se o medo de ‘perder o controle’ do projeto (FAVRET-SAADA, 2005) que tentava desenvolver no mestrado, caso descobrisse uma *cobrança de santo*⁶⁹ inegociável, e o próprio medo do desconhecido. Iya Watusi diz que não há como imaginar como é ser *iyawo* ou *ogan*, *ajoiye*, não há como imaginar ser uma coisa que nunca fomos.

Chegou um momento em que me decidi e pedi para fazer outro jogo, um que falasse mesmo sobre minha vida e sobre quem sou eu nesse universo. Ao realizar o jogo, que envolve bastante conversa com a mãe de santo e com os orixás, que respondem no jogo conforme a pessoa, o momento, e a questão, tomei conhecimento de minha possível posição e do possível orixá⁷⁰ de minha cabeça. As conversas e provocações diminuíram consideravelmente. Nesse mesmo jogo, depois de muita conversa sobre vários assuntos, Iya Watusi joga os búzios novamente sem que eu tivesse feito uma pergunta específica e me diz, em meio às caracterizações que fazia sobre filhos/as do possível orixá revelado e *itans*⁷¹ sobre ele, que era preciso acalmar e preparar para me adaptar melhor às mudanças porque ocorreriam mudanças na pesquisa e no que andava fazendo.

Imaginei que a depender da pesquisadora ou pesquisador, poderia ter interpretado o que ouviu, sobre as vindouras mudanças do trabalho, como uma possível manipulação da parte da Iyalorixá, como quem diz de modo indireto. Mas vejo que seria permanecer numa posição hierarquizada que desqualifica a fala nativa, colocando em xeque o oráculo, a pessoa e seu cargo dentro da liturgia e a própria relação que se pressupõe existir entre as duas pessoas.

Como filha não vi a possibilidade de questionar se era verdade, se palavras do jogo ou da intencionalidade exclusiva da Iya, nem como acadêmica. Fiquei, na verdade, feliz de ouvir sobre um assunto que me preocupava sem ter que perguntar por ele. Era uma orientação que abria possibilidades de romper com o pressuposto controle de tudo que muitas vezes imaginamos ter, possibilidade de seguir os atores – sendo eles humanos ou não-humanos

⁶⁹ Ver glossário.

⁷⁰ Mãe Watusi confirma o orixá e as especificidades dele quando o processo de iniciação da pessoa está encaminhado, sendo organizado. Ela diz que é preciso *apurar o jogo* para obter as informações com precisão e preparar o que for preciso. Isso mostra também um cuidado para que não haja banalização e a pretensão de criar uma imagem universalista, de que todos podem ser de orixá. Segundo a Iyalorixá, *nem todo mundo tem os mesmos ancestrais*. Marca ainda uma precaução com alguém que ainda está por se posicionar, que fica entre a cliente, o (a) amigo (a), a possível filha (o) de santo.

⁷¹ Ver glossário.

através das relações que fossem se estabelecendo. Compreendi que independente dos conflitos da dupla pertença e da pesquisa, algo avisava para tranquilizar e para dançar conforme a música.

Nessa posição de *abian* eu às vezes podia entrar em alguns espaços na falta de alguém mas com a devida autorização, ou poderia ajudar em algumas atividades específicas. Em uma oportunidade dessas, em que estava dentro do quarto de santo com outra irmã, *Ajoiyé* e Mãe Oya em terra, aproveitei para perguntar se poderia falar com Iya Watusi sobre a pesquisa. Ela respondeu que sim e em seguida, a *erê* dela também confirmou. Estava oficializada a decisão, então, de que iria propor a Mãe Watusi a parceria na pesquisa, para que ela e Casa de Oya fossem os pontos de partida. Afinal, o novo registro no qual a pesquisa passou a operar trazia muitos reflexos da minha experiência enquanto afroreligiosa e do aprendizado com Iya Watusi e a Casa de Oya. Caso ela recusasse, procuraria outra saída.

Fui visitar Mãe Watusi um dia e disse mais ou menos o que pretendia com a pesquisa e se ela gostaria de ajudar. Falei sobre a *educação de axé*, uma expressão que ouvi dela e de Tia Ramayka, uma grande amiga que é considera irmã, sobre *valores civilizatórios africanos* e da intenção de conhecer as histórias das pessoas enquanto afroreligiosas na cidade de Goiânia e entorno. Disse que a intenção era menos de dar conta de uma região física em si do que seguir os atores e suas práticas de vida. Almejava mais essas práticas conforme suas experiências e construções de estratégias, táticas, resistências ao racismo religioso.

Começaria com ela e pretendia que me indicasse alguns nomes para conversar. Fui muito bem recebida e a partir dali ela já começou a comentar sobre algumas questões, a querer saber mais, deu exemplos de seus dois filhos caçulas, de como lidam com o espaço do barracão, e por aí seguimos. Disse que pela convivência tinha pensado em alguns nomes mas que ela indicasse quem achava mais próximo e que pudesse contar sua história, experiência na cidade.

Citou alguns nomes inicialmente e já foi avisando que as pessoas mais antigas seriam de umbanda porque a história do candomblé em Goiânia veio depois. Ao mesmo tempo, avisava que conhecia e se relacionava mais com as pessoas do candomblé devido seu vínculo. Não era meu objetivo restringir em pessoas de umbanda ou de candomblé, disse a ela que talvez fosse melhor falar com gente mais antiga das religiosidades, em Goiânia e Aparecida de Goiânia, que são bem próximas. Pensou em alguns nomes e parecia estar na missão de me ajudar, então nem sempre as pessoas eram do convívio mais próximo dela. Indicou Mãe Maria Baiana da umbanda, que tem sua casa aberta no local onde está hoje desde a década de

1980, e Mãe Valéria de Iemanjá, que toca umbanda e candomblé. A casa da umbanda está aberta desde 2002. E, depois, Mãe Jane do candomblé.

As duas primeiras por conhecer da vida pública, das instituições. A segunda, já com uma memória afetiva tendo em vista que Mãe Jane é sua *Mãe pequena*⁷². Depois, comentei que gostaria que indicasse nomes daqueles que pudessem ser próximos a ela de alguma maneira, imaginando uma rede de contatos. Mãe Watusi respondeu que talvez fosse difícil encontrar porque ela não tinha família ali. Percebi então que falava de sua família de santo. A mãe de santo com a qual tem vínculo tem casa em Águas Lindas de Goiás, Tio Fred também vive em Brasília, Pai Aguein mora por lá também.

Nesse dia perguntei se estava tudo bem seguir com a pesquisa e que gostaria que falasse caso alguma situação não fosse confortável, inclusive perguntei sobre falar com Mãe Oya sobre o tema, pedir autorização. Respondeu que estava tudo bem e que já tinha falado com ela, que havia autorizado.

Logo, indicou Mãe Cris de Oxum, também do candomblé, pela amizade e pela confiança na atuação dela como Mãe de santo. Sua casa tem mais ou menos 8 anos de funcionamento. Comentei que havia notado a presença de Pai Raimundo de Oya em uma reunião do fórum. Perguntei se o conhecia e ela foi contar que sim e que era *boa gente* para conversar. Ela teria se aproximado muito dele num período em que *namorava casa*, para ver onde iria se reestabelecer, antes de seus 7 anos. Foi outra indicação. Ele é de candomblé também e a casa está aberta há quase 10 anos. O outro nome foi o de Mãe Jô de Oxum, uma senhora bastante conhecida no setor Dom Fernando II e que tem casa aberta na rua da Casa de Oya. É chamada também de Comadre Jô. Ficou muito amiga da Casa e da Vó Nilda, além de ter sua casa aberta há mais ou menos 30 anos. Mãe Watusi, Mãe Jô e Mãe Valéria vivem em Goiânia enquanto Pai Raimundo, Mãe Cris e Mãe Maria Baiana, moram em Aparecida de Goiânia.

Algumas vezes em que conversávamos sobre estas pessoas, eu falava apenas o nome delas, sem mencionar o cargo de Pai ou Mãe de santo. Em outras situações antes mesmo da Casa de Oya existir lembro de Iya Watusi falar algo a respeito. Num dia de conversa em que me referi ao nome, digamos, ao segundo nome, prontamente disse *É Baba Raimundo*. No momento lembrei o que ela queria dizer e logo me corrigi. Mãe Watusi fala que pastores, padres, rabinos, etc., são chamados assim e por vezes nem conhecemos seus nomes anteriores ao sacerdócio. A figura fica personificada.

⁷² Ver glossário.

Entretanto, com relação às pessoas de terreiro, comentou que essas sempre têm os nomes ditos de modo incompleto, ou às vezes usam apelidos e até chamam de um modo diferente do qual as pessoas se apresentam. Chama atenção para o que significa esse modo de dizer, evidentemente uma negação e não reconhecimento. Ter esse cuidado para desnaturalizar os processos de invisibilização a que fomos ensinados a praticar é realçar, reconhecer e valorizar. É tratar com a mesma dignidade e sem excluir para colocar o meu no lugar, como o único validado, porque esse é o *jogo do colonizador*, ensina ela.

Entre um encontro e outro que tinha com Mãe Watusi ela perguntava sobre como estava indo, sobre a possibilidade de falar com fulano, falar com fulana. Alguns nomes que me indicou não deram certo. As pessoas estavam ocupadas em outras atividades e depois de insistir percebi que não estava fluindo. Mãe Jane⁷³ é uma dessas pessoas que entrei em contato mas não consegui conversar⁷⁴.

Decidi fazer as entrevistas em profundidade primeiro por se tratar de visitas mais pontuais e que dependeriam da negociação de dias, horários com muitas pessoas. Depois, programei para passar um tempo na Casa de Oya de modo mais intensivo. Assim, em 2018 continuei indo aos *amalás* sempre quando possível e às atividades corriqueiras, às *funções* de iniciação e festas do calendário da Casa, enquanto tentava fazer as entrevistas. Uma das atividades foi o dia de *assentar*⁷⁵ o Oxalá de uma filha de santo. Foi durante a semana e algumas poucas pessoas conseguiram se organizar para ir. A atividade se daria naquele momento porque foi quando a filha conseguiu reunir os materiais para realizá-la.

Nesse dia aconteceu um fato comum entre os pesquisadores de candomblé, mas que para mim, foi importante porque marcou meu lugar na casa e a partir de então comecei a entender minha função. Mãe Watusi sempre diz que isso é fundamental: cada um entender e saber sua função, e que todos temos alguma função e por isso as coisas acontecem, porque cada um realiza a sua. Fui suspensa como *Eke*⁷⁶ de Oya. Havia suspeitas de eu ser *ekedi* desde as primeiras aproximações com a Casa de Oya, contudo, era esse processo, de ser colocada na função, que afirmava meu espaço ali dentro.

⁷³ Parte da história dela pode ser acessada através de outros trabalhos, como o de Clarissa Ulhoa (2011), Mary Anne Silva (2013) e Moraes Junior (2016).

⁷⁴ Algumas vezes enquanto Mãe Watusi contava alguma história ela virava para mim e dizia que poderíamos entrevistar tal pessoa só para saber o que ela iria falar. Geralmente brincávamos com a possibilidade das entrevistas e pretexto de pesquisa, para sanar algumas curiosidade que tínhamos e que não necessariamente atenderiam o objetivo do trabalho. Mostrava seu engajamento com a pesquisa.

⁷⁵ Ver glossário.

⁷⁶ Ver glossário, verbete Ajoie.

Vagner Gonçalves Silva (2015) em seu livro *O antropólogo e sua magia*, lançado em 2000, conversou com inúmeros pesquisadores sobre as experiências deles de trabalho de campo de pesquisa com as religiões de matriz africana. Muitos deles consideraram importante a iniciação para que pudesse viver a experiência enquanto nativo, outros disseram não ser necessário, muitos deles foram suspensos como *Ogans*, outras como *Ekedis*. O que acontecia comigo poderia se assemelhar a esses casos. Entretanto, faço uma distinção porque eu já era parte da Casa quando comecei a pesquisa. Encontrar meu lugar seria apenas uma questão de tempo.

Mãe Watusi, em conversa posterior à sua leitura do material que apresentei para a qualificação (atividade requisitada como parte dos compromissos do aluno de mestrado), alertou-me e voltou a dizer sobre a importância que essa pesquisa tem no sentido de ser parte dos trabalhos que são elaborados sobre o *nosso povo*, sobretudo por ser um trabalho feito *pelo nosso povo*. Segundo ela, isso faz parte de um processo que muitas pessoas⁷⁷ tem empreendido para recontar a história, e a própria antropologia, refazer tudo isso a partir de uma pessoa “de dentro”. Enfatizou que isso marca uma diferença entre receber o cargo para ser colocado como um “de dentro”, e *ser isso que você tem chamado de nativo*.

Nesse sentido, ela me dizia que sentiu falta de um pouco mais de posicionamento meu no texto enquanto nativa. Entendi que talvez faltasse ser um pouco mais aguerrida. Por outro lado, sua colocação assinalava que possivelmente a balança estava desequilibrada, pendendo para o lado acadêmico, de pesquisadora, e deixando a desejar como nativa, inclusive para realçar e dar mais consistência a isso que ela ressaltava como de grande importância, o fato de nós contarmos nossa própria história. No que se refere à escrita, tenho tentado exercitar o que esse alerta indicou. Evidentemente, segue como uma experiência em que eu vou aprendendo a ser pesquisadora mas a ser parte desse nós, a me sentir fortalecida e na condição de falar a partir dele.

O meu comportamento perante as atividades também precisou ser revisto, meu foco, minha atenção agora está sendo educada para ser outro, pois existem funções que todos

⁷⁷ Primeiramente se referiu aos movimentos que têm acontecido no continente africano, de reescrever a História, a Filosofia, criar espaços e campos de estudos em que as próprias pessoas falem e produzam sobre o próprio povo contrariando as versões únicas contadas pelos olhares dos colonizadores, ou por pesquisadores treinados por pressupostos fundados nas hierarquizações criadas com os processos colonizadores. Mais do que genocídio e escravização, subalternização, sabe-se que todos esses processos foram acompanhados por outros, aqueles dos epistemicídios. Para além do continente africano, o Brasil, a América Latina, por exemplo, também apresentam movimentos e produções de indígenas, negras e negros, mulheres, dentre outros, que buscam assumir seus lugares de fala e experiência, expressando-se em criativas produções para falar e apresentar seu próprio povo. O pesquisador e professor Wanderson Flor, atualmente vinculado à Universidade de Brasília (UnB), é uma dessas pessoas que investe nesses movimentos. Criou um site reunindo produções sobre África feita por africanos e por africanos diaspóricos. Ver mais em <<https://filosofia-africana.weebly.com>>

podem fazer inclusive as *ekedis*, mas muitas funções das *ekedis* só podem ser realizadas por elas, explicou-me Mãe Watusi. Ainda que não tenha sido confirmada – a “iniciação” de um *ogan* ou de uma *ekedi* chama *confirmação* e não iniciação –, Mãe fala que é preciso ir se familiarizando. Executo somente aquilo que ela autoriza. Muitas coisas continuo sem poder fazer, com por exemplo entrar no *rundeme*⁷⁸. Mas ela e todos da casa estão se habituando a me chamar de Mãe Emília e eu a atender a este nome.

As *ekedis* são mães, nasceram adultas, mas não significa que são Iyalorixás, aquelas que podem iniciar alguém. No meu caso, sou uma das mães responsáveis por cuidar de Mãe Watusi e de Mãe Oya, e dos orixás da casa também. “Diz-se que para ‘fazer’ um possuído, é preciso ser pessoalmente possuído” (OPIPARI, 2009). De modo semelhante Mãe Watusi me explicava, *Você e eu somos chamadas de mães, mas eu sou quem pode te fazer e você não pode me fazer.*

Agora, além da figura de pesquisadora sou também uma *ekedi* suspensa. No período de 15 dias que fiquei direto na casa de Mãe Watusi, estranhava ser chamada de Mãe e eles passaram a brincar sobre a necessidade de ter cuidado com o que falar porque, afinal, tinham uma pesquisadora em casa naquele momento. Pesquisadores seriam figuras com as quais se deveria ter cuidado e atenção. Entrei na brincadeira e pelo fato de me virem com o gravador em alguns momentos, Leandro quando ia falar algo se interrompia dizendo *você não está gravando isso não, né?*

Em outros momentos, em que havia alguma visita, como a de Sérgio – amigo meu e de Leandro do curso de Ciências Sociais – ele perguntava *então me conte, como está sendo sua experiência com os nativos?* Outro dia, Mãe Watusi negociava o horário para encontrar com Tia Ramayka no telefone e dizia *eu não sei que hora consigo ir porque agora tenho uma pesquisadora em casa.* Tia Ramayka pareceu perguntar do que se tratava e ela respondeu rindo *ué, você não sabe? Adotei uma pesquisadora agora, adotei a Emília.*

Conversando sobre o que iríamos fazer no dia seguinte, certa vez, eu falei que não iria para a aula do Francês. Mãe me olhando perguntou o motivo e eu disse que era momento dedicado à pesquisa. Uma de suas filhas às vezes se enrola na coberta e vai até os outros cômodos da casa. Eu também fazia isso na minha casa. Naquele instante estava com o mesmo traje, pois fazia muito frio no dia. Mãe continuou olhando o “look” e eu respondi brincando “estou em campo e já estou como os nativos”. Virou uma graça. Sempre que possível alguém falava uma frase que tinha *os nativos* na sua composição seguida de riso.

⁷⁸ Ver glossário.

Às vezes, Leandro perguntava com uma ironia bem humorada: *e aí, o que você está achando dos nativos? Eles têm hábitos exóticos?*. Ou dizia *capaz que a pesquisadora anotou hoje 'os nativos dormem muito'*. Esse também foi um período em que tentavam eliminar a proliferação de ratos nas imediações da casa. Nas conversas sobre produtos usados para tal finalidade Leandro e Mãe brincavam: *Como é que a gente vai fazer hein? Agora a pesquisadora vai anotar que os nativos maltratam animais*. Ainda que a fala seguisse a brincadeira, o jogo, ironizava o contexto debatido em âmbito nacional, que tem sido nomeado como “abate religioso”. Ao mesmo tempo em que havia humor para falar da pesquisa/pesquisadora, Mãe Watusi algumas vezes se aproximava dizendo *estou preocupada, você está conseguindo fazer seu trabalho direito?*

Em outro dia, durante o café da manhã, Leandro perguntava com certo tom de estranheza *você fica fazendo perguntas pra sua Mãe mesmo? Como é isso?* A estranheza parecia vir da impressão de que já nos conhecíamos bem. Respondi que às vezes perguntava mas que muitas vezes, no decorrer do dia, Mãe Watusi começava um assunto e permitia que eu estendesse a conversa. Iya complementou dizendo que conhecíamos o jeito uma da outra mas que era a primeira vez que ficávamos muito tempo num convívio mais intenso. Aproveitou para comentar que não sabia como seria se fosse uma pessoa estranha no meu lugar. Primeiro que não deixaria dormir em sua casa, depois, que não sabe se conseguiria lidar com tranquilidade.

Explicando-me melhor, disse que existe uma relação de confiança, *nos conhecemos*. Iya Watusi atentou para o fato de que apoiar o trabalho de um dos seus filhos faz parte daquilo que entende como cuidar para a *continuidade do nosso povo, ajudar os nossos*. Enfatizou que a pesquisa só foi possível por esses motivos. Se fosse outra pessoa, um pesquisador desconhecido, de fora, a pesquisa não aconteceria.

Porque era eu, uma filha sua, com quem tem uma relação de confiança e sabe da importância de fortalecer os nossos, mas também de algumas coisas ficarem registradas em algum lugar e da importância de falarmos por nós mesmos, reescrever e recontar a partir de nós. Retomava ainda uma frase que sempre usa, sobre a relação de aprendizagem ser uma relação de confiança. E ela confirmava que aquilo – o estreitamento dos laços, maiores vínculos com Iya Watusi e com a casa – que num primeiro momento eu achei que fosse entrave para pensar aquele lugar como campo, para uma pesquisa, foi, na verdade, o que possibilitou a realização deste trabalho.

Foi possível aprofundar a relação de aprendizagem porque existe uma relação interpessoal de confiança, uma relação próxima, que permite fluir o axé nas práticas vivenciadas nos ritos mas também no trabalho de campo, e que também flui através do hálito. Júlio Braga (2000) toca neste tema do axé transmitido através da fala, do hálito, no livro “Oritameji”, mas quem nos ajuda a compreender melhor e parece ter apreendido seu conteúdo foi Juana Elbein dos Santos (2018, p. 47-48). Relendo alguns trechos de seu texto, ela ensina que

recebe-se o asè das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo planos mais profundos (...) O asè e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de asè, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. Asè: que isto advenha! Se a palavra adquire tal poder de ação é porque ela está impregnada de asè, pronunciada com o hálito – veículo existencial – com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere.

A autora segue argumentando que “a transmissão do conhecimento é veiculada através de complexa trama simbólica em que o oral constitui um dos elementos. O princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal” (idem, p. 53). Parece-me que existe uma proximidade entre o tipo de relação, que deve ser de confiança, a qual Mãe Watusi faz referência e esta que a autora identifica como um princípio básico da comunicação e fundamento para o processo de transmissão de conhecimento, e que por vezes denomina como “relação interpessoal concreta”.

A relação com Mãe Watusi e a Casa de Oya me proporcionou além do convívio com sua família carnal, o convívio com a família de santo. Nesse tempo que estive em sua casa, no final da última semana, fomos até Águas lindas para a Festa dos Caçadores, na casa de Mãe Vilcilene, chamada pelos filhos da Casa de Oya como Vó Vilcilene porque é a sacerdotisa que Mãe Watusi tem por referência. Foi uma das experiências em que eu tive que conciliar a atenção para com o aprendizado da nova função com a pesquisa.

1.2.3 *Consertar o carro andando* – sobre uma disposição ou modo de fazer antropologia

A primeira vez em que ouvi “a antropologia é como um campo transformativo”⁷⁹, durante as aulas de Teoria Antropológica, ministradas pela professora Suzane de Alencar Vieira, fiquei algum tempo buscando na mente algo que pudesse conectar e dar sentido dentro daquilo que conhecia sobre a disciplina. Encontrei a palavra *disposição*. Ao pensar na frase citada comecei a imaginar que essa potência transformativa dependeria da disposição do pesquisador para explorá-la. Ela parece determinar qual tipo de trabalho pretendemos desenvolver. Se vamos seguir com um projeto no qual forçamos um controle e ignoramos qualquer elemento que venha a ser lido como parte do campo subjetivo, como um dado inesperado, ou se estaremos dispostos a construir a pesquisa partindo de um projeto que aceite as relações e os diálogos, categorias, elementos que surgirem.

O segundo tipo, por assim dizer, pode ser ampliado com a disposição para *afetar-se*, no sentido atribuído por Favret-Saada (2005), para permitir que suas próprias categorias sejam repensadas e para que o encontro de sua experiência, com as experiências das pessoas encontradas durante trabalho de campo, possa criar uma outra composição. Ao serem trabalhadas em formato de texto, podem proporcionar a transformação não só do etnógrafo, mas também das teorias antropológicas.

Iya Watusi é bastante expressiva e gosta de falar sobre o que está vivenciando e fazendo. Sua reflexão parece constante. Tanto em *funções* quanto em visitas que faço a ela, falar de si e suas questões com a vida tem trazido sempre a expressão *consertar carro andando*. A expressão era engraçada a depender da história contada no dia, mas sempre fazia muito sentido para o contexto quando acionada. Durante certo tempo o uso dessa expressão foi recorrente. *Consertar o carro andando* dizia muito sobre sua sensação ao refletir e descrever seu mundo, que mudava de uma conformação familiar para outra, agregando filhos de santo, a casa de axé, da mudança de rotina de funcionária pública para Mãe de santo e autônoma. Mas também anunciava um modo de se dispor perante os acontecimentos cotidianos, de encará-los.

Algumas vezes, nos finais de tarde em que eu ia fazer uma visita, iniciava a conversa falando de alguma tensão ou caso ocorrido no dia, semana. A partir disso passava a falar de relacionamentos interpessoais mais gerais, pautando-se nas características da personalidade⁸⁰

⁷⁹ Alguns trechos desta seção e da anterior foram apresentados anteriormente num artigo de minha autoria publicado pela Revista Emblemas (UFG), em 2018.

⁸⁰ Sobre classificação de tipos psicológicos no candomblé ver Lépine (1978).

de pessoas, com base no plano de existência do orixá geral⁸¹. Às vezes, usando seu próprio exemplo como filha de Oya e/ou de uma filha de Iemanjá com quem convivia mais. Volta e meia apontava possibilidades para resolver questões de convivência, para lidar com impasses, sem colocar tons românticos ou levianos. Dizia *Não adianta, gente! O jeito é consertar o carro andando. Eu não vou mudar da noite para o dia nem o fulano. Cada pessoa tem seu jeito de funcionar. O que podemos fazer é ir testando e resolvendo porque a vida, as coisas, não param.*

Poderíamos tomar essa expressão como algo usado no calor da fala. Entretanto, o que ensina Mãe Watusi é a importância de que nos ajustemos conforme convivência, o caminho que é percorrido e também aqueles que se tem para percorrer, os fatos e mudanças do cotidiano. Isso aparece como uma recomendação, num tom de cuidado que sugere o constante movimento da vida e um modo de movimentar-se com ela, caminhar junto com o tempo. Extrapolando para minha realidade de afroreligiosa-acadêmica, comecei a refletir sobre a dinâmica da pesquisa e das posições que vamos ocupando ao longo da experiência religiosa. Por uma extensão analógica (WAGNER, 2012) pude, então, pensar em um modo de fazer pesquisa, que não se fecha em seu plano inicial nem ignora tudo que acontece no percurso priorizando deter seu controle, mas que segue o movimento e as relações, consertando o carro enquanto anda e explora as diferentes nuances que possam pulular.

Então, a aposta que venho fazendo aqui com a teoria etnográfica pode nos ajudar a ampliar nossa percepção. Evitar assimetrias e levar a sério as ideias nativas é também conferir a elas um estatuto epistemológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; FAVRET-SAADA, 2005). Tomar as ideias nativas “como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 125). O que acessamos são as descrições que nativos fazem de seus mundos, os conceitos e relações que acionam para falar e vivenciá-los⁸². Essa atitude parece construir um caminho para explorar a Antropologia como um campo transformativo. Pode auxiliar na caracterização de um tipo de disposição e de pesquisa específicos.

⁸¹ Trata-se de um dos três planos de existência sintetizados por Opipari (2009) e utilizados por Clara Flaksman (2014). O primeiro seria o orixá geral, o segundo, o plano das qualidades de orixá e o terceiro, o plano do orixá individual.

⁸² O texto elaborado por Clara Flaksman (2014), que realizou trabalho de campo no Terreiro do Gantois, Salvador, é um excelente exemplo desse tipo de abordagem e disposição perante a teoria nativa. O foco de seu texto se deu sobre o enredo, termo que se mostrou muito presente no cotidiano da casa de candomblé e que assumia vários usos, sentidos e noções. A partir dele, a autora discorreu sobre um modelo de relacionamento que caracterizou como intrínseco ao candomblé. Enredo foi visto como relação, como narrativa e como emaranhado. As histórias e experiências das pessoas da casa foram contadas a partir deste conceito.

O amadurecimento da pesquisa e os deslocamentos permitiram compreender melhor. Passei a encarar a etnografia como algo que se dá nas relações que conseguimos estabelecer, nos encontros etnográficos. O aprendizado no processo da etnografia coincidia com o modo de Iya Watusi conceber o processo de aprendizagem, que tem a relação como condição fundamental. As relações seriam mais importantes do que as informações, e foi pela consistência da nossa relação, e da minha relação com a Casa, que a pesquisa se tornou possível. Como orientação metodológica, a teoria etnográfica nos permite criar um campo de plausibilidade no qual podemos acompanhar os processos criativos (VIEIRA, 2015), no caso, das comunidades de terreiro. Possibilita apostar num modo de fazer antropologia que seja reflexivo e, por vezes, pode impulsionar sua reversibilidade. O que podemos tentar com essa abordagem é a atitude de evitar a reprodução das clássicas assimetrias modernas⁸³ e romper, com a chave da representação e da crença, ao relacionar práticas de sentido. É um posicionamento que nos permite também aprender com as teorias, conceitos e experiências nativas.

A transformação dos nossos trabalhos passa pela mudança na concepção dos projetos, por nossos projetos de conhecimento, pelo trabalho de campo (STRATHERN, 2014), pelo modo como selecionamos o que anotar no caderno de campo, pelo que levar e como levar para o texto final. Passa pelo campo da escrita, que seria como um segundo campo. Assim, cabe a revisão e mudança do modo de articular as experiências vividas numa forma narrativa também.

Na tentativa de *consertar o carro andando*, muitos autores testaram argumentações, técnicas e formas de escrita durante a história da Antropologia e da etnografia⁸⁴. A reflexividade na antropologia atravessa as discussões de Geertz mas principalmente as de James Clifford. Resguardadas as proporções e diferenças, em textos de Roy Wagner e de Marilyn Strathern a reflexividade ganha força. Estes últimos autores enfatizaram a importância de explicitarmos os pressupostos das pesquisas e da Antropologia. Como o caso de pressupor existência de grupo social.

⁸³ Ver Latour (2013).

⁸⁴ Clifford Geertz (2002) foi um autor que criticou a distância existente entre a experiência em campo e o texto, chamando atenção para a necessidade de se situar textualmente – contextualizar o discurso nativo mas também o discurso antropológico. Muitos estudos se debruçaram em criar alternativas para representar as experiências de campo e as vozes no texto, como Richard Price, Crapanzano e Shostak. Buscaram elaborar textos mais dialógicos, polifônicos. As críticas feitas por James Clifford (1998) também foram importantes para pensarmos a escrita etnográfica. Ao realizar o que podemos chamar de meta-etnografia, tomou os textos etnográficos como alvo de seus estudos. O autor e outros apontados como pós-modernos receberam críticas por restringirem as análises ao texto deixando o trabalho de campo mais de lado.

Durante a construção do projeto inicial, existia uma expectativa de encontrar grupos mais definidos, em que pese os contatos que tive no âmbito público, das instituições, e com uma certa maneira de se fazer política. Quando as outras experiências começaram a alterar o registro em que estava atuando e pensando, passei a ser orientada por relações e atores específicos que me deslocavam daquelas primeiras cenas.

As presunções que temos, sejam culturais, acadêmicas, por vezes podem nos fixar em posições que não ajudam a enxergar outros agenciamentos, redes de relações ou outros caminhos. Destarte, chegamos no campo com pressupostos de que vamos encontrar um grupo, uma sociedade, culturas, partindo de modelos e noções utilizadas e úteis em nossos quadros teóricos. Strathern (2014) e Wagner (2010) discutiram sobre esses pressupostos. São dois textos que nos ajudam a perceber o quanto naturalizamos nossas categorias antes mesmo de procurar saber como as relações sociais se constituem, como o social se configura em cada situação, localidade.

A recomendação de Viveiros de Castro (2002) é de que coloquemos no domínio da incerteza nossas categorias, bem como Strathern (2014) aposta na produtividade das indeterminações, que possuem como lócus privilegiado os encontros etnográficos. A proposta feita por Latour (2012) através da Teoria Ator-Rede, de seguir os atores e redes – sejam eles humanos e/ou não humanos –, e os questionamentos trazidos pelos trabalhos de outros autores, como Strathern (2014), Viveiros de Castro (2002) e Wagner (2010), não supõem uma ‘caminhada sem rumo’, mas um trabalho que se dê no encontro, na construção de relações. Que as pessoas nos mostrem como o social se constitui, como as relações se dão, quais relações importam, e quais temas são relevante para elas. Todas essas reflexões e recomendações muito têm impactado sobre meu próprio modo de conceber a etnografia e mostrado possíveis caminhos e modos de fazer etnografia e Antropologia. Na tentativa de refletir isso na pesquisa atual, segui o deslocamento que as relações agenciaram.

Como comentei, as entrevistas são técnicas que fazem parte da composição deste trabalho. Com elas procurei acessar as narrativas e experiências, buscando conhecer como é ser um afroreligioso em Goiânia e entorno, tendo em vista que transitam também; conhecer suas linhagens de família de santo, as condições para vivenciar a religiosidade, sobre a relação da casa com o setor/bairro; sobre experiências com Estado, políticas públicas, Federação e outras instituições; o acesso aos materiais e animais necessários para realização das atividades, utilização de espaços além do próprio terreiro; sobre as formas de renda, incentivo; a relação com documentos como estatutos e registros de casa, e outros temas que

sugerissem e quisessem conversar.

Com Mãe Watusi, além desses temas, procurei conversar sobre alguns termos específicos que ela chegou a falar durante *funções* e conversas, como a *autonomia do espaço sagrado*, a relação com clientes, sobre os preceitos e sobre suas experiências enquanto mulher de terreiro que ocupou o cargo de superintendente de igualdade racial. Outros assuntos, ela mesma colocava em pauta. Fez questão de chamar atenção para a necessidade de falar sobre as pessoas que chegaram depois e continuam chegando e estão tocando suas casas. Segundo ela, seria importante falar sobre isso tendo em vista que as histórias que contam e que estão registradas em outros trabalhos acadêmicos enfocam muito a história de Pai João de Abuque, responsável por trazer o candomblé para Goiânia no final da década de 1960, e alguns comentam sobre o Pai Djair, conhecido por trazer o candomblé ketu, na década de 1990. Foi quem iniciou Mãe Watusi, na primeira casa que ele teve no setor Jardim América. Hoje sua casa é em Águas Lindas de Goiás. Mãe Watusi reconhece os dois como marcos importantes para a história do candomblé goiano mas alerta para o limbo que fica quando se fala somente deles.

Nessa mesma direção, quando fui até Mãe Cris, iniciou a conversa falando sobre o projeto que ela e outros pais/mães estavam desenvolvendo. Decidiram resgatar histórias de pessoas mais antigas da religiosidade que ficaram meio ‘invisibilizadas’, porque segundo ela só se fala em Pai João de Abuque. Contou que começaram a gravar relatos de alguns que tem por vezes quarenta anos de santo, mas que ninguém conhece a história direito. Muitos são filhos de Pai João ou contemporâneos a ele, que vieram quando ele começou a tocar em Goiânia. Pai Zé de Oxalá é um deles, com o qual Mãe Jô demonstrou ter proximidade.

A partir desse assunto, das outras pessoas que estão aí tocando e vivendo, falamos sobre as linhagens das famílias de santo das pessoas da região estarem de alguma maneira ligadas a Pai João ou a Pai Djair, mas falamos também das rupturas e criação de novas relações. É o caso daqueles que por algum motivo não estão ligados a casa de seus pais e mães, daqueles que os iniciaram, mas estão ligados a outra casa e às vezes mudaram de nação ou de axé, termos que serão comentados em outro momento.

Para além de sugerir o assunto, em algumas conversas Mãe indicava leituras, como Cheikh Anta Diop, Assata Shakur, falava sobre o pan-africanismo⁸⁵ e/ou formas de ler

⁸⁵ Iya Watusi explicou que o pan-africanismo, na tendência nacionalista, é um movimento que vai defender *que todo preto fora da África é africano. A intenção pan-africanista é de que as pessoas se reconheçam como povo e, do lugar onde elas estejam, elas consigam se movimentar em favor da autonomia do povo.* Existem outras ramificações como o que ela chama de pan-africanismo de esquerda. De modo superficial, foi o movimento surgido no contexto do pós-guerra, em que africanos da diáspora e africanos que vivem em África articularam.

situações e relações. Sempre ressaltou que não teríamos como pensar as comunidades de terreiro no Brasil, e como algumas questões acontecem, caso perdêssemos de vista a tensão entre eurocêntrico e afrocêntrico, que para ela trata-se de um antagonismo, de diferenças radicais entre berços civilizacionais⁸⁶. A partir disso seria possível analisar e falar, por exemplo, dessas linhagens e rupturas, que ela concebe como uma tensão entre diferentes valores civilizatórios também.

As relações e o modo de construí-las me chamaram atenção. E para a abordagem escolhida fazia mais sentido ainda. As reflexões de Viveiros de Castro (2002) nos indica que estudamos relações através de relações, o que implica dizer que essa nossa atividade inclui relacionar conhecimentos e experiências. Ter como foco as relações e o encontro etnográfico, segui-los, é uma maneira de estar disposto a afetar-se. Significa colocar-se na possibilidade de estar sujeito às “mesmas forças que afetam o nativo” (GOLDMAN, 2003, p. 465). Segundo Favret-Saada (2005, p. 160), “aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer”.

O que concluímos junto com os autores Viveiros de Castro (2002) e Goldman (2006) é que nossa tarefa é a de tornar inteligível e não a de explicar. “Em outros termos, seu objetivo central é a elaboração de modelos de compreensão de um objeto social qualquer que, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos” (GOLDMAN, 2006, p. 170-171). Esses dois autores apostam em simetrizações⁸⁷. A elaboração desses ‘modelos de compreensão’ passa

Configura-se como movimento político, filosófico e social. Nomes conhecidos: Marcus Garvey, Sylvester Williams, Du Bois, Kwane Nkrumah, Steve Biko.

⁸⁶ Uma referência às discussões de Cheikh Anta Diop sobre berços civilizacionais da humanidade.

⁸⁷ Segundo entrevista feita com Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman, publicada originalmente em 2006 pela revista *Cadernos de campo*, “a idéia de antropologia simétrica, de Latour, surgiu como o emblema mais óbvio de uma operação que buscava romper a separação entre os campos da etnologia indígena e o das chamadas sociedades complexas, sem negar suas singularidades. A questão que Latour coloca é o que significa fazer antropologia na nossa própria sociedade, questão que ricocheteia sobre o modo de fazer antropologia em outras sociedades. Quando Latour diz “simétrica”, o que ele propõe é a dissolução de assimetrias constitutivas do pensamento antropológico, pensamento cuja forma emblemática é a assimetria entre o discurso do sujeito e o do objeto. Assim, é contra essa assimetria que a noção de simetria é proposta. Ninguém está propondo um mundo onde tudo seria harmônico e igual! O oposto do grande divisor não é a unidade e a noção de simetria não vai restaurar nenhuma unidade perdida. O que se contrapõe aos grandes divisores são as pequenas multiplicidades. (...) É evidente que as sociedades ou os coletivos não têm todos o mesmo poder, e o desafio da antropologia é posicionar os discursos da sociedade de que faz parte o antropólogo e aquela que ele estuda como igualmente diferentes, evitando a introjeção das relações de poder em seu discurso. A simetria está nessas duas palavras, no igualmente e no diferente, ou seja, simetrizar não significa passar por cima do fato de que há uma diferença enorme entre as sociedades, mas, ao contrário, converter justamente esse fato no problema e fazer com que a sociedade ou o grupo de onde vem a antropologia seja tão antropologizável quanto os demais. Mas é preciso fazer isso sem tirar o antropólogo da jogada, porque é muito fácil exotizar os ocidentais, os brancos, o que for, desde que não seja exatamente onde você está”. Disponível em: <http://revistacarbono.com/artigos/02abaete-rede-de-antropologia-simetrica/>

pelo exercício de tradução. Vieira (2015, p. 25) concebe a “pesquisa como uma relação com outro estilo de criatividade”. Autora faz alusão às contribuições de Roy Wagner que utilizou o termo ‘estilo’ como forma de marcar a diferença entre as criatividades. Segue explicando. “O que distingue aquilo que fazemos daquilo que os nativos fazem é um estilo e isso é muita coisa. Caracterizar ou singularizar esse estilo é todo o trabalho de tradução” (idem).

No campo da escrita, o exercício será de seguir concepções e teorias nativas. A ideia é de que eles e as práticas nativas funcionem como “guias para a análise antropológica” (GOLDMAN, 2003, p. 468). Como indiquei em outro momento, a intenção é de manter a produtividade entre os contrastes da teoria nativa e da teoria antropológica sem diluir um no outro. Nesse sentido, os termos e orientações de Iya Watusi bem como dos outros sacerdotes serão colocados em diálogo com textos que forem pertinentes para os assuntos. A intenção é de dosar para que não tomem espaço diminuindo a fala nativa. Por vezes, poderão aparecer como notas comentadas no final da página. É uma experiência de escrita também.

Com a convivência no terreiro minha fala aos poucos foi se modificando e se habituando aos termos da língua Iorubá. Pedidos de benção, de licença, nome de objetos, de lugares, de momentos, de estilos de ritmos musicais. Também algumas noções foram se dobrando e a noção de tempo do relógio passou a ficar mais distante. Os modos de falar e se referir passaram a ter o termo *caminho* como possível de ser usado em quase toda proposição. Fala-se sobre *ter caminho* para algo, com algo, com alguém; sobre *dar caminho*.

Pode se tratar de *ter caminho* para o candomblé. Em um dos sentidos próximo ao de *ter enredo*, estudado por Clara Flaksman (2014), *ter caminho* pode significar ter uma relação com algum orixá, pode também tratar sobre *ter caminho* para alguns cargos dentro da hierarquia do candomblé. Exu *dá caminho* para as pessoas, os outros orixás também. No jogo de búzios consultamos os Odus e as combinações feitas entre eles. Odus são caminhos. A cada pergunta, pode-se receber como resposta ter ou não ter caminho para um emprego novo, para comprar uma casa, por exemplo. Às vezes conversando com Mãe Watusi sobre a pós-graduação, ela dizia o que achava sobre o tema e se perguntava alguma coisa mais específica, que tratasse da tomada de decisão para mim ela me responde, *ah, aí tem que ver se tem caminho né?* A gente também pode pedir caminhos, fazendo um ebó, pagando obrigação, rezando, pedindo caminhos bons para realizar alguma atividade, para melhorar saúde, vida financeira, para ajudar a melhorar a cabeça.

Os caminhos podem variar porque afinal o emaranhado de relações é diverso e compreende diferentes agentes e seres. Passei a dar atenção, a tentar respeitar, compreender e

seguir aquilo que se mostrava como caminho para mim também. Da mesma forma, busquei ver como e quais eram passíveis de negociação e conversa a cada situação. O processo da pesquisa foi parte de ir consertando o carro enquanto ele anda, de atentar para alguns caminhos.

Muitas respostas são dadas com tons de provisoriedade mas que não implicam em inconstância e desorganização. Ter a compreensão de que os caminhos podem mudar na semana seguinte chama atenção para os múltiplos agenciamentos e para as singularidades que cada relação pode apresentar. As relações estão em constante processo de construção, manutenção, atualização e cuidado. Assim, discorre Miriam Rabelo (2014, p. 282), “nenhuma intervenção é definitiva, é sempre possível que novas adições ou reordenamentos precisem ser feitos nos circuitos das relações e alianças já contraídas”.

Esse tom alude também a um modo cuidadoso de falar que procura ponderar entre aquilo que cabe dizer (como dizer) no momento ou não. Falam comigo sobre *Oro*, que pode ser entendido como segredo, sem que eu saiba do que se trata mas sem prejudicar as atividades. Essa ponderação trata também de um controle, daquilo que se quer mostrar, do que é possível mostrar sem invadir ou romper com as especificidades de cada casa, cada família. Ao compartilhar o controle da pesquisa com a Iyalorixá, que acompanhou o material textual também, foi possível entender melhor, visualizar e cuidar da escrita como uma forma de cuidar do que é produzido sobre o povo de terreiro e sobre a Casa de Oya. Além disso, passou também a roteirizar o trabalho junto comigo, o que poderá ser visto nos próximos capítulos.

O processo desse trabalho tem sido, como pudemos ver até aqui, de encontrar meus caminhos mas também de encontrar caminhos para a pesquisa. A Casa de Oya se mostrou como caminho quando Oya, Exu e Mãe Watusi me deram caminho mas também deram caminho para a realização da pesquisa.

Capítulo II - Louvar o tempo

Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro. Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Não dá pra ser de matriz africana se não for na relação com o outro, dizia Mãe Watusi numa conversa que tínhamos com a presença de outra ekedi suspensa, que teria puxado algumas perguntas durante uma visita casual. Mãe Watusi marcava com essa fala uma diferença entre as religiões de matriz africana, os modos de vivenciá-las, e as religiões cristãs. Sobre a leitura do cristianismo arcaico eu não posso falar porque não tenho muito conhecimento, mas o cristianismo como está posto no ocidente ele não tem brecha para comunidade. Deus é uma relação interna⁸⁸ em que você não precisa de uma outra pessoa para poder se relacionar com Deus.

Este capítulo⁸⁹ refletirá uma história contada a partir das *chegadas*. A ideia é apresentar as dinâmicas das relações dos povos terreiro, a partir dos Axés que as casas tomam como referência, comentando diferenças entre axés e nações a partir da perspectiva de Iya Watusi. A principal guia dos percursos do texto, portanto, será a Iyalorixá, quem me apresentou outras experiências e modos de existir e se relacionar nesse mundo. Esta seção segue o movimento da pesquisa no sentido de se ater a outras relações que não se mostram tão rapidamente e que não excluem suas ligações com aquelas que conquistaram maior visibilidade, no caso, as histórias correntes que tomam por marco a chegada de Pai João de Abuque e a chegada de Pai Djair. O tempo será um dos fios condutores das conversas e aprendizados apresentados aqui, num plano de fundo possibilitado pela categoria *chegada*, ao

⁸⁸ Essa percepção pode ser notada também em alguns estudos (GIUMBELLI, 2011; ASAD, 2003) que consideram uma relação entre formação de um Estado secular e a Modernidade. Ao falar sobre o ‘secular’ marcamos o que se pressupõe como religioso. A maneira de conceber o que é religioso traz implicações para o modo como as religiões de matriz africanas foram/são tratadas. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade. Tratar as religiões de matriz africana como ‘crença’ implica desconsiderar a multiplicidade que elas articulam.

⁸⁹ As ideias deste capítulo foram apresentadas em um grupo de trabalho na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/ DF.

mesmo tempo em que lança luz nas diferentes formas de *ser com o outro*⁹⁰. As últimas permitirão conhecer como se atualiza relações, cria pessoas, práticas de reconhecimento, mecanismos que visam a precaução e o estabelecimento de algumas fronteiras, linhagens e rupturas.

A partir da convivência com Iya Watusi e das conversas com os outros sacerdotes, comecei a notar que *chegar* era mais do que um modo de falar porque parecia reter a forma como as pessoas vivenciavam as religiões de matriz africana. *Chegar*, e as variações *chegada/chegou*, foram palavras recorrentes para descrever os movimentos de pessoas que trouxeram as religiões e suas diferentes linhagens para Goiânia. Mãe Maria Baiana dizia sobre Pai João de Abuque, “*com ele o candomblé chegou, antes tinha só umbanda mesmo*”. Mãe Watusi quando conta a história de seu pai de santo, Pai Djair, começa dizendo “*quando ele chegou e abriu casa*”, “*quando meu pai chegou*”, “*na hora que a pessoa chega*”. Falar sobre o candomblé em Goiás é falar sobre as *chegadas*.

Esse modo de narrar mostra a *chegada* como uma categoria temporal, descreve maneiras de vivenciar e conceber a história, o tempo e os movimentos que são tanto das religiões de matriz africana como das próprias vidas das pessoas. As histórias de religiões como umbanda e candomblé no estado de Goiás são recentes se comparadas a outros, como Bahia e Rio de Janeiro. No que concerne a história goiana, portanto, as *chegadas* importam. Marcam um corte num fluxo temporal ao mesmo tempo em que criam diferenças, transformações⁹¹ e processos de continuidade de modos específicos de se relacionar com o mundo, com as pessoas, com os orixás.

Por outro lado, as *chegadas* são movimentos recorrentes no cotidiano dos afrorreligiosos para além de permitirem falar sobre a história. Operam no sentido da criação e atualização de relações sobretudo nos processos e modos de reconhecimento, que descrevem aspectos mais pontuais dos movimentos que os afrorreligiosos experimentam, como a *chegada* no terreiro de alguém que pode vir a ser um filho de santo, o que aciona a construção de diferentes formas de *ser com o outro*. Ou a *chegada* de uma pessoa que diz ser feita e/ou afirma possuir algum cargo que os religiosos mais velhos, já com suas presenças estabilizadas na cidade, colocam sob avaliação e desconfiança. Pai Raimundo, por exemplo, que passou

⁹⁰ O aspecto de ‘ser com o outro’ foi capturado de alguma maneira por Miriam Rabelo (2014) e Marcio Goldman (2003; 2005) no que se refere ao movimento de *virar no santo*. O último tratou nos termos do *devoir* deleuziano. Miriam Rabelo utilizou também a expressão de *virar com o santo e dar santo*. Mas Ricardo Pereira Aragão (2012) foi quem se dedicou mais diretamente ao tema em sua dissertação intitulada “Ser rodante é ser-com-outros: A possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em ciências sociais da Universidade federal da Bahia, orientado por Miriam Rabelo.

⁹¹ No sentido da perspectiva transformacional de que fala Banaggia (2014) e Goldman (2008).

pelo processo de *chegar* em Goiânia vindo de Minas Gerais, comenta que as pessoas duvidavam se ele era feito, se era de orixá. Depois de se estabelecer e abrir sua casa, por outro lado, lida com a *chegada* de possíveis filhos de santo e afirma ser *muito tranquilo com esse negócio de chegar... da chegada das pessoas na casa.*

As *chegadas* de Pai João e de Pai Djair foram responsáveis por inserir e produzir outros movimentos na história das religiões de matriz africana da região. Assim, as perspectivas dos diferentes modos de *ser com o outro* e dos movimentos de *chegar*, serão aquelas que vão guiar o capítulo, em diferentes intensidades. A primeira parte introduzirá as relações de Iya Watusi com o candomblé, a chegada de Pai Djair e Pai João de Abuque. A segunda, de modo breve, comentará as *chegadas*, de certo modo também notadas pela bibliografia. A terceira seção, deterá atenção nas noções de Axé e nação, algumas maneiras de se reconhecer, pertencer e se relacionar.

Na quarta parte, seguiremos com modos de se relacionar mas implicando movimentos de precaução, de classificação e formas específicas de cuidar das relações, comentadas a partir das chegadas de pessoas de fora e do momento ritual de *tirar o nome* de um recém iniciado. Já na quinta seção, o foco recairá sobre os movimentos de *fazer santo*, de trazer e reconhecer agenciados nas relações com Exu, com o terreiro, com as sacerdotisas/sacerdotes. Por fim, a última seção tenta fazer uma reflexão sobre o tempo e como ele é vivenciado e produzido. O que veremos ao longo de todas as seções refere-se a uma experiência de convivência que me permitiu perceber que falar das *chegadas* é uma forma de louvar o tempo, porque assim conseguimos reconhecer nossos ancestrais (desde os mais longínquos, como orixás, aos mais próximos), cuidar das relações com eles e com aqueles com quem convivemos, atualizando formas de *ser com os outros* e de continuidade.

2.1 *No tempo em que eu fiz santo*

Um dia após o café da manhã Mãe Watusi colocou algumas roupas para bater no tanquinho e foi para seu quarto começar a arrumação da casa. O café da manhã é uma das refeições que considera mais importante e alerta – gosta de comer com calma e acompanhada. Tanto durante as *funções* quanto na rotina de sua casa esse é um momento de compartilhar o alimento e conversar. Nesse dia, a trilha sonora que acompanhava as atividades era uma sequência de músicas de *xirê* e de *rum*⁹² de alguns orixás, como Omolu e Jagun. Posicionou o

⁹² Ver glossário.

celular no parapeito da janela, o que permitia seguir escutando dentro de seu quarto ou na área enquanto lavava as roupas. Estava compenetrada dobrando algumas peças. Eu, que recolhia alguns objetos pela cozinha, tive minha atenção voltava para um comentário que vinha lá de dentro.

Em meio a uma peça e outra de roupa dizia, *no tempo em que eu fiz santo eu vivia em casa de candomblé. Faltava aula para estar em casa de candomblé. Fico vendo vocês hoje com essa coisa de aprender a cantar, a dançar... Para mim era muito mais fácil porque como convivia direto na roça⁹³, passava muito tempo lá, aprendia muito. Hoje não é assim mais, né? Hoje a gente busca apoio nessas coisas – apontava para o celular – para ir acostumando, aprendendo a reconhecer algumas cantigas, olhando alguns significados. Mãe Watusi disse que hoje passamos pouco tempo dentro da casa de candomblé, muito em função dessa rotina apressada e, por estarmos acostumados, habituados a ela, o nosso interesse por estar mais tempo nesses espaços, por aprender, acabam sendo remodelados também. De acordo com ela, hoje as pessoas passam pelo candomblé.*

Passar pelo candomblé aciona a maneira como as pessoas encaram a religiosidade mas aponta para uma forma de vivenciar que teria se adaptado, com o passar dos anos. Mãe fala que *o candomblé até aqui veio de adaptação*. Isso é percebido em diferentes aspectos, como no tempo de recolhimento no *iyawo*. Adaptações essas que objetivaram dar condição de realizar as atividades, das pessoas seguirem existindo, e conseqüentemente de continuar cuidando dos orixás, enfrentando as dificuldades e esquivando das complicações impostas pelo racismo.

Comentei com a mesma naturalidade com que respondemos alguém que nos pergunta “como vai a vida?” e dizemos que vai “bem, mas muito corrida”, insinuando que temos muita atividade para pouco tempo, que às vezes temos que conciliar para estar nas *funções* da casa, que dirá para conviver mais intensamente. Mãe Watusi, fazendo o movimento de negação com a cabeça, disse que *não é impossível, se a gente quiser tem condição de estar mais perto*. A maneira como relatou os períodos de intensa convivência na roça dá prenúncios de uma concepção de aprendizagem, ao passo em que coloca o *tempo* como uma categoria que tem sua centralidade. O aprendizado seria decorrente da convivência e esta seria proporcionada por uma negociação para dar mais espaço ao tempo no terreiro.

Perguntei se a casa de Pai Djair era nova quando ela se iniciou, uma pergunta que buscava alguma proximidade com a realidade que vivemos na Casa de Oya. Respondeu que

⁹³ É uma das maneiras de se referir ao terreiro, casa de candomblé, Axé, casa de santo, Ilê (RABELO, 2014; LIMA; 1974)

deveria ter aproximadamente quatro anos, que os filhos eram novos de tempo de santo também, mas que *quando ele chegou e abriu casa*, trouxe muitas pessoas que já eram feitas, ou seja, *mais velhas*, e que acabaram colaborando para que essa sua convivência na roça favorecesse o aprendizado de modo mais intenso.

Na mesma conversa procurei saber como tinha sido sua vivência no candomblé até os dias de hoje, focando nessa intensidade do convívio. Nesse momento se deteve a outros fatos de sua vida, como aquele em que ficou um tempo afastada por ter saído de casa e mudado de estado. Esse afastamento se manteve durante seu primeiro casamento, após retornar para Goiás, com um homem evangélico que sempre refutou o assunto do candomblé de maneira veemente. Sua reaproximação, além de outros fatores, aconteceu após ter sonhado que via seu santo, seu iba, numa caçamba de entulho e, logo depois, conseguiu encontra-lo na casa onde tinha sido feita mas que estava já em processo de demolição.

Aí vi minhas coisas lá no canto e já comecei a chorar porque eu tinha sonhado antes, pouco tempo antes. Mas eu não tinha esperança de rever meu santo, não era uma coisa que eu pensava, que eu ia ter de novo aquele santo original e como é comum as pessoas fazerem outro santo⁹⁴, eu estava tranquila. Mas era ele. Fiquei lá, olhei. Todas! Não faltava uma peça dele. A alça da sopeira estava quebrada, mas ele dentro estava perfeito tinha tudo, tudo. Fui andar na casa pra ver se tinha mais uma coisa de santo, alguma coisa que tivesse ficado. Meu iba-ori estava debaixo do meu iba só que estava sem tampa. Aí fui andei entrei e fui pra onde era a cozinha. Na frente da cozinha tinha um lixo assim alto, sabe? E a tampa do meu iba-ori estava lá em cima. O iba-ori que eu tenho aqui todo ele é o mesmo iba-ori que eu tinha. Aquela casa não era do meu pai, era uma casa cedida. Era uma casa no fundo e o barracão ficava na frente.

Mãe Watusi contou que Pai Djair, filho de Logun-edé, é do Rio de Janeiro. Tinha tentado estabelecer vínculos em Uberaba (MG) mas não funcionou. Nesses percursos e tentativas, fez algumas amizades que o convidaram para vir até Goiânia. Quando ele chega aqui começa a ter muitos jogos para fazer, clientes para atender. Seus amigos teriam sido generosos quanto a divulgação de sua reputação como sacerdote. Foi ficando um tempo maior do que o programado e, por fim, decidiu que montaria sua casa nessa cidade. Conheceu as pessoas que se tornaram clientes também e por motivos, acordos que ela desconhece, teriam

⁹⁴ Se refere a elaboração da materialidade do orixá, composta pelo iba, e por vezes pelo iba-ori, que pode ser feita caso algo tenha acontecido com aquele feito na iniciação. Portanto, não trata de uma nova de *feitura de santo*, porque orixá já foi *plantado* na cabeça da pessoa. Rabelo (2014) trata sobre a multiplicidade de agenciamentos no capítulo “Assentamento”, e também Roger Sansi-Roca (2009).

cedido a casa para que tocasse seu candomblé. Foi o que ela ouviu. Essa seria, assim, a primeira casa de candomblé ketu da cidade. Sua inauguração se deu no início dos anos 1990. Depois, mudou-se para Águas Lindas, onde hoje segue tocando.

Relembrando o dia em que me sugeri falar de outras histórias para além de Pai Djair e Pai João de Abuque, aproveitei para saber como foi essa chegada de seu pai na cidade, porque ouvia sobre as suspeitas nas quais caem os outros, aqueles que *vêm de fora*, que chegam afirmando que são feitos, ou que já são pais/mães. Conteí que minha sensação era de que as pessoas cobravam isso, saber de onde veio, de quem é filho. Organizando outro quarto da casa, disse que *com o tempo as coisas vão se estabilizando. Na hora que a pessoa chega os contemporâneos ficam procurando saber o que é, de onde vem (...) Então quando meu pai chegou aqui foi isso também. Uai “quem ele é?” Existe conversa, eu não sei né? Meu pai também nunca falou disso, mas tem gente que fala de Pai João ir tomar satisfação e tudo, na casa. As pessoas também tomaram satisfação. Conta-se que muitos da casa de Pai João ou das casas que foram abertas ligadas a ele, quiseram ir até Pai Djair para ver que candomblé era aquele.*

Então, independente do que meu pai fizesse já de antemão já estava errado, entendeu? Meu pai continuou tocando. Talvez hoje essa técnica não fosse muito bem sucedida. Essa técnica de ignorar e seguir tocando? Perguntei. Meu pai nunca foi na casa de Pai João. Talvez essa técnica hoje não funcionasse, sabe? Porque hoje a gente está muito mais bem encorpado. As pessoas se conhecem se veem, elas saem de casa, mas foi assim que meu pai fez, ignorou e tocou pra frente. Mas quando eu chego já não tem mais essa, eu já não pego mais essa parte. Eu já pego meu pai bem estabelecido, sabe? Mesmo com a casa que não era dele.

Pai João de Abuque, a que faz referência, um filho de Oxóssi, é conhecido como aquele que trouxe candomblé para Goiânia, no final da década de 1960. Pai João nasceu em Juazeiro (BA)⁹⁵ e Marcos Torres (2009, p. 73) vai dizer que ele começou tocando aqui “numa tradição aproximada à nação de angola”. Mãe Maria Baiana, hoje uma senhora que leva 35 anos tocando umbanda em Aparecida de Goiânia, disse que a referência dos orixás veio depois da chegada de Pai João. *Com ele o candomblé chegou, antes tinha só umbanda mesmo.* Segundo ela, a umbanda que ela conhecia não falava nessas divindades. Ela conviveu com um pai de santo de omolocô e outro de umbanda mas desde quando se dispôs a vivenciar a religiosidade *participava mais do ritual da umbanda.* Conta ainda que defendeu durante que a

⁹⁵ Informação retirada da página < <http://colofe.blogspot.com.br/p/pai-joao-de-abuque.html> >

umbanda seria brasileira e não de matriz africana, partindo do entendimento de que seu culto se direcionava às entidades consideradas nacionais, e o candomblé às divindades africanas.

A primeira instalação de uma casa de candomblé de Pai João se deu ainda no Setor Norte Ferroviário, em 1971, como conta Mãe Jô, e os autores Clarissa Ulhoa (2011) e Leo Nogueira (2009). Depois, mudou sua casa para o Setor Pedro Ludovico, onde hoje segue tocando seu neto carnal. Ele faleceu em 2006, de acordo com Mãe Valéria, que toca umbanda e candomblé, e que sempre se lembra porque coincide com ano falecimento de sua mãe. Assinala que foram duas perdas grandes para sua vida. Ela iniciou sua jornada na umbanda com Mãe Maria Baiana, mas transitou no convívio com outras casas, incluindo Pai João e uma de suas filhas. Teria conhecido Pai João ainda na casa de Mãe Maria Baiana, devido ao fato de uma irmã dela ter sido feita em um dos primeiros *barcos* dele na cidade. Após muitos anos, depois de já ter sua casa de umbanda, ela fez santo com um filho de Pai João.

Vejamos como alguns trabalhos comentaram sobre as religiões de matriz africana introduzida pelas falas de Iya Watusi e outras sacerdotisas.

2.2 *Antes de Pai João chegar*

O que os afroreligiosos têm denominado como *chegada* foi registrado pela historiografia em diferentes momentos e localidades do Brasil. A começar pelas origens de seus povos que remontam o processo de desterritorialização de africanos que foram escravizados e trazidos, entre outros países, para o Brasil. Diversos grupos, línguas, culturas e modos de vida foram atravessados por essa experiência de violência física mas epistêmica também (CARNEIRO, 2005; BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, 2010).

O modo como os grupos passaram a se organizar religiosamente tem a ver com a solução para o estabelecimento de novas relações, já que suas famílias sanguíneas eram separadas, se não em África, quando chegavam ao Brasil. A sobrevivência das variadas formas de cultuar e vivenciar os orixás, que tiveram que se recompor em outras bases, se deu a partir de adaptações, aproximações entre divindades semelhantes, configurando um número menor de orixás cultuados no Brasil comparado ao que se tinha em África.

Anteriormente eram vivenciados e reverenciados por essas pessoas em cidades específicas, geralmente com ênfase em um, com sacerdotes especialistas no culto de um deles. No Brasil, o que encontramos são os agrupamentos de vários orixás de diferentes localidades, cultuados numa mesma casa. “Novas maneiras de existir para essas religiões tradicionais”

(FLAKSMAN, 2014, p. 123) foram instauradas. Aprenderam a conviver com os outros africanos e descendentes deles que se encontraram nesse processo violento.

Uma citação recorrente sobre *as chegadas* é aquela que organiza o fluxo do tráfico escravocrata em quatro ciclos, indicados por Luís Viana Filho em 1964, revistos por Pierre Verger. Citada por Juana Elbein dos Santos (2018), Clara Flaksman (2014) e Gomberg (2011), a chegada dos primeiros grupos configuram o primeiro ciclo que chamaram de ciclo da Guiné (séc. XVI), o segundo o ciclo de Angola (séc. XVII), o terceiro, da Costa da Mina e do Golfo do Benin (séc. XVIII), e uma última etapa que corresponde a continuação do tráfico de africanos mesmo após a proibição dele, até meados de 1851.

Podemos falar ainda sobre *a chegada* do candomblé a outras regiões do Brasil, como indicou Clarissa Ulhoa (2011), em um mapa no qual tentou marcar algumas das principais rotas. Segundo os dados que organizou, partindo da Bahia teria chegado em 1890 no Rio de Janeiro, em 1950 no estado de São Paulo e na década de 1960 em Goiás. As influências do Rio de Janeiro, teriam chegado em Goiás em 1990.

A dissertação de Ulhoa (idem) teve o esforço de retomar aspectos da escravidão, da exploração de ouro em Goiás e vinda de africanos escravizados, por buscar alguma referência⁹⁶, já nessa época de século XVIII, algum trecho que pudesse mostrar a presença de algum tipo de expressão religiosa de matriz africana no Estado. Embora não tenha encontrado situações específicas de manifestações como aquelas que vemos em Salvador/ BA, que remontam anos de 1800, encontrou festejos do catolicismo popular associados às práticas de origens negras, como congadas, Festa do Divino, e as próprias irmandades dos homens pretos. Conseguiu alguns poucos relatos sobre a presença de práticas ‘supersticiosas’, com referência aos “pretos que davam fortuna”, aos bonecos que falavam e adivinhavam, ‘feitiços’ e elementos caracterizados pelos notificadores como “ridicularias”⁹⁷.

⁹⁶ Relatos que são sobre a região da primeira capital do estado, a cidade de Vila Boa hoje chamada de Cidade de Goiás, fundada em 1726 que deixou de ser capital somente na década de 1930, quando Goiânia foi criada. A história da região foi marcada pela vinda de bandeirantes que descobriram ouro e a inseriram na rota de exploração de minérios, uma região considerada remota. Vila Boa foi fundada em 1726 como a capital que conectava a outras localidades de exploração. A exploração de minérios foi marcada por muitos altos e baixos, e a atividade agropecuária foi passando de complementar para principal. Esse tom de uma “grande fazenda”, parte do “celeiro do país”, faz parte do imaginário da região centro-oeste, que tem como forte a cultura sertaneja, ainda que Goiânia e Brasília tenham se arriscado com as intenções modernizadoras.

⁹⁷ O estado de Goiás está inserido na narrativa da marcha para o oeste (LIMA FILHO, 2001) em que objetivou-se ocupar o interior do país. Goiânia foi projetada para ser a nova capital do estado segundo os auspícios da modernidade e do desenvolvimento. Então, mudar a capital, afastar toda e qualquer possibilidade de cultivar algo que remete à um certo arcaísmo, era urgência. A nova capital nasceu sob os comandos de um interventor no estado, dado contexto da Revolução de 1930. Aqueles que migraram para Goiânia num primeiro momento vieram principalmente de Minas Gerais, São Paulo e Bahia (NOGUEIRA, 2009). A formação do estado e da

Clarissa Ulhoa (2011) na história que teve acesso, encontrou a figura de Pai João de Abuque, que já em seu primeiro toque de candomblé no início da década de 1970, recebeu a ‘visita’ da polícia e teve que se explicar, dizer o que estava acontecendo, o que era que estavam fazendo ali tocando aqueles atabaques. No relato que ela transcreve, Pai João fala que as pessoas antes aqui “faziam em silêncio”, “só batiam palmas”. Assim, o som dos atabaques causou certo estranhamento.

Essas pessoas, que “só batiam palmas”, seriam aquelas de centros espíritas kardecistas e centros umbandistas que, de acordo com Mãe Maria Baiana e Mãe Jô, estavam na região antes do candomblé chegar. Embora hoje a umbanda utilize os atabaques, Mãe Maria Baiana contou que *antes de Pai João chegar*, as casas de umbanda que ela conheceu só batiam palmas para acompanhar as músicas cantadas, os *pontos*. Mas, se essas casas já estavam na região, qual seria a relação da polícia e do Estado com elas? Qual seria a visibilidades delas na sociedade?

A dissertação de Leo Carrer Nogueira (2009), retomou aspectos históricos da chegada do espiritismo (Kardecismo) e da umbanda na cidade de Goiânia. O primeiro teria chegado no estado de Goiás por volta dos anos 1900 mas teve apenas em 1924 uma entidade juridicamente regulamentada, na Cidade de Goiás, antiga capital, de acordo com os dados que este autor trouxe do trabalho de Bruzadelli (2008). Em Goiânia teria sido em 1938, quando foi fundado na nova capital o Centro Espírita Estudantes do Evangelho (NOGUEIRA, 2009).

Sobre a umbanda, o autor encontrou relatos que fizeram referências a cultos realizados em casa e depois, a um grupo que vinha se reunindo há alguns anos, que conseguiu em 1953 construir sua sede definitiva, o Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. Leo Nogueira (idem, p. 76) ressalta que “apesar da forte orientação kardecista, o centro realizava trabalhos dentro da Umbanda, inclusive com a realização de curas”. Maria Antonieta Alessandri e seu marido foram fundamentais no estabelecimento deste centro. Eram originários de Minas Gerais. Depois deste, foi datada a fundação do Centro São Sebastião, comandado por Dona Geraldina, em 1965 e o Centro Espírita anjo Ismael, fundado por Luís Salles em 1967.

Existiu outra casa fundada também em 1960, que pode ser considerada uma das primeiras de umbanda que se tem registro, a casa de Pedrinho da Serrinha, como era conhecido Pedro Francisco que anteriormente tinha casa de umbanda aberta em Inhumas, outro município goiano. Assim como a casa de Mãe Joaquina de Oxum, da mesma época. Em

cidade de Goiânia, de Brasília, retratam também movimentos de chegadas. Muito embora se tenha conhecimento hoje dos apagamentos e extermínios daqueles que aqui já estavam, como os povos indígenas.

nota, o periódico “Cinco de Março”, em 1974 assinalava que já eram de 450 terreiros umbandistas ativos na região.

Os trabalhos acadêmicos sobre as religiões de matriz africana em Goiás aparecem mais após os anos 2000⁹⁸, em produções advindas de graduação e pós-graduação da Universidade Federal de Goiás, da Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. A maioria aludiu a uma recorrente percepção que se refere à invisibilidade das religiões de matriz africana em Goiânia, seja das pessoas ou dos espaços físicos (SCARAMAL, 2008; ULHOA, 2011; SILVA, 2008; 2013). De acordo com o que acessaram, tanto no senso comum quanto na academia, a ideia era de inexistência do candomblé no estado de Goiás. Os trabalhos procuraram, então, evidenciar o contrário. Ulhoa (20011) e Silva (2013) mudaram depois o termo ‘invisibilidade’ para ‘encobrimento’, e apontam alguns fatores que provocaram este encobrimento das religiosidades e espaços.

Os projetos coordenados pela professora Eliesse Scaramal e por Mary Anne Silva, serviram de base para textos acadêmicos posteriores, como o de Clarisse Ulhoa (2011). O primeiro foi o projeto ABEREM, que teve como foco pensar a África no Brasil, os estudos de comunidades, as religiosidades e os territórios, através de uma parceria entre Universidade Estadual de Goiás (UEG), Federal de Goiás (UFG) e Centro interdisciplinar de estudos África- Américas (CieAA) e CNPq, de 2006. O segundo, Projeto Igbadu, tomou por objeto a história do Candomblé em Goiás, dessa vez com a parceria da UEG/ UFG/ CieAA e APEG, de 2008. Outro desdobramento deste último foi o projeto Mães de Santos: domínios territoriais, sociais e históricos do sagrado em Goiânia-GO, também de 2008

Com objetivo de gerar visibilidade, o Projeto Igbadu realizou um trabalho cartográfico e disponibilizou um mapa⁹⁹ no site com as marcações de inúmeras casas. Ao fazer a busca geral na página, o site indica que são 213 casas. Boa parte possuem nomenclatura de “centro espírita”. Segundo Scamaral (2011 apud SILVA, 2013, p. 50) “ocorreu o reconhecimento espacial de aproximadamente 40 (quarenta) territórios sagrados de Candomblés e aproximadamente 200 (duzentos) de cultos afro- brasileiros. Esses últimos revelam-se com as práticas do Omolocô, Pajelança, Jurema e Umbanda”. Os dados foram obtidos a partir de fontes diversificadas. O projeto Igbadu consultou secretarias de planejamento e órgãos estatais responsáveis pelos registros imobiliários na cidade de Goiânia e entorno.

⁹⁸ É importante citar que o estudo sobre catolicismo popular e religiosidades populares em Goiás tem o expressivo Carlos Rodrigues Brandão como referência desde 1977, ano da publicação de “Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás”.

⁹⁹ Disponível em <http://www.bravvo.me/clientes/cieaa/igbadu/>

A intenção dos projetos e dos trabalhos, de romper com a “invisibilidade” e discutir sobre isso, tem sua força positiva. Os resultados conseguiram levantar dados relevantes, como esse mapeamento do Igbadu. Parece-me que começaram a descortinar, mas para o âmbito acadêmico e, de algum modo, para possíveis políticas públicas que lidam com esse tipo de produto que geraram. Não sei exatamente que tipo de implicação pode ter gerado para as comunidades de terreiro, uma vez que a ideia de mapear, de dar esse tipo de visibilidade, lembrando das discussões dos grupos de Whatsapp sobre o caso da federação com a polícia, parece ser controversa entre os afroreligiosos.

A título de comparação com o Projeto Igbadu, temos os dados de registros realizados pela Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEG) nos três períodos que Nogueira (2009) analisou. Mesmo nos ajudando a visualizar um panorama sobre a quantidade de casas, importa ressaltar que muitas podem ter existido nesses períodos sem que se filiassem à entidade, que foi fundada em 1969, período da ditadura militar com o nome de Federação de Umbanda do Estado de Goiás. Foi somente em 1991 que ela passou a se chamar Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEG).

Entre 1970 e 1979, "contou com o registro de 175 terreiros em Goiânia, de 58 bairros diferentes; 125 registros em todo o estado de Goiás, de 87 cidades diferentes; e 26 registros de locais não definidos, perfazendo um total de 326 registros" (NOGUEIRA, 2009, p. 95). Segundo o autor, a FUCEG manteve o controle de novos registro sem atualizar, ou pelo menos disponibilizar, o número de filiados tendo em vista que mesmo com novos registros as casas já filiadas poderiam se desvincular.

Na década de 1980, oitenta e duas novas casas vincularam-se. De 1990 a 1999, foram 128 filiações e, de 2000 a 2008, 64 registros. No período posterior a este último verifica-se uma desestruturação da federação (idem). A estimativa apresentada a mim numa conversa informal com o atual secretário geral da Federação, aponta para existência de 8 mil terreiros em Goiás. Um mapeamento poderia tentar averiguar esse número. O fato é que para além de registros e filiações à Federação, ou dos projetos e trabalhos acadêmicos, a visibilidade é uma questão de recorte e de quem olha.

2.3 Nação e Axé são duas coisas diferentes

Outras regiões são conhecidas por casas tradicionais de candomblé, Axés¹⁰⁰ que se tornaram referência. Salvador aparece como central, onde surgiram as primeiras casas das quais se teve notícia no Brasil como o Ilê Iya Nassô Oká, que depois formou casas descendentes igualmente conhecidas, o Terreiro Gantois (Ilê Iya Omi Axé Iyamasé) e o Ilê Axé Opô Afonjá. No Rio de Janeiro, temos o Ilê Omiojuaro, de Mãe Beata de Iemanjá, em Recife os Xangôs, o Terreiro Xambá (Ilê Axé Oyá Meguê) em Olinda. Segundo Iya Watusi, ao falar em Goiás e Goiânia, não se identifica tão rapidamente uma referência de casa de candomblé. Ela afirma que é uma história recente por isso talvez as pessoas ainda vejam a região como *uma possibilidade para chegar e fazer sua própria história e nome*, talvez por isso as *chegadas* continuam.

Ao chegar mais perto, então, alcançamos o nome de Pai João de Abuque e depois, o de Pai Djair. Os dois nasceram na nação angola de candomblé mas depois mudaram para o ketu. Ao menos é o que se conta sobre a história de Pai João. Existem divergências. Alguns como Mãe Valéria dizem que não o viram mudar de nação. Já Mãe Maria Baiana diz, *depois ele mudou¹⁰¹ até de nação, né? Tanto que a casa dele tocava num falava candomblé falava Cabana Cacique Pena Branca, ai eles falavam candomblé de caboclo¹⁰²*.

¹⁰⁰ O termo *axé* possui alguns sentidos e usos. Refere-se, de modo geral, a força vital, energia vital. De acordo com Mãe Watusi, o que Juana Elbein dos Santos (2018) apresenta sobre este termo é satisfatório e condiz com seu próprio entendimento. Segundo a autora citada, *axé* é princípio e força; uma força propulsora, um poder de realização. É a força que “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (idem, p.40); é transmissível; “Esse poder, que permite que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro” (idem, p. 37). O terreiro, o lugar, recebe o *axé*, aquele que é plantado, para tornar aquele espaço uma nova casa de *axé*. Depois disso, ele poderá ser transmitido aos demais (pessoas, materiais). “Compreende-se assim que todo o terreiro, todos seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *asê*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo”. A depender da finalidade, a combinação de vários elementos é que vai caracterizar as diferenças de *axé* de um assentamento, de um iniciado, de um material, de um rito. “A combinação não tem fórmula fixa” (idem, p. 44). Cada finalidade vai compor um *axé* que é “portador de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações” (idem, p. 41). Plantas, sementes, órgãos internos específicos podem ser exemplos daqueles que já são impregnados de *axé*. A utilização deles é fundamental em diferentes momentos rituais e composições. “Por meio da atividade ritual o *asê* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo iniciado (...), é um receptor e um impulsor de *asê*”. Marcio Goldman (2005), nomeia os processos e procedimentos como modulações de *axé*. “O conteúdo do *asê* do “terreiro” está em relação direta com a conduta ritual observada por todos os seus iniciados e com a atividade ritual contínua de acordo com o calendário, preceitos e obrigações”. “O *asê* impulsiona a prática litúrgica que por sua vez, o retroalimenta, pondo todo o sistema em movimento” (SANTOS, 2018, p. 38).

O termo assume o sentido de casa também, assim como Ilê Axé, Ilê, roça, terreiro. Pode ser uma resposta afirmativa que emana força e positividade, quando alguém termina uma frase e dizemos *Axé*, ou *Axé o*. Nesta seção sobre *Axé* e nação, frequentemente o termo fará referência à casa de candomblé transbordando como família e linhagem.

¹⁰¹ Segundo Clarissa Ulhoa (2011, p. 113-114), “no início da década de oitenta, João de Abuque passou a tomar suas obrigações na nação queto, pelas mãos do sacerdote Júlio Duarte, de Oxum Foi quando passou a se

Falei para Mãe Watusi que me confundia um pouco esses Axés e nações, porque via muitos relatos sobre diferentes formas de vivenciar e cuidar dos orixás mas que por vezes se identificavam com a mesma nação. Como ketu que toca para *catiços*¹⁰³, e ketu que não toca para *catiços*. Isso incluía saber sobre essas mudanças de vínculos, que ela em outro momento chamou de *rupturas*. Essa questão de saber ou identificar quem iniciou a pessoa e qual o vínculo que mantém hoje parece ser uma maneira específica de se organizar, de falar sobre linhagens.

Mãe Watusi ensina que *a gente não tem linhagem de sangue então o que faz da gente parente é a nossa cultura, a reprodução de cuidados e padrões culturais mesmo, se não você fica um apartado*. Mas ela alerta que *a gente vem de um processo de mistura muito difícil. É um novelo de linha que é muito complicado desemaranhar e eu nem sei se é necessário desemaranhar. Então fica muito complicado falar às vezes “isso aqui é pra cá, e isso aqui é pra lá”*. Por isso que eu não gosto quando as pessoas falam (...) como eu não dou *catiço*, não cultuo *catiço*, aí as pessoas falam assim ‘ah você é ketu puro?’ Eu sempre digo, “gente, não existe pureza. Para nós menos ainda aqui em Goiás, sabe? Aqui já chega muito misturado”.

Quando ela falava sobre não ter uma referência de Goiás tão visível quanto aquelas dos outros estados, lembrei que desde que me aproximei mais do candomblé o nome “Axé Oxumarê¹⁰⁴” tem sido uma recorrência. Perguntei se ele não estava se tornando, de algum modo, uma referência para o estado. Eu ouvia falar que era originalmente da Bahia, mas não entendia bem como ele chegou em Goiás. Nas entrevistas que realizei, os sacerdotes de candomblé diziam o nome de seus pais/ mães e, como se fosse uma referência anterior a eles,

compreender enquanto pertencente ao que denomina de nação nagô-vodun. Sobre esse período de transição, o sacerdote João comenta: “sou apaixonado por angola; depois que meu pai foi, nove anos depois, dei uma obrigação com seu Júlio Duarte, que é nagô-vodun, ele toca queto, to com vinte e cinco anos com ele, esta casa aí já tá com muito tempo. Foi também nessa ocasião que o terreiro passou a se chamar Ilê Iba Ibomin, sendo “Ilê” uma palavra iorubana que significa ‘casa’.”

¹⁰² Candomblé de caboclo também cultua entidades consideradas parte dos ancestrais da terra brasileira, como caboclos de couro (boiadeiros) e caboclos de pena (referência aos ancestrais indígenas). Além disso, aqui marca a diferença de nação.

¹⁰³ Ver glossário.

¹⁰⁴ A Casa de Oxumarê foi fundada por Baba Tàlábí, na primeira metade do século XIX, em Salvador (BA). Historicamente se tornou uma referência de resistência do povo negro e de terreiro, mudando sua sede algumas vezes. Dentre os sucessores da casa, está Mãe Cotinha, que “iniciou no candomblé mais de uma centena de filhas de santo, que mais tarde viajaram aos mais diversos Estados e tornaram-se Ìyálòrisàs e Babàlòrisàs, ramificando a Casa de Òsumàrè pelo país”. Essa casa tem prestígio e reconhecimento tanto no seu estado de origem quanto em outros, sobretudo depois da liderança do atual dirigente, Baba Pecê, que ocupa o cargo desde 1991. A casa foi reconhecida em 2002 como território cultural afro-brasileiro pela Fundação Cultural Palmares; em 2004 foi registrada como patrimônio material e imaterial da Bahia e em 2014 foi registrada como patrimônio nacional. Mais informações no site <<http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13>>

a seus sacerdotes, citavam o Axé Oxumarê. Foi assim com Mãe Cris¹⁰⁵, uma filha de Pai João de Abuque criada por seu filho, o Pai Ênio. Hoje ela está com Pai Ricardo depois que o último faleceu. Pai Ricardo é do Axé Oxumarê.

Mãe Valéria foi feita por um sacerdote filho de Pai João, mas que hoje está ligado ao Pai Djair, e ao Axé Oxumarê, por consequência. Já Pai Raimundo veio de Minas Gerais, Pirapora. Não disse nome da casa onde nasceu mas deu o nome do atual vínculo, que é do Rio de Janeiro, o Axé Bamboxê. Contou que tentou se vincular a um sacerdote em Goiás, que era do Axé Oxumarê, mas que nem chegou a *aprender esse Axé* porque a relação não foi firmada.

Mãe Watusi começa a comentar a partir de um exemplo. *Quando eu fui a candomblé de angola, por exemplo (...) Eu sou de candomblé, mas não manjava nada ali. Você não sabe pra qual Nkisi estão tocando, você pode até conhecer os Nkisis por nome, mas você não conhece a língua, você não tem ideia de como cuidar. E mesmo o candomblé ketu que é o meu caso, quando eu fui pra festa – de um amigo –, em Salvador, teve umas situações, assim, bem complexas, que eu achei muito diferente. O Babalorixá de lá é de ketu mas não é do Axé Oxumarê.*

Nação e Axé são duas coisas diferentes. Ketu é nação. Isso refere diretamente à grupos étnicos e aí tem a ver com língua, modo de vestir, localização, com coisas maiores, né? Então aqui no Brasil nós temos evidentemente influência jeje, angola e nagô¹⁰⁶, o que é ketu. Essas são as influências que a gente percebe de modo mais evidente então assim o Xambá, que é uma coisa que a gente não conhece direito (...) mas é evidente a influência de ketu no Xambá. É nagô porque tem orixá, não tem Nkisi, não tem vodum.

Nação é a macroestrutura, sabe? Não é só como a pessoa se veste, é a língua que ela fala, é como cultura, é o que cultura, são os mitos de início de mundo. Isso é determinante. Enquanto pra nós quem cria o mundo é Oduduwa com Oxalá e Olodumare, lá em angola o povo vai falar de Zambi. Muda todo o contexto. Inclusive de chegada aqui. Porque o povo de angola por exemplo é o primeiro grupo étnico a chegar então eles tem uma relação com caboclo que é uma relação de ancestral. É quase uma relação que a gente tem com orixá.

¹⁰⁵ Mãe Cris explicou que *no axé do pai João, Ele, o pai João, fazia 7 filhos de santo primeiro da pessoa pra depois a pessoa fazer um*. Ela foi feita para ser a primeira filha de um sacerdote e depois do falecimento dele, vinculou-se a casa de Pai Ênio.

¹⁰⁶ Para Goldman (2005, p.01) a nação seria um modo de identificar formas criativas específicas do candomblé no Brasil. Mais ou menos identificadas conforme a predominância de grupos ancestrais: Ketu (Nigéria e Benin), os Jeje (dos Fon do Benin) e Bantu (Angola e Congo). Além de origem étnica faz referência a tipologia ritualística (SERRA, 1995). Para Vivaldo da Costa Lima (1974, p. 77), ‘nação’ teve uma conotação política mas “passou a ser o padrão ideológico e ritual dos terreiros da candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos”.

Quase não, pra mim é a mesma relação. Por exemplo, lá tem Makota de caboclo. Tem uma ekedi feita para caboclo.

Já os Axés, na comparação que Mãe Watusi fez, seriam como as variações da língua portuguesa que se tem no Brasil e as diferenças culturais regionais. Seriam *as nossas particularidades, as individualidades do grupo, que têm a ver com as influências que aquele que fundou o grupo teve, a ramificação, de onde vem. A nossa história vem (...), meu pai era do Axé Oxumarê Rio de Janeiro*. Segundo ela, alguém que era do Axé Oxumarê Salvador foi para o Rio de Janeiro dando essa referência, mas não se encontra uma casa com esse mesmo nome lá.

O Axé Oxumarê ficou conhecido em Goiás através de Pai Djair. Assim, ele marca a vinda do candomblé ketu e do candomblé do Axé Oxumarê. Pai Ricardo, aquele com quem Mãe Cris tem vínculo hoje, tinha tomado obrigação no Axé Oxumarê de Salvador antes dele, mas não tinha uma casa aberta. Pai Djair, tomou obrigação no que ficou conhecido como Axé Oxumarê do Rio de Janeiro pela descendência. Não existiria uma casa com esse nome. Assim como Goiás, existe alguém que chegou, proveniente dessa linhagem e que passou a dar nome aos seus descendentes. De acordo com Iya se fala em *Axé Oxumarê a partir de Fulano*, tanto no Rio de Janeiro quanto em Goiás. Posteriormente Pai Djair veio a se ligar diretamente ao Axé Oxumarê de Salvador.

Tendo em vista essas explicações de Iya Watusi, o que eu comentar aqui sobre a Casa de Oya pode, assim, ser diferente de outro terreiro que se identifica como ketu porque pertence a outro Axé. Hoje a casa está ligada ao Axé Oxumarê de Salvador, porque a Vó Vilcilene, que Mãe Watusi tem por mãe de santo, tem relação com uma casa de descendência direta desse Axé.

Em Goiânia a chegada de Pai Djair causou alvoroço por mostrar um candomblé diferente daquele que Pai João tocava. Com o tempo, alguns filhos deste último começaram a *tomar obrigação* com Pai Djair, e o candomblé ketu e o Axé Oxumarê começaram a ficar conhecidos em Goiás. Quem não tem, de alguma maneira, vínculos com Pai Djair ou Pai João é porque veio de fora também ou foi buscar vínculos fora do estado. Algumas pessoas possuem vínculos com os dois, como é o caso de Iya Valéria que teve contato com Pai João quando era jovem mas acabou por ficar na umbanda. Mais tarde, encontrou um filho dele que mudou para candomblé ketu ao tomar obrigação com Pai Djair. Ela conta que viu esse tipo de movimento se intensificar após a morte de Pai João. Como a Iyalorixá Teresa de Omolu,

iniciada por Pai João em 1973¹⁰⁷ mas que hoje se vincula ao Baba Pecê, liderança do Axé Oxumarê.

Mãe Watusi, em tons de constatação, afirma que Pai Djair fez muitos filhos quando estava em Goiânia mas que hoje tem muito mais, quantidade composta por aqueles que *não nasceram com ele mas foram para sua mão*. Dos filhos diretos, que ele fez, raspou, ela se identifica como a única que tem casa aberta em Goiânia, até onde foi possível saber e conhecer. Vó Vilcilene foi feita por ele em Goiânia mas sua casa está em Águas lindas e sua relação hoje é com outra Mãe de santo, como já vimos.

O que marcaria a transição de uma nação para outra, seria o fato de ir tomar obrigação com outro sacerdote, em outra nação. Nesse momento, são realizadas as adaptações, intervenções necessárias de acordo com as tradições e modos de fazer desse novo vínculo. *Eu não gosto não mas é assim que acontece*. Mãe Watusi me dizia, *desde que eu me conheço como gente de candomblé é assim*. *Eu sou meio resistente com essas coisas, sabe? Não dá pra começar a fazer um (...) não dá pra fazer uma fundação de uma casa quadrada e construir uma casa redonda. É tudo casa, é tudo construção, mas uma coisa não encaixa na outra. Mesmo se o processo de iniciação fosse igual, o passo-a-passo do ritual, é diferente porque você canta diferente, as folhas são diferentes, então é diferente. Porque quando você foi feito em angola você foi feito pra Matamba. Rezou pra Matamba, botou folha pra Matamba e você foi feito de Matamba, você não foi feito de Iansã¹⁰⁸. Passa por cima, né? E minimiza a especificidade da cultura. Não é a mesma coisa*.

Dentre as implicações de trocar de nação ou axé, os preceitos têm seu lugar. São as interdições que visam cuidado e que são estabelecidas por diferentes vias. Depois que fiquei mais próxima da Casa de Oya escutava sempre meus *mais velhos* falando sobre o jogo ter determinado o tempo de algum preceito, e o tipo – se relacionado alimentação, ao uso de roupas, ao cuidado para não ir a determinados lugares. Existem aqueles que se destinam a evitar uma afronta ao orixá, comumente chamados de *quizila*¹⁰⁹.

A orientação geral que ouço dos *mais velhos* na Casa de Oya é de que independente da reação, não coma para não afrontar, não desrespeitar o orixá. Não é uma questão coercitiva. Por outro lado, Mãe Watusi indica que *tem alguns preceitos que eles são padrão de axé, e aí por motivos de coisas que aconteceram muito antes de nós, algumas a gente não fica sabendo*

¹⁰⁷ Ver tese de Mary Anne Silva (2013) e dissertação de Clarissa Ulhoa (2011).

¹⁰⁸ Algumas comparações são feitas colocando como equivalente orixás e Nkisis.

¹⁰⁹ Ver glossário.

outras a gente sabe. Quando a gente ouve parece não fazer sentido mas isso te faz parte de uma família.

Podemos dizer, hoje, que as famílias na região de Goiânia e entorno, estão se organizando com certa frequência em torno da nação ketu, do Axé Oxumarê e das linhagens de Pai Djair e Pai João. Embora possamos identificar esses pontos, é preciso ter em mente que outros tantos fluxos e influências se encontram e produzem outras formas de se organizar e relacionar. Por esse motivo, antes de passar para a próxima seção, gostaria de finalizar esta retomando a afirmação de Iya Watusi de que viemos de um *processo de mistura*, e de que *aqui já chega muito misturado*.

A forma como a Iyalorixá apresentou a mistura e nos permitiu conhecer um pouco sobre Axé, nação e relações dos afroreligiosos em Goiânia, pode ser pensada da maneira como o tema da *contramestiçagem* foi proposto por Marcio Goldman (2015) e por Cecília Mello (2017). A *contramestiçagem* seria uma mistura que não dissolve, não dilui, nem anula ou desfaz. Mistura essa que mantém mas que também pode ativar as “singularidades daquilo que se mistura” (MELLO, 2017, p. 31). Esse assunto nos remete ainda àquilo que José Carlos dos Anjos (2008, p. 82) chamou de “lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira”, que “em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. Um modo de lidar com as diferenças e com os infinitos encontros, conexões, oposto ao pensamento arborescente.

Se olharmos de modo atento ao que já foi apresentado – vamos seguir vendo em outros momentos – a partir de Iya Watusi e dos comentários de alguns dos outros interlocutores, será possível observar que dificilmente encontraríamos formas “puras”, desde as relações de cada pessoa com as religiões de matriz africana até as tentativas de delimitar nação, como no caso do ketu que não cultua catiços ou daquele que cultua sem deixar de se denominar ketu; daqueles que mudaram de nação e de Axé; ou daqueles que começaram na umbanda e foram para o candomblé depois, ou ao contrário; e ainda daqueles que nessa disposição de ir de um ao outro, preservam ambos no seu cotidiano.

A explicação de Iya Watusi nos direciona para os modos de cultivar, de existir, modos de fazer, em ramificações que parecem ser frutos de outras ramificações, em modos de conceber o mundo, seja através de *Olodumare* ou *Zambi*, e não por tentar demarcar fronteiras forçadamente por procedimentos de eliminação. Do mesmo modo que afirma a mistura, salienta as especificidades quando relata sua experiência ao conhecer mais de perto o candomblé de nação angola. Como ela mesma afirma, *é muito complicado desemaranhar e eu*

nem sei se é necessário desemaranhar, sem pressupor nesse emaranhado, contudo, a homogeneidade.

Ao colocar os materiais bibliográficos citados no item 2.2 lado a lado com o que nos ensina Iya Watusi, podemos inferir certa divergência no que tange a visibilidade das histórias contadas. Ao procurar a “origem”, os “pioneiros” do candomblé, da umbanda, em Goiás, em Goiânia, de um modo apressado, encontraremos de fato os nomes de Pai João e de Pai Djair, assim como o Axé Oxumarê e a nação ketu. Seguindo esta celeridade, a impressão que se pode ter é de que estamos lidando com algo que tende à homogeneização. Entretanto, na minúcia da fala da Iyalorixá se percebe que não é disso que se trata.

A seguir, será possível acompanhar algumas outras formas de se relacionar, de modos de precaução e também, modos de reconhecer.

2.4 Não vou dar nome a quem tem apelido

Ao mesmo tempo em que pudemos ver uma afirmação sobre as misturas, observamos um movimento que estabelece algumas fronteiras, as quais podem ser pensadas como parte de uma teoria da diferença. As misturas de que Mãe Watusi fala nos lembram aqueles discursos sobre sincretismos¹¹⁰ mas se fiam também ao processo de chegada por meio da desterritorialização que o sistema escravagista provocou, e mostram que embora seja difícil separar cada elemento, não existe uma diluição de um no outro.

A maneira como coloca a fronteira aciona sua própria definição de nação, que ressalta como elementos determinantes *como cultua e o que cultua*. Outra ressalva feita por Mãe Watusi, quando afirmava que Matamba e Iansã não eram a mesma coisa, foi no sentido de evitar repetir a *velha historinha que o colonizador conta, de que povo preto é tudo a mesma coisa e, de fato, não é (...)* *Eu até tenho tentado tomar o cuidado de conhecer um pouquinho mais sobre nkisis. Não vou ser de angola, não vou mudar de nação, mas eu acho que é respeitoso.*

Mãe Watusi comentou que na casa onde nasceu ouvia muito que o *candomblé angola era uma umbanda melhorada*. Quando foi visitar sua prima carnal que é da nação angola

¹¹⁰ Berkenbrock (1999) utiliza o termo hibridismo. Segundo ele, o primeiro teria acontecido entre os cultos dos diferentes povos africanos, o segundo entre as religiões africanas e as indígenas, o terceiro teria acontecido entre religiões africanas e catolicismo e depois delas com o espiritismo de Kardec. Sincretismo teria sido uma estratégia de resistência mas também resultado da convivência entre diferentes expressões. Um movimento foi desencadeado, sobretudo com a influência do Ilê Axé Opo Afonjá (FLAKSMAN, 2014), contra o sincretismo com a igreja católica, tema que acionou discussões sobre reafirmação também.

ficou admirada porque não correspondia a afirmativa que escutava. *Aquilo lá é do jeito deles. Não é que para ser bom tem que ser igual ao meu. Eu não dou conta disso.* O modo como ela passou a conceber as diferenças indicava um afastamento daquela forma que havia escutado, sobre a “umbanda melhorada”, marcando uma crítica à apreensão hierárquica da diferença.

Da mesma maneira como existem desqualificações da umbanda por parte de candomblecistas, da nação angola pela nação ketu, existe com o omolocô. A primeira já foi acusada de ser *branca* e o candomblé mais *autêntico*, mais próximo de África¹¹¹. Uma das reuniões que fui do fórum, um Babalorixá que estava com a palavra, dizia sobre organizar e unir o povo de santo. Durante sua fala achou um espaço para dizer que era preciso ver o que fazer com a *omoloquice*, referindo-se ao omolocô.

As classificações, julgamentos, acontecem de fora para dentro das religiões de matriz africana, mas existem aparições deles entre os grupos, o que reafirma a diversidade em detrimento da homogeneidade que alguns podem pressupor, tanto com relação à população negra quanto com as religiões. O modo de desqualificar que vem “de fora”, por assim dizer, se pauta na crença e articula o que está relacionado às comunidades de terreiro como cultura, como representação. É a operação dos grandes divisores (GOLDMAN e LIMA, 1999) dos modernos, que coloca de um lado a cultura e do outro a natureza. O fato estaria ao lado da natureza, da ciência portanto, do que se pressupõe como verdade. O restante estaria no polo da cultura, da representação e da crença. O moderno prima pela separação, pelos movimentos de constituir o puro ao mesmo tempo em que constitui híbridos (LATOURETTE, 2012).

Algumas classificações, como esta que chama de “*omoloquice*”, ou outros incômodos que as pessoas sentem com o omolocô, parecem estar afetados por esse primado da modernidade. Dos comentários que ouvi nas reuniões/eventos e conversas com afroreligiosos, a indicação era de que omolocô aglutinava “de tudo”, elementos da umbanda, do candomblé, da quimbanda, mas sugeria um tom de que era “desorganizado”. O problema parecia ser o fato de não ser um *ou* outro, de ser a mistura, o encontro e articulação constante de mais de um, ao mesmo tempo.

Contudo, no que chamo “de dentro”, as categorizações são feitas em outros registros também. A percepção de Mãe Watusi sobre omolocô, desde que a conheci, é de dizer *bem ou mal, a pessoa está aí, ao menos está levando alguma coisa para o povo, e as pessoas estão indo lá, alguma coisa deve ter.* No cotidiano é possível identificar seus posicionamentos e discordâncias com alguns métodos de omolocô ou de outras nações, casas, mas são

¹¹¹ Sobre o que se chamou de nagocentrismo, de busca pela África mítica, ver Dantas (1988), Serra (1995), Capone (2004), Parés (2006).

comentários que ficam ali e não pretendem colocar em xeque a existência e veracidade do que fazem. Sobretudo quando se trata de uma casa aberta há muito tempo, porque ela segue recebendo visitantes, consulentes, e tem também suas próprias alianças. O prestígio social que ganha para estar aberta há 30 anos, por exemplo, é considerado na análise de Mãe Watusi que pondera e respeita, porque o interesse é de levar algo para o povo, algum alento, algum cuidado e auxílio.

Outros termos ganham, nas relações entre os afroreligiosos, sentidos e usos. É o caso de *marmoteiro/marmotagem*. Mãe Watusi ensina que as nações de candomblé e as linhagens das famílias de santo, apresentam um conjunto de práticas e marcadores que as identificam e diferenciam uma das outras. Isso retoma aquilo que aprendemos sobre nação e Axé. Nesse sentido a coletividade, atenta a isso, pode reconhecer ou não alguém a depender de como se comporta e lida com essa expectativa, de que siga o que estabelece a nação e/ou casa que toma por referência. Nas situações de não correspondência e de não reconhecimento por parte do coletivo é que esses dois termos ganham espaço. Isso aponta para o descumprimento de alguns requisitos que as atividades requerem, que fogem aos *fundamentos*, aos modos conhecidos e reconhecidos de se fazer os ritos.

Nos casos de pessoas desconhecidas, que chegam afirmando-se como iniciadas no candomblé ou dizendo ter mais idade de santo, ou cargo (principalmente ser pai/mãe de santo) instalam situações de desconfiança. As suspeitas e desconfianças podem ser pensadas como modos de precaução, de prevenção¹¹². Na mesma conversa sobre a chegada de Pai Djair, Iya Watusi dizia que era um comportamento comum quando chegam as pessoas de fora. *Até porque – vou usar uma expressão que eu gosto – não vou dar nome a quem tem apelido. Não sei quem é, não sou eu que vou atestar essa pessoa*. Destarte, cada um vai procurar os meios de averiguar, de mapear as relações, para reconhecer ou não, e aqueles que chegaram, de se fazer reconhecer.

Marmoteiro pode ser utilizado de modo a ensinar também, marcando a diferença entre um *nós* e *outros*. Às vezes estamos com dificuldades para realizar alguma atividade na Casa de Oya e perguntamos se não teria uma alternativa, por vezes pensamos em uma que facilite o trabalho. Ao consultar Mãe Watusi ela responde com ironia, *eita, mas eu só tenho filho marmoteiro mesmo... Tu agora é marmoteiro então?* Essa maneira de dizer aponta o que está sendo colocado como certo e o que seria *marmotagem*.

¹¹² Ver Clara Flaksman (2014).

Recentemente dois casos chegaram aos meus ouvidos. O primeiro, de um rapaz que chegou de outro estado apresentando-se como Babalorixá. Muitas conversas, olhares, análises, têm sido direcionadas a ele buscando reconhecer aquilo que ele diz ser. O tom de desconfiança predomina até que se prove o contrário. Algumas pessoas, quando são alvos dessa desconfiança, caso possuam fotos de suas *obrigações*, utilizam na tentativa de se defender. Esse rapaz começou a fazer alguns filhos de santo e inaugurou sua casa há pouco tempo também.

Eu não tinha visto pessoalmente até o dia em que fomos a um *candomblé grande*, conhecido, de casa mais antiga, onde aconteceria a saída de uma *iyawo* e a *obrigação* de três anos de outra. A *iyawo* era uma criança pequena que necessitava de colo para realizar os ritos do dia. Localizei ele no salão por ser um dos únicos com roupas que permitem identificar cargo (cores, sapatos, contas maiores) que eu nunca tinha visto nas festas que vamos com Mãe Watusi. Perguntei a ela se era o rapaz de que ouvia falar. Confirmou que sim. A casa estava cheia. As relações entre as casas são atualizadas também nas circulações que fazem de convites e nas idas às festas que cada um promove.

No momento de sair para *dar o nome*, era preciso que um mais velho carregasse a criança e seu orixá desse o nome por ela. Geralmente escolhem um orixá que tenha enredo com o orixá do recém-iniciado. Quando saíram no salão, para minha surpresa, era o orixá do rapaz que carregava a criança. Foi assim para o nome e para o *tomar rum*¹¹³. Achei curioso porque as palavras que tinha escutado sobre seu caso foram de desconfianças e suposições, e nesse dia ele estava dançando num *candomblé grande*. Assuntei Iya Watusi sobre como aquilo acontecia e sua resposta foi – *cada um busca os aliados que pode e consegue*. Assim, a depender das técnicas e da eficácia delas, *com o tempo as coisas vão se estabilizando*, e as pessoas começam a construir seu espaço e nome. A técnica de Pai Djair foi ignorar e seguir tocando. Este outro rapaz procura conquistar aliados, partindo da busca pelo aval de um Babalorixá reconhecido pelas comunidades de terreiro da região onde ele pretende viver.

O outro caso foi de um rapaz que teria menos do que sete anos de feito mas havia conseguido com que um sacerdote realizasse a obrigação que reconhece o cumprimento dos sete anos, o Odu Ije. Mãe Watusi afirma que ela e outros *mais velhos* teriam visto ele nascer e que não estaria no momento de pagar os sete anos. Pelo que ouço sempre tem história de alguém que quer pular o tempo ou que é acusado de pular as etapas perdendo, assim, credibilidade. Nesse caso específico, para além do rapaz, o sacerdote que teria concedido a ele

¹¹³ Ver glossário.

esse reconhecimento dos sete anos também foi colocado sob suspeita. O comentário é de que até então era respeitado e não compreendiam quais seriam os acordos que fizeram para que ele aceitasse os sete anos do rapaz sem de fato ser o momento dessa *obrigação* dele.

Segundo ela as pessoas se lembram do nascimento das outras, das *obrigações*, algumas anotam. São dados relevantes para gravar na memória. Podem servir para atestar, para validar, apoiar em alguns casos, mas para contradizer outros, como estes que podem tentar outras vias para chegar ao cargo, para apressar as *obrigações*. Algumas pessoas possuem fotos de suas *obrigações* e, sempre que for necessário, que forem acusados de *marmotagem*, poderão acioná-las. Aproveitam o aniversário de suas feitura também para postar nas redes sociais as sequências de fotos, lembrando as datas.

Entretanto, nem todo mundo fez santo nessa época de amplo acesso a fotografia, então a palavra dos mais velhos para contar o que sabem e o que viram, importa. Iya Watusi diz que *as coisas circulam, gente de candomblé tem disso. A gente que é antigo, a gente fala porque a gente sabe, a gente viu*. Ela enfatiza, *a gente dá aquilo que a gente tem, aquilo que a gente recebeu, aquilo que passou. A gente que foi iniciado e tomou 7 anos recebendo o cargo de Mãe ou Pai pode iniciar alguém justamente porque passou por isso. No caso da senhora, por exemplo, a senhora não pode iniciar ninguém porque que ekedi é confirmada, não iniciada*. Ela sinaliza com essa reflexão aspectos que se relacionam com os mecanismos e práticas de reconhecimento, de mapear as relações, de desconfiança e precaução, mas lança luz sobre a engrenagem de uma aprendizagem e transmissão de conhecimentos pautados fundamentalmente na experiência vivida, na noção de continuidade e de ancestralidade. *Para dar algo a alguém é preciso que você tenha recebido aquilo de outra pessoa*.

Além do exemplo que diferencia uma Iyalorixá de uma ekedi, ela ensina que isso vale para muitas e principais situações no candomblé. Na nossa família, que se orienta pela referência do Axé Oxumarê e pela casa de Vó Vilcilene, só é possível ter uma casa de candomblé porque alguém te deu ela, no sentido de que sua Iyalorixá/Babalorixá foi lá e plantou o axé de sua casa; só é possível confirmar ogans, ekedis, ou iniciar algum iyawo se esse mesmo sacerdote que se tem por referência tiver confirmado o primeiro ogan, a primeira ekedi, ou ter iniciado a primeira(o) filha(o) e ter dado eles a você. Iya Cris, em outro momento, me contava que na casa de Pai João de Abuque, ao invés de um iyawo, ele iniciava os sete primeiros antes que seu filha (o) sacerdotisa/sacerdote pudesse iniciar alguém sozinha(o).

Modos de reconhecer a pessoa e as relações que ela vivencia e mantém, são praticados por meio de trocas de informações que aqueles que se conhecem, confiam um no outro, possuem. A fofoca tem seu papel de fazer circular as informações. Pode causar intrigas, mas pode ser útil como uma precaução para se informar e não colocar-se em risco, validando alguém que não foi reconhecido pela comunidade, por exemplo. Isso acontece também nas mudanças de casa, para saber de onde vem esse filho de santo que agora quer se conectar à sua casa e fazer as próximas *obrigações*. “A fofoca pode temperar e regular as relações” (RABELO, 2014, p. 209).

A depender da intenção de quem faz a fofoca e de seu conteúdo, ela pode trazer o *ejó*, a confusão. Pode-se querer fazer circular as informações para este fim: gerar confusão. Júlio Braga (1998) escreveu o livro “Fuxico de candomblé” falando sobre o papel desse modo de fazer circular informações e notícias, que atualizam as comunidades de terreiro, segundo Jefferson Bacelar que comentou o livro na Tribuna da Bahia (1999). Bacelar indicou que o autor apresenta o fuxico como um componente institucional da vida do candomblé.

Outra forma de estabelecer aliança e atestar alguém é o rito de *tirar o nome*. Mãe Watusi e eu buscamos na memória algo que ajudava no reconhecimento das pessoas. Lembrou-se desse momento de *tirar o nome* na saída do *iyawo*. O costume é de chamar alguém para realizar este rito, que deverá ser um *ebomi*¹¹⁴, aquele que tem os sete anos de obrigações pagos, conforme me explicou Mãe Watusi. A pessoa que *tira o nome* do *iyawo* torna-se padrinho/madrinha dele. Depois, quando ambos estiverem num candomblé, o *iyawo* deve tomar a benção. Independente da presença do padrinho/madrinha, o *iyawo* deverá *bater a cabeça* quando tocarem para o santo de seu padrinho/madrinha.

No momento de *tirar o nome*, a Mãe de santo ou Pai convida uma pessoa no salão, entregando a ela o *Adja*¹¹⁵. Ela vai dar o braço para o orixá e caminhar com ele lentamente pelo salão. Fará algumas perguntas a ele e logo após a sua resposta, perguntará à comunidade presente se ouviram algo. Depois leva o orixá diante dos atabaques. O orixá geralmente gira lentamente em torno do próprio corpo, até que salta gritando o *orunkó*, o nome, e quando toca o solo novamente faz o movimento do *jincá*¹¹⁶. No momento em que ele grita o nome os santos dos outros *iyawos* presentes na sala chegam, proferindo seus *ilás*¹¹⁷.

¹¹⁴ Ver glossário.

¹¹⁵ Ver glossário.

¹¹⁶ Ver glossário.

¹¹⁷ Ver glossário.

Tirar o nome é um momento importante para o reconhecimento da pessoa na religiosidade. Como citei, as pessoas se lembram de quando vão à festa de saída de alguém. Perguntei se era então o compadrio um modo de validação, Iya Watusi respondeu que sim. *Ali é que você põe a prova seu trabalho, o que você fez.* É também um modo de reconhecer a maioria daquele que se torna padrinho/madrinha. Quem tirou o nome pode atestar, caso haja necessidade, que esteve na saída de *fulano*. A aliança, marca reconhecimento para ambos, *iyawo* com o padrinho/madrinha, anfitrião da casa com o *mais velho* que fora convidado para o rito.

2.5 *Exu manda buscar quem ele quer - movimentos de fazer, de trazer e reconhecer*

No sentido de *ser com outro* precisamos olhar aqui para a especificidade do que é *fazer santo*, para compreender como essa relação com uma casa que pode ser a que você nasceu ou não, uma casa de referência, é importante. Mãe Watusi explicou que *fazer santo é pegar uma partícula do que é orixá, que já existe na natureza independente de nós, da nossa vontade, mas pegar aquilo e materializar em alguém. Plantar, pegar uma semente, parte disso, dessa essência, dessa energia e plantar em alguém. Isso é controlável. É como se você acendesse um fósforo. Você tem controle daquela chama, aquilo é suficiente de você conseguir acender ou apagar, né? Você tem controle disso. Agora de um fogo você não teria.*

Plantar axé é uma expressão utilizada tanto para processo de feitura quanto para os lugares, como *plantar axé*¹¹⁸ de uma casa para que seja formado um outro ilê. Mesmo se pretendêssemos separar entre uma dimensão “energética” e uma dimensão material não conseguiríamos, porque a materialidade tem axé, a mão de quem agencia os procedimentos também. Então, tanto para um quanto para outro, dependemos de que outra pessoa – a Iyalorixá ou o Babalorixá – mobilize o que for necessário e *plante*, viabilizando a construção da pessoa e da casa.

De modo semelhante, Marcio Goldman (2005, p. 09) escreveu sobre o tema caracterizando o processo de feitura como uma modulação de axé, específica que, em outras palavras, “é a concretização, diversificação e individualização” do axé. Segundo o autor, produz-se no ritual duas entidades individualizadas, “o indivíduo que torna-se uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual”. A partir de então é que se pode falar no “orixá *de* alguém”. Miriam Rabelo (2014, p. 153) ao falar sobre a feitura

¹¹⁸ Ver Evangelista (2015) e Marques (2016).

afirmou que trata também da “gradual instituição de uma relação que tem a mãe de santo como mediadora fundamental (mas não única)”.

Fazer santo implica em estabelecer, portanto, relações com seu orixá, com a materialidade do assentamento, mas com aquela/aquele que permite com que essa relação se concretize, a mãe/pai de santo. Também com a casa e com as outras pessoas que fazem parte dela. Durante o processo de feitura, é preciso que alguém arrume a comida, organize os espaços e instrumentos para cada rito, facilite e conduza de modo adequado cada situação, atendendo desde os ritos às necessidades mais básicas. Essas relações permitem pensar como a pessoa é criada, formada, no candomblé, como uma multiplicidade. Nesse sentido, o que *ser com o outro* parece também descrever é essa concepção específica sobre pessoa¹¹⁹. Ser com o outro fala sobre maneiras de se relacionar mas sobre as próprias relações também.

O emaranhado de relações que são estabelecidas na feitura precisa continuar sendo atualizado. Quando o pai/mãe de santo morre, o filho de santo feito por eles fica com a *mão fria* na cabeça. É preciso, então, tirar a *mão fria* e atualizar as relações com o estabelecimento de vínculos com outro sacerdote/sacerdotisa. *O candomblé é religião para boa vida*¹²⁰, mas *para boa vida na terra* (Aiyê), afirma Mãe Watusi. Quando o pai/mãe de santo morre, passam pelo rito funerário chamado axexê¹²¹, que tem procedimentos que marcam a ruptura com aquilo que foi feito em terra para que possa executar o rito de passagem para o Orum. O jogo de búzios é consultado para saber se o assentamento do orixá será despachado ou se alguém deverá continuar cuidando dele. Para que o filho de santo continue *sendo com o outro*, no caso o vínculo com aquele que modula o axé de seu assentamento, de sua cabeça, é preciso encontrar outra pessoa habilitada para seguir com os *cuidados*. Ambos tratam de procedimentos dentro de uma perspectiva de continuidade. *Ser com o outro* trata de

¹¹⁹ A noção de pessoa no candomblé foi trabalhada por Marcio Goldman (1984) e por Clara Flaksman (2016). Ambos reconhecem que a pessoa é formada por essas múltiplas relações com entidades, familiares, sentimentos, materialidades, elementos da natureza.

¹²⁰ Por hora, apenas citarei que essa noção de candomblé como religião para uma boa vida na terra pode encontrar paralelo na ideia de *buen vivir* proveniente dos povos andinos, povos indígenas, do Equador, da Bolívia, do Peru (ALBÓ, 2011; BELAUNDE, 2017; SILVA e GUEDES, 2017). Diferentemente das concepções restritas de direitos básicos apresentadas pelos Estados, “viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas” (BELAUNDE, 2017, p. 194). Xavier Albó (2011, p. 135) indica que as culturas dos povos andinos e de outros povos indígenas são “culturas para a vida”, e por isso mesmo “no se refieren sólo al hecho físico de vivir sino también a todo ese conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida”. O autor segue argumentando que no contexto aymara e andino, por exemplo, “no se trata sólo de los bienes “materiales” sino también de los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre tan cargados de afecto y cariño” (idem, p. 136). Xavier Albó endossa que se trata ainda de uma boa convivência que “abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas y la Pacha Mama”. A noção de boa vida deverá ter seu potencial explorado em outra oportunidade.

¹²¹ Ver Juana Elbein dos Santos (2018) [1975].

movimentos constantes que cuidam dos que estão aqui, daqueles que vieram e dá condição de outros virem.

As *chegadas* nos terreiros podem ter diferentes motivações. Alguns podem ter nascido dentro de um terreiro, contando com o envolvimento da família consanguínea como base para ele. Outros, chegam através da busca para sanar aflições que abalam suas saúdes. Este, um tema frequente nas histórias que ouvimos de afroreligiosos, como foi o caso da Tia Weruska, o caso de Mãe Maria Baiana, que foi a hospitais, clínica psiquiátrica, levada por sua mãe que achava que ela estava enlouquecendo, mas que acabou por encontrar alento na umbanda. É um tema discutido por diferentes áreas, tanto sobre a feitura de santo por motivos de saúde, mas também frequente na etnologia que identificou o adoecimento como processo comum indicativo da necessidade de se ater aos procedimentos para se tornar um xamã. Outras pessoas podem chegar buscando um novo sacerdote/sacerdotisa devido ao falecimento daquele(a) que lhe fez. Podem procurar outra casa também devido a desentendimentos com a casa onde nasceram.

Mãe Watusi e eu conversávamos outro dia enquanto ela fazia um bolo para as crianças que iriam chegar da escola. Comentei que Tia Ramayka havia explicado que *abian* não tem orixá e que os orixás podem, até o momento da feitura, estar se decidindo sobre quem irá assumir a pessoa. Por isso, o jogo feito para saber qual é o orixá regente deveria ser apurado e confirmado, com cuidado para não errar e atropelar o que deveria ser o caminho da pessoa. Perguntei a Mãe Watusi sobre este tema associando também ao fato de que muitas pessoas vão a uma casa para solicitar serviços sem as pretensões de ser um filho de santo (ao menos inicialmente), e já saem de lá dizendo qual é “seu” orixá, seu *juntó*¹²².

Relatei que durante um semestre convivi com uma pessoa que sempre falava dos orixás que “tinha” mesmo sem ser filha de santo. Às vezes me parecia uma banalização porque era uma conversa utilizada para caracterizar personalidade das pessoas, quase se equiparando a naturalidade com que as pessoas tratam também a astrologia. Mãe Watusi disse que não olha o santo, o orixá, para um cliente, no sentido de jogar os búzios e perguntar para saber qual é. Mas ressalta que se trata de um posicionamento particular. *Não acredito que orixá rege gente que não é feita nem que candomblé é para todo mundo. As pessoas não têm os mesmos ancestrais.* Dessa maneira, coloca-se no lado oposto ao daqueles que afirmam que “todo mundo tem orixá”.

¹²² Ver glossário.

Alguns religiosos consideram que todos tem orixá mas que nem todo orixá quer ser feito, como descreveu Rabelo (2014) a partir das histórias que conheceu em Salvador, sobretudo no Ilê Axé Alá Key Koysan. Clara Flaksman (2014) também enfatizou que a vontade do orixá é determinante. Ter algum enredo com os orixás foi a explicação encontrada para falar se alguém tem ou não caminho no candomblé. Mesmo que os contextos afirmem de modo diferente de Mãe Watusi, a vontade do orixá e o enredo marcam fronteiras anunciando que não é universal, que não são todos que poderão e deverão fazer santo.

Do outro lado, temos análises de pesquisadores como Reginaldo Prandi (2000; 2001), Pierucci & Prandi (1996) e Teixeira & Menezes *et al* (2006), de que a composição dos conjuntos de pessoas dentro das religiões de matriz africana teria mudado em seu aspecto étnico e de classe. A argumentação passou por aquilo que chamaram de “universalização”, a partir de influências da modernidade nessas religiões, marcando uma passagem em que o candomblé teria se tornado “uma religião aberta a todos”.

Questionei qual seria a situação que levaria, então, a jogar para saber o orixá. Mãe Watusi respondeu que teria que ser alguém já minimamente próximo. *E aí é o processo de trazer né? Eu penso que é um outro movimento, um movimento que Exu traz. Movimento de trazer as pessoas. É um movimento que eu acredito que Exu começa a organizar. “Espera” - é o diálogo – “olha, fulano está vindo. Ele tem condição de ser”. Porque o jogo quando diz que tem condição de ser eu já entendo que Exu acha que você pode de alguma maneira contribuir com aquilo. Tem condição de ser.*

Eu falo que Oxum quando criou¹²³ o candomblé ela sabia que nosso povo ia precisar de um jeito de se organizar de novo, de se juntar, de se reconhecer e aí, foi o candomblé que

¹²³ Quando perguntei a qual itan ela se referia, disse que poderia encontrar algo no livro de Prandi. Eis a citação sobre o tema da criação do candomblé: “No começo não havia separação entre o Orum, o céu dos Orixás, e Aiyê, a terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando Orum fazia limite com o Aiyê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perderá. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do céu, Deus supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o céu da terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não podiam vir a terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiyê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudades de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare. Oxum, que antes gostava de vir à terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso depende a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiyê juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da galinha d’Angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou as com joias e

ela criou. E aí sim, a partir daí acho que Exu responde dizendo o orixá por isso que eu não costumo olhar orixá de quem não vai fazer santo. Exu manda buscar quem ele quer. E aí acho que cabe muito da percepção do pai de santo, da mãe de santo, para ver também quem chega para somar e quem chega para sugar. Chega um momento em que a gente vai saber quem vai ser filho e quem vai ser cliente.

Mãe Watusi, ainda durante o projeto de extensão, havia me contado que *fazer santo* era como fazer com que um anel de uma corrente retornasse a ela. Os movimentos de trazer, de chegar, podem ser lidos como movimentos de retorno também, como retomar um caminho de volta¹²⁴, que conecte à ancestralidade, para alguns, à África em si. Mãe Watusi olha para o terreiro como espaço que permite recriar a partir dos valores civilizatórios africanos, um *pedacinho de África*. Quando a existência de uma *cobrança de santo* é identificada, alguns orixás já podem chegar anunciando a necessidade da feitura, e/ou outros procedimentos. Aqueles que pedem a feitura podem dar indícios através do que denominamos por *bolar*¹²⁵ ou pelo próprio adoecimento, como foi o caso de Tia Weruska que passou pelas duas situações.

Durante as ‘Primeiras aproximações’, eu fazia muitas perguntas para Mãe Watusi. Incontáveis vezes recebia como resposta *o que você vai fazer com essa informação? O que você quer com ela?* Era quase sempre seguida por meu silenciamento. Na época seria apenas um “saber por saber”. Não tinha nenhum direcionamento ou situação que carecia de certas informações, não saberia também qual seria minha disposição perante qualquer revelação que o jogo me fizesse.

Mãe Beata, com quem conviveu Miriam Rabelo (2014, p. 101) explicou, “candomblé não oferece garantia nem responde dúvidas dos apressados”. Passei um tempo relativo como

coroas. O ori, a cabeça, ela adorou ainda com a pena ekodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos às vezes levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos dúzias de dourados idés. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiyê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas e estavam odara. As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiyê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E quando os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xeques e adjas, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados par a roda do xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé” (PRANDI, 2001, p. 136-137).

¹²⁴ “Fazer santo é voltar pra casa. Achar o caminho de volta para casa significa, entre outras coisas, reconhecer o parentesco existente entre a pessoa e o orixá. Sendo o orixá um ancestral divinizado, como me explicaram inúmeras vezes, intrinsecamente ligado à terra onde viveu enquanto humano, a volta para casa, representada aqui como uma Casa de Candomblé da nação correspondente, simboliza esse reencontro, essa reconstrução de laços de parentesco há muito desfeitos” (FLAKSMAN, 2014, p. 120).

¹²⁵ Ver glossário.

abian sem saber qual era o orixá ou qual tipo de filha seria, se *rodante* ou não. Eu estava conhecendo uma outra realidade, mas do lado de lá o processo de reconhecimento estava ativado também. Agora compreendo que, mais do que um posicionamento, é um cuidado também para não banalizar o sagrado, compreende ainda o modo de se transmitir o conhecimento que se dá de maneira gradual.

Mãe Watusi sempre consulta Exu, não só para saber se a pessoa tem caminho no candomblé, mas se tem caminho para estar na Casa de Oya, se ele aceita a pessoa ali. Assim, Exu estabelece e expressa uma relação de reconhecimento. Tendo em vista esse reconhecimento, Mãe Watusi aciona os mecanismos que nos fazem relacionar aspectos que envolvem ancestralidade, quem Exu reconhece ou não e as relações que podem facilitar esse reconhecimento. Talvez a primeira relação que estabelecemos seja esta com Exu. Para passar, depois, às relações com a Mãe de santo, com a casa, com o orixá que se dispuser a *ser com* a pessoa.

Nesse movimento de reconhecimento e de trazer que Exu faz, vemos a possibilidade para que os negros na diáspora sejam reconectados a ancestralidade. Um modo diferente de reconhecimento pela parte de Exu seria através do processo que Mãe Watusi chamou de biológico. Num primeiro momento achei que fosse sobre os sinais que aparecem no corpo, como aquele do adoecimento ou de *bolar*, mas ela explicou. *É a transmissão, de passar, de conviver que é o caso dos meus filhos. Que é um outro processo de reunir pessoas. Quando eu falo isso assim eu penso que quem é feito de santo ganha uma coisinha... Que você consegue passar pelo sangue. Entende? Então aquele filho, ele já nasce com... É como se fosse traço. Já vem com traço. Então as possibilidades de Exu reconhecer são maiores. Acredito muito em como orixá constrói pessoas, sabe? Acredito muito.*

A fala de Iya Watusi me fez recordar do quanto fiquei intrigada com os relatos de Flaksman (2014) sobre os orixás de herança¹²⁶, que por vezes assumem a posição de orixá regente de um outro membro de uma família consanguínea. Nunca tinha conhecido uma história assim. No máximo, ouvia sobre orixás de família que cobravam para que a pessoa fizesse santo, mas eles acabavam por compor o conjunto de orixás que a pessoa deveria assentar para além do seu regente. O que Miriam Rabelo (2014, p. 56) chamou de “obrigação herdada”. Seria como a herança do dever de cuidar daquele orixá que estivesse cobrando. O assunto era o mesmo, embora as falas sejam diferentes, uma transmissão que se dá através do sangue.

¹²⁶ A autora discorreu sobre modelo de família do candomblé pautado num modelo de parentesco ontogenético.

Os dois modos de transmissão do saber caracterizados por Halloy (2005) foram citados por Goldman (2012) e por Flaksman (2014). O primeiro seria a “herança pelo sangue” e o segundo a “transmissão por participação”. O autor, assim como Mãe Watusi, indicam a relação de complementariedade entre os dois modos. Mãe aponta a transmissão pelo sangue e a convivência. A leitura de Goldman (2012) chamou atenção para a importância da participação no material levantado por Halloy (2005) destacando um terceiro modo, implícito. Seriam três formas de transmissão, sangue, ritual e convivência. Mãe Watusi não isenta seus filhos da iniciação como se nascessem feitos pelo fato de ter ganhado *uma coisinha, um traço*. Chamou atenção para o aspecto facilitador que pode existir no que se refere ao reconhecimento dos seus filhos biológicos por parte de Exu. Se o reconhecimento acontece de modo mais rápido, os cuidados e a proteção também acontecerão.

Os movimentos de conhecer uma casa quando somos *abians*, ou de procurar uma nova casa para atualizar as relações com seu orixá, com o candomblé, passam pelo que Pai Raimundo e Mãe Watusi chamam de *namorar a casa*. É o período em que uma pessoa se dispõe a conhecer o cotidiano de uma casa de candomblé, a mãe/ pai de santo. *Sou muito tranquilo com esse negócio de chegar... da chegada das pessoas na casa. O meu texto é sempre esse quando vem alguém trazido por alguém ou bate aí no portão, o meu texto sempre é “Vamos nos conhecer, venha conhecer, venha ver como é que funciona, né? Venha ver como é que funciona, pra você ver mesmo se é isso que você quer”*, contou Pai Raimundo. Tudo isso faz continuar também um processo de reconhecimento. Ainda que a pessoa tenha caminho para o candomblé, pode ser que fique um tempo como *abian* em uma casa, mas faça santo em outra, que seu enredo ou de seu santo não esteja por ali. Depende de como se reconhece na casa, como cria relações, da vontade do orixá também que pode se manifestar marcando o desejo de permanecer na casa.

Miriam Rabelo (2014) trouxe para seu livro alguns casos para falar sobre percursos e feitura, sobre como as pessoas chegaram no terreiro, o que abarcou descrições tanto sobre as relações que foram se construindo com o terreiro quanto aquelas que foram paulatinamente sendo construídas entre a pessoa e seu orixá. O estabelecimento do vínculo, ou melhor, a atualização dele, é tão importante quanto as rupturas, que circunscrevem outros movimentos, às vezes de mudança de linhagem, ou de mudança de nação, acionando outra rede de agenciamentos.

Como ensinou Mãe Watusi, *se não dá pra ser de religião de matriz africana sem ser na relação com o outro*, ser parte de uma linhagem ou romper com a de origem e conectar-se

a outra são modos de atualizar os modos de *ser com o outro*. Criam outras histórias, como no caso de Pai Djair, que mudou da nação angola para ketu e, depois, ficou conhecido por ser o pioneiro na abertura de uma casa ketu em Goiânia.

Identificar a casa a qual pertence, qual mãe/ pai te fez, a qual Axé sua família está ligada, qual é seu padrinho/madrinha de orunkó, é uma forma de saber quem a pessoa é, como e quais relações a formaram, de onde vem, quais são seus aliados. Desta maneira, começo a entender que isso diz quem se é mas lança luz sobre as possibilidades de novas relações e alianças. Temos os reconhecimentos por parte de Exu e dos orixás, mas também aqueles outros que são das relações entre as pessoas. Se inspira confiança, se mostra *fundamento*, respeito e, por mais que seja diferente, mostre elementos considerados inteligíveis para o povo de terreiro, possivelmente será reconhecido por ele e poderá ser parte de uma rede de relações e solidariedade. Para além de um controle, de saber quem o fez e de onde vem, demonstra um movimento que visa reconhecer para que a relação, sobretudo de confiança, possa ser estabelecida.

2.6 Louvar o tempo para os africanos é fundamental

Retornei de uma entrevista certo dia e passei pela casa de Mãe Watusi. Conversamos um pouco sobre como tinha sido e comentei que tanto nos eventos/reuniões quanto em algumas entrevistas era possível acessar reclamações do povo de santo para com o próprio povo, muitas vezes priorizavam falar sobre conflitos internos. Geralmente reclamações sobre falta de união ou sobre a existência de uma parcela de responsabilidade com as relações desrespeitosas vivenciadas tanto fora quanto dentro dos terreiros.

Enquanto ela preparava o jantar, comentei que tinha dúvidas sobre como tratar este tema e receio também, porque não queria enfatizar isso de modo ruim, uma vez que as relações entre sociedade envolvente e povo de terreiro já são permeadas por artimanhas do racismo, que sempre terminam por acusar e desqualificar a gente. Falei que gostaria de entender melhor, visando tratar sobre isso de modo respeitoso, tendo em vista a recorrência. Perguntei o que ela achava sobre o assunto.

Algumas das reclamações acusavam de ter mostrado demais os segredos, de ter banalizado alguns aspectos da religião, ou de começar a fazer coisas diferentes que podem passar uma imagem ruim das religiões para a sociedade. Outros não veem com bons olhos

aqueles que *vivem dos seus orixás*, referindo-se aos que se sustentam a partir de jogos de búzios e serviços prestados para clientes.

A figura do cliente sempre existiu. Ela não é um problema. Ele é um cliente. Ele vai ali comprar serviços e o dinheiro dele vem para a comunidade. Como eu aplico esse dinheiro? É diferente. O “atender” sempre existiu e vai continuar existindo, é uma fonte de grana. Uma coisa é eu ter um dinheiro que eu vou aplicar no meu espaço e vou pensar a autonomia do meu povo, que vai servir de abrigo para quem precisar, numa situação que eu acredito que a gente há de viver, de cerceamento de direitos (...) Outra coisa é eu estar enriquecendo, eu estar juntando dinheiro.

Mãe Watusi relembra que os clientes fazem parte do cotidiano das comunidades de terreiro. Porém indica que no movimento que se deu lá atrás (início do século XX), de atrair pessoas, abrir as portas para que conhecessem e quem sabe melhorar as relações, perdeu um pouco o controle. *O povo de santo se perdeu na tática de sobrevivência porque o terreiro começou atrair o que hoje chamamos de desconstruidões¹²⁷, mas as pessoas deixaram de ser clientes e passaram a ser filhos, a ter acesso aos segredos.*

Os *desconstruidões* de que fala possivelmente reúnem pesquisadores e artistas que começaram a divulgar de alguma maneira os terreiros a partir de suas aproximações com eles. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, e toda essa trupe. Muitos receberam cargos, foram iniciados, fazendo circular a expressão que ouvimos, de que algumas pessoas ajudavam a “fazer as relações públicas do terreiro”. O caso dos Obás de Xangô é famoso. Muitos pesquisadores e artistas receberam o título de Obá de Xangô. Mãe Aninha do Ilê Axé Opo Afonjá, que muito lutou contra a repressão aos terreiros, foi quem criou esses títulos há aproximadamente 80 anos.

Há uma outra dimensão que Mãe Watusi apresentou sobre os casos de rupturas com as casas onde as pessoas foram feitas, mudanças que aconteceram e seguem acontecendo, e que geram comentários. Ela explica que essas mudanças de casa se relacionam a uma busca por identificação, *em que seus sentimentos validem e reconheçam essa ou aquela casa*. Entretanto, por outro lado, ademais dos interesses por se reconhecer e se encaixar, *se relacionam com o mercado, com elementos pelos quais os terreiros também passam*. Isso

¹²⁷ Uma gíria utilizada para aludir às pessoas que parecem mostrar abertura, flexibilidade, compreensão para com as questões das minorias, de um modo que *aparenta* ter se reinventado, mas que não rompe com posições nas estruturas sociais.

inclui a busca por Axés que sejam mais renomados, que às vezes ganham até um caráter de *franquia*¹²⁸. Muitas pessoas estariam buscando pela fama que o Axé conquistou.

Retomamos o caso do Axé Oxumarê. Mãe Watusi me explicava. *É, o Axé Oxumarê do Baba Pecê (Salvador) virou um fenômeno. Só que Axé Emília, virou um regulador. Isso é uma coisa que me preocupa muito. Tem a ver com essa coisa da homogeneização, sabe? Que tem a ver com esse candomblé pop (...) Como diz o Fred, “candomblé ostentação”*. Como as redes de relações das comunidades de terreiro transbordam, não se limitam à uma localização geográfica, um Axé de Salvador ou aquele que foi levado para o Rio de Janeiro, com quem Pai Djair se ligou, pode ser tão próximo quanto falar dele e de Pai João. Contudo, mais do que isso, Mãe Watusi parece analisar que o Axé de referência tem variado seu sentido nas relações que as pessoas estabelecem. O receio da homogeneização relembra sua afirmação, e de certa forma valorização, da mistura, das especificidades, da multiplicidade e da autonomia para se organizar ainda que sob um mesmo nome de referência.

A *homogeneização*, a *franquia* e o aspecto *regulador*, parecem compor com perspectivas diferentes daquelas que conheceu e aprendeu. Os objetivos de se ligar a um determinado Axé ou de saber a qual pertence o outro, apontam para diferentes motivações, agora mais atreladas ao *mostrar, aparece, ostentar*. Essa nova dimensão apresentada revela um movimento que vem “de fora” enquanto o que se observava “de dentro” era o movimento da mistura, ainda que apresentando suas fronteiras e diferenças.

As mudanças de casa acontecem também em decorrência das urgências que as pessoas têm de cumprir as obrigações, de se tornar pai/mãe de santo. A relevância de saber sobre o Axé com o qual uma casa está vinculada passa pelos reconhecimentos, mas também dessa outra ordem que recebe influências mercadológicas. Muitas críticas passam, então, por análises que os próprios afroreligiosos fazem dos processos de transformação que as religiões de matriz africana vão vivenciando e também agenciando.

Mãe Watusi deixou as panelas no fogo, se aproximou da mesa da cozinha e começou a explicar. *Faz parte da dicotomia que caracteriza e produziu nosso povo, eurocentrismo de um lado e os valores africanos do outro*. Essa tensão não permite *nem viver como afrocentrados mas também não está de todo entregue ao eurocentrismo*. Tensão que nomeia um conjunto de elementos, que abarca diferentes modos de economia, de orientações individualistas ou coletivas, de comportamentos, como de estar no terreiro mas querer aprender conforme mecanismos das escolas formais, e inúmeras outras. A saída que me deu, então, foi ter em

¹²⁸ Mary Anne Silva (2013) também falou sobre “franquia do axé”. Sua discussão esteve mais próxima ao que Prandi desenvolveu sobre mercado religioso.

vista a dicotomia e mantê-la sempre ali, no horizonte, como referência. Deve ser o que orienta o olhar para as religiões de matriz africana, para o Candomblé. Seria uma forma de se ater aos elementos sem ficar apenas nos julgamentos superficiais sobre o que falam um do outro, apontam e criticam.

Nesse mesmo sentido, Mãe Watusi dizia que por vezes *fazemos julgamentos muito embranquecidos*, como no caso daquelas denúncias que membros da Federação disseram que recebem sobre pessoas que cobram dinheiro e não cumprem com seu trabalho, e que foram apontadas por eles como *charlatões*. *Eu acho que esse tipo de avaliação não cabe a nós. Porque eu acho que isso também sempre existiu. Sempre existiu gente que promete o que não pode cumprir, sempre existiu cliente que pagou e as pessoas não fizeram, e pelos motivos mais diversos. E acho que isso sempre vai existir. Não é isso. A questão é como esse povo está se organizando. Estão se organizado para que? Porque aí você ganha um dinheiro, compra uma casa, um carro, roupa, e não serve para nada, Emília. Serve para nada. Isso é sobreviver como indivíduo. O que a gente fala de movimento de autonomia (...) a gente está falando de sobreviver como povo. Identidade de povo.*

A forma que Mãe Watusi encontra hoje para romper com o eurocentrismo, é a afrocentricidade. Ela conta que teve um breve contato com as discussões pan-africanistas na vivência com o Pérola Negra mas que na época não deu muita atenção. Foi se ater a elas depois de conhecer a Reaja¹²⁹, uma organização política independente da Bahia que surgiu primeiro como uma campanha contra o genocídio da população negra e seu encarceramento. Sua aproximação das leituras e discussões não se deu, portanto, pela via acadêmica.

Por hora, vejamos o que Asante (2016) apresentou sobre este assunto.

Afrocentricidade rejeita a marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo, a fim de demonstrar a centralidade da África na história mundial. Dessa forma, ele indica como características da Afrocentricidade: a crítica à dominação cultural e econômica europeia, a correção no reposicionamento do africano como sujeito de sua própria história (p.09). Como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal (p.11). No entanto, a Afrocentricidade não representa um contraponto à eurocentricidade, mas é uma perspectiva particular para a análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo tem feito com frequência (p.17).

Retomando a dicotomia e as reclamações, *no candomblé somos ensinados para relações francas, honestas. E isso é também um valor africano. Esse jeito pa-pum de meter a*

¹²⁹ “Reaja ou Será Morto, Reaja ou Será Morta”. Ver: <<http://www.reajaouseramortx.com>>

cara e falar o que pensa mesmo, de fazer, é fruto desse modo de educação, dizia Iya Watusi. Por outro lado, esbarramos na contribuição do modo eurocêntrico, que seria responsável por trazer toda essa ansiedade, essa urgência, as cobranças pelo aqui e agora que se chocam com a outra chave, em que o tempo é importante.

Louvar o tempo¹³⁰ para os africanos é fundamental, e por isso inúmeras fases da vida transcorrem pelo Tempo, sendo ele um elemento central e de grande respeito. Então os conflitos e discordâncias estariam armados por aquilo que Mãe Watusi nomeia como uma vivência híbrida. Se em 6, 7 anos¹³¹ na perspectiva eurocentrada você pode ter se graduado e até feito o mestrado, na religiosidade você continua sendo iyawo. Assim, a sensação que se tem é de que são dois modos de viver o tempo, e de ritmos de vida que se opõem. Com seis anos você continua sendo um iyawo. O tipo de mudança que acontece nesse período seria diferente da esperada pela orientação que Mãe Watusi chama da eurocentrada.

Com esse exemplo, disse que se essa *urgência do aqui e agora* cobra para que tudo aconteça rápido, outros elementos do capitalismo, da lógica de mercado e do eurocentrismo, também vão interferir, como a competição. As discordâncias com o *modo de ser educado*, de *respeitar o tempo* de aprender, de *saber das coisas dentro de uma casa*, podem provocar as rupturas e a procura por meios e pessoas que aceitem fazer de maneira diferente. O que gera consequência, como as situações em que as pessoas são colocadas sob suspeita e/ou até enquadradas como marmoteiras.

Pai Raimundo também falou deste assunto. Convidou-me para sentar à mesa com ele, que fica na área externa da casa onde mora, na visita que fiz para conversar sobre a pesquisa. Ele, sentado na cabeceira da mesa olhava para sua casa pensativo. Entre as pausas e os olhares ele dizia com tom de quem procurava entender algo. *Quando eu vim fundar essa casa eu já estava com 20 anos de iniciado. É até uma das coisas assim que eu fico ressabiado meio (...) a palavra certa é assim, espantado, de ver as pessoas que estão se iniciando, que estão entrando na religião já com aquela opinião formada de ser um sacerdote. Eu acho isso assim, meio contraditório, porque nós sabemos (...) quem tem um pouquinho de consciência deve saber que pra pessoa assumir a responsabilidade de uma casa de santo ela tem que ter 7 anos, que se chama Odu Ije, e nem é a idade máxima, é a idade mínima pra assumir a*

¹³⁰ Algumas nações cultuam o Tempo através de nkisi ou vodum específicos. Casa de angola podem colocar a “bandeira do tempo”. Outras casas de ketu aproximam o orixá Iroko a esse tipo de culto do tempo. Mãe Watusi afirma que no ketu que aprendeu não existe o culto de um orixá do tempo de modo específico assim.

¹³¹ Isso para falar de uma pessoa que tenha coincidido todos os ritos durante os 6, 7 anos de iniciada com o tempo escalar, de anos corridos. A maioria paga as obrigações quando consegue e não no tempo do calendário anual.

responsabilidade de uma casa de orixá. Por que? Esse período de 7 anos é muito pouco pra se aprender, pra se adquirir uma experiência pra conduzir um Axé. O tempo em sua fala ganhava sentido de aprendizado e de responsabilidade, mas em alguma medida, também o sentido de caminho.

Não é em apostila ou em Youtube que se aprende a prática de candomblé. Candomblé até hoje, e vai ser sempre assim, candomblé é uma religião oral em que você aprende na prática. É convivendo com tudo e esse período de 7 anos ainda é muito pouco pra pessoa pegar um conhecimento, pra dizer que está pronto pra assumir a responsabilidade de uma casa e, mais importante, a responsabilidade pela vida de pessoas, né? A gente sabe também que hoje está muito banalizado. Nem todo mundo que completa a maioridade, digamos que é os 7 anos, nem todo mundo nasceu predestinado com o Odu. Porque o Odu é o mesmo que o destino. Nem todo mundo nasceu com o Odu do sacerdócio, de abrir uma casa de conduzir um Axé. Nem todo mundo nasceu predestinado a isso. Eu também gostaria de saber o porque de tanto interesse desses jovens em assumir essas responsabilidades. Porque o candomblé é uma religião de hierarquia, onde todo mundo no candomblé vai ter a sua função, a sua importância. Do abian que é iniciado ao posto mais alto dentro de uma casa de candomblé, do abian ao ebomi ao Babalorixá, todos têm sua importância. E aí, como eu já disse, se é uma religião de hierarquia cada um deveria seguir o que foi predestinado a seguir, eis aí a questão.

Sobre a questão do tempo, Reginaldo Prandi (2001, p. 44) no seu texto “*O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*”, objetivou compreender “como e por quê as antigas heranças religiosas vão sofrendo mudanças e adaptações”. A contribuição que trago deste autor, que se deteve a outros autores e fontes, é aquela que identifica dois modos de conceber e lidar com o tempo .

O tempo dos ocidentais e capitalistas seria aquele “concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviço potenciais – tempo é dinheiro –, nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido” (idem, p.46). Enquanto para os primeiros o tempo controla suas atividades, no terreiro, “é a atividade que define o tempo” (idem). Aquele tempo do *progresso*, do capital, do relógio, é direcionado para frente. Em contraposição, para africanos iorubás, conforme Soyinka (1995) citado por Prandi (2001), é uma realidade cíclica e que pode ser pensado como tempo da natureza em contraposição ao tempo do relógio. É o nome que Mãe Watusi às vezes utiliza.

Talvez sejam duas formas de cultivar o tempo. Uma pela correria, porque é preciso acelerar para ter mais tempo, e cada tempo perdido pode ser motivo para alguma represália, e outra pela vivência, em que o tempo é que constrói sabedoria e ensina através das experiências, da convivência. Em um, corremos atrás dele. No outro, caminhamos juntos. Essas diferenças lembram a maneira como o tempo aparecia nas reuniões e eventos lá do início deste texto, e os incômodos sobre ter que cumprir os cronogramas e de ter a fala interrompida em função do tempo do relógio. Por outro lado, lembrei-me também do trecho citado por Goldman (2005, p. 06) do texto de Ominbarewa (Gisèle Gossard). Falando sobre o tema do aprendizado no candomblé, ela dizia

O Tempo não gosta do que se faz sem ele, dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança pois assim serão criadas amizades e, em troca de longas horas de trabalho, serão adquiridos conhecimentos preciosos, ao se prestar atenção nas conversas, e serão aprendidos as diferentes cantigas e passos de dança ao se comparecer a todas as festas. À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela (...) o ensino nunca é dado de forma sistemática. ‘Isso vem com o tempo...’, dizem as mais antigas (Gossard 1970: 226-227).

Mãe Watusi e Pai Raimundo falaram, sobre a relação do tempo com o aprendizado, com o saber e com a competência, ponto que Prandi (2001) também chamou atenção. O tempo para africanos e para comunidades de terreiro “é o tempo vivido, o tempo acumulado, o tempo acontecido” (PRANDI, 2001, p. 48). Aprendemos enquanto vivemos, enquanto praticamos. “Para os africanos tradicionais, o conhecimento humano é entendido, sobretudo, como resultado do transcorrer inexorável da vida, do fruir do tempo, do construir da biografia” (idem, p. 52). Diferentemente da concepção de aprendizado escolar, que presa pela rapidez, pelo cumprimento dos calendários, que seleciona o que é considerado saber (científico, da racionalidade ocidental) e, sobretudo, voltada para jovens. Mãe Watusi fala que *no candomblé sempre estamos aprendendo* e sempre teremos o que aprender. Em contraste com a escola, identificamos outra diferença. No candomblé, quanto mais velho mais sábio.

A transmissão do conhecimento nos terreiros se dá através da senioridade (SILVA, 2015; RABELO, 2014), o que significa que o tempo de iniciado é o que permite ter maior ou menor acesso aos conhecimentos, e que inclui acesso aos *segredos* também denominados pelos afroreligiosos como *fundamentos*. Aprendemos vendo o que se pode ver, ouvindo o que se pode ouvir, falando quando se pode falar, mas aprendemos fazendo, vivendo. Longe de

ser um jogo de perguntas e respostas que se pode tentar decorar. É a partir da experiência prática de convivência, que se aprende. A experiência, portanto, é a chave basilar desse processo. Iya Watusi ressalta ainda que *a relação de aprendizagem é uma relação de confiança*. Rabelo (2014, p.122) no mesmo sentido afirma que educar no candomblé é inserir no convívio.

Nesse sentido, ao participar de atividades na Casa de Oya, comecei a ter contato com essa temporalidade¹³² de aprendizagem e forma de transmissão para além das formas de se falar sobre o tempo sem pautar horas de relógio. Uma das situações ocorreu durante a *função* de uma *iyawo* que seria iniciada para Oxum. A *rumbona*¹³³ e tia Weruska solicitaram minha ajuda para preparar a mesa fria, um conjunto de diferentes pratos de comidas dos orixás. Conhecia apenas algumas com as quais tivera mais contato, como o *amalá* de Xangô. Naquele dia pude me familiarizar com o modo de fazer os pratos para outros orixás.

Alguns eu apenas observava. Já outros, ia desenvolvendo passo a passo, a partir das orientações de minhas mais velhas. Eu tinha em mente o que a Iyalorixá disse, em uma de nossas conversas, “*you não deve botar a mão naquilo que não é seu e não lhe cabe, mas se alguém fizer na sua frente você tem obrigação de saber fazer*”. Já na *função* de um *iyawo* de Xangô, a *rumbona* de Mãe Watusi pedia ajuda com uma tigela de *ebô*¹³⁴. Perguntei a ela como sabia que era hora de preparar, porque parecia ser um momento diferente daquele em que vi o mesmo procedimento sendo feito na *função* de Oxum. Apenas respondeu sorrindo *agora é a hora de preparar*. Acrescentou que dependia do momento de realização de alguns procedimentos específicos da feitura, mas que eu aprenderia isso em outro momento. *Cada coisa a seu tempo*.

A forma de marcar o tempo também é diferente. Na Casa de Oya, por exemplo, falamos em períodos do dia como *amanhecer*, *anoitecer*, *após almoço*, *quando o sol esfriar*. Geralmente em *funções* dedicadas aos caçadores acontece a *alvorada*. Nunca sei qual horário, no relógio. Sei que inicia assim que os primeiros raios de sol começam a aparecer. Esse é o nome que se dá ao rito ao mesmo tempo em que identifica um tempo específico.

A experiência de ter ido até a casa de Vó Vilcilene mostrou a tensão entre os dois tipos de tempo, tempo da natureza e tempo do relógio/ tempo afrocentrado, tempo eurocentrado e mercadológico. A festa dos caçadores, conforme comentei, tem em sua

¹³² Outros autores denominaram o processo de aprendizado nos terreiros como “catar folhas” (GOLDMAN, 2005; RABELO e SANTOS, 2011; MARQUES, 2014; SILVA, 2015).

¹³³ Ver glossário.

¹³⁴ Ver glossário.

dinâmica o momento da *alvorada*. Cheguei no dia anterior no final do dia com Mãe Watusi. Tomamos nosso banho de asseio, em seguida banho de ervas, como de costume. Estava acontecendo um Oro então aguardei o melhor momento para tomar a benção de Vó Vilcilene, já eu não poderia participar. Depois que a atividade acabou, fomos preparar os frangos e os axés, além de dar início a preparação de alguns alimentos que seriam servidos no dia seguinte.

Havia uma conversa circulando sobre fazer ou não fazer a *alvorada*. Não entendia bem o que motivava a dúvida. Aproximei de uma *iyawo* que já conhecia e perguntei o que estava acontecendo. Informou que tinham a preocupação com o horário em que a *alvorada* começa porque poderia incomodar os vizinhos. Há algum tempo Vó Vilcilene recebeu uma notificação de que sua casa tinha sido denunciada por perturbação de sossego, teve que pagar multa e responder pela ação. Ficou determinado que a casa poderia tocar somente até as 22 horas. Passávamos desse horário quando o vizinho ligou um som alto e seguiu ouvindo suas músicas até a madrugada. Perguntei se eles não denunciavam aquilo também e as expressões faciais deram a entender que era melhor deixar quieto.

No dia seguinte, a *alvorada* não foi realizada. Possivelmente os búzios devem ter sido consultados, ou outro meio, para certificar que ocorreria tudo bem mesmo sem essa atividade. Passamos boa parte do dia procurando deixar tudo organizado para começar o mais próximo do horário previsto. Era preciso começar mais cedo para terminar antes das 22 horas. Assim aconteceu. A conversa sobre fazer dentro do tempo do relógio deixou um clima de fundo de tensão nos dois dias. A imprevisibilidade acrescentava mais uma carga a essa tensão e tentativa de controle de tempo. Cantar para um orixá quando ele vai *tomar rum*¹³⁵ leva um tempo por vezes indeterminado. É preciso consultá-lo para saber se está *odara*, se está satisfeito, se lhe agradou, se já dançou o suficiente.

As diferentes formas de se pensar o tempo e de vivê-lo são partes de perspectivas também diferentes. Por um lado o eurocentrado, ocidental, o *moderno*, e por outro, o que podemos chamar de afrocentrado tendo em mente aquilo que Asante (2016) pontuou. Delas decorrem outras diferenças no modo de encarar a vida. A primeira, que divide e separa, demarcou o que seria sagrado, o profano, a cultura, a natureza a partir de lugares específicos. Sobre a segunda, é preciso conhecer mais.

Nós não temos essa coisa de secular e religioso, ou melhor, é que nós temos esses dois juntos, só que o tempo todo. Não tenho como dizer que hora é o secular e que hora é somente o religioso porque não vivemos assim! O meu processo religioso é um processo

¹³⁵ Ver glossário.

mútuo. Conversando com a outra ekedi suspensa, Mãe Watusi dizia que poderia ser difícil de entender por causa das influências eurocêntricas e cristãs. *Mas isso é todo o processo de vivência. Cuidar da vida já é um processo sagrado. Cozinhar é sagrado, comer é sagrado, plantar é sagrado, cuidar dos ancestrais é sagrado, por isso que a gente reza para todas as coisas que a gente vai fazer. Meu sagrado não está ali só no barracão porque minha vida é sagrada e minha casa é sagrada também.*

A convivência é também uma maneira de *ser com o outro*, que acontece a partir das relações com a casa, com a sacerdotisa/sacerdote, com os orixás, com os erês, com as materialidades, irmãos da casa. *Ser com o outro* está relacionado à modulação do axé, à transmissão de axé e de conhecimento, a uma concepção de pessoa, a um modo de construir relações e de lidar com as diferenças em arranjos e articulações que não apagam ou diluem uma na outra.

Movimentar o axé em suas variadas formas é parte dos agenciamentos para se ter uma boa vida, para *transitar com mais facilidade*. Isso aciona e relaciona a ancestralidade e a continuidade. É um movimento constante de cuidar, para boa vida, em respeito e cuidado com aqueles que vieram e com aqueles que virão. O tempo pôde ser inicialmente visto através da categoria da chegada. Por outro lado, as relações de confiança, o aprendizado e as *obrigações* mostram outros sentidos que ele pode assumir, indicando que é com ele que se caminha, vive, aprende, ensina e assume responsabilidades. Formas de louvar, respeitar, criar e viver o tempo nos dizem também sobre as várias formas de *ser com o outro*.

Capítulo III - Cuidar, enfrentar e proteger

Eu costumo dizer que eu só percebi a diferença do mundo depois que eu fiz santo. Quando eu fiz santo eu tinha 12 anos, eu já jogava capoeira e lembro que eu tinha pagado um batizado e eu não ia poder batizar porque eu ia me iniciar. (...) Aí quando fui lá dizer isso foi uma tiração de onda esquisita. Esquisita. Aquilo me deixou muito sentida porque eu treinava capoeira já há algum tempo. Mas depois que eu fiz santo e eu fui pra escola, e eles me proibiram de entrar na escola, foi que eu saquei “é, realmente tem alguma coisa diferente. Existem lados”. Quando eu consegui entrar na escola, o pessoal da turma não tinha coragem de chegar perto, literalmente de sentar ao lado.

Aí quando eu vi que realmente tinha uma diferença ali eu comecei a me dar conta... A primeira pergunta é por que, né? E aí eu era de macumba (...) Existiam marcadores que evidenciavam. Eu não tinha esse hábito de usar roupa de macumba todo dia, apesar de que quando eu fiz santo a gente andava ali nas redondezas da casa de santo de roupa de ração pra todo lado igual aqui. Mas eu não tinha hábito de sair com roupa de santo igual eu tenho hoje, o tempo todo. Então quando acabou o preceito, acabou, mas todo mundo sabia que eu era de macumba. Eu era a menina da macumba. “E aquela menina da macumba? Aquela menina da macumba?”. A conversa era sempre essa.

Tinha uma professora de geografia que ela passava mais da metade da aula dizendo como eu atrapalhava a aula, sabe? “Ah, porque a escola aceitar esse tipo de coisa distrai os alunos, a gente não consegue dar aula” – e eu lá ouvindo sem saber exatamente o que fazer. Na minha cabeça era “o que está passando na cabeça dela? Está louca? Que Maluquice! Estou aqui quietinha, esperando assistir aula, e ela fica aí (...)”. Mas ela perdia tanto tempo dizendo como eu atrapalhava a aula, que a aula dela ficou até legal porque ela parou de encher o saco dos outros pra encher só o meu. Era muito difícil.

Eu ficava sozinha num canto da sala e o restante todo no outro. Era cena de filme. Uma sala de 40 alunos. Eu sentava bem na frente, sozinha. Então era pauleira. Nesse dia em que as meninas começaram a me encantoar (...), na minha cabeça elas iam me bater então a reação¹³⁶ foi pensando nisso aí, quando eu falei pra elas que lá a gente matava gente. A

¹³⁶ Iya Watusi relatou que as garotas do colégio começaram a cercá-la fazendo chacota e usando tons de ameaça e ironia sobre ser “a menina da macumba”. Indagavam, “você é de macumba?” Ela respondeu que sim.

diretora em seguida me chamou. Eu já tinha reclamado do tratamento. Eu reclamei algumas vezes, acho que umas duas vezes, por achar que eu estava correndo risco mesmo de apanhar lá. Muitas vezes o tom de voz ou alguma coisa assim me davam impressão, insegurança, aí reclamei e nunca me deram moral. No dia que eu falei que matava gente eu fui chamada na coordenação. Disseram que eu estava ameaçando os outros, e que isso não podia. Chamaram minha mãe.

Mãe Watusi lavava roupa enquanto conversávamos. Pedi a ela para que contasse um pouco mais sobre suas experiências com a política partidária e como superintendente de igualdade racial do município de Goiânia. Comentei que tinha ficado com a frase na cabeça, dita por ela em outra ocasião e que já comentei de certa forma aqui, na qual ela afirmava que se continuássemos a tentar resolver as questões que nos afligem *com base em modelos embranquecidos de instituições*, não alcançaríamos muito. Para falar sobre esses temas, Iya Watusi começou por esse trecho que transcrevi. Eu havia escutado parte desse relato em outras oportunidades. Mas a retomada das primeiras experiências como *iyawo*, para dar início ao que iria compartilhar comigo sobre sua história, mostrava o quanto aquela vivência teria sido drástica e fundamental para sua percepção e posicionamento no mundo. No mesmo sentido, considero-a relevante para dar o pontapé inicial para o que vamos conhecer neste capítulo.

Do que foi possível apresentar até aqui, vimos que alguns afroreligiosos tentam a via de aprender a lidar com os modelos burocráticos e disputam espaço no modo de fazer política convencional, como o fórum. Oscilando entre movimentos de resistência e aqueles em que são capturados pelas formas do Estado, ainda que parcialmente. Seguir Mãe Watusi e os sinais das primeiras experiências provocou um deslocamento da pesquisa para reproblematicar o racismo religioso a partir das pessoas, de suas narrativas e modos de fazer política em seu cotidiano.

O que Mãe Watusi parece sugerir, nas entrelinhas, é que esse modo de fazer política que conheceu dos partidos, do cargo de superintendente e o Estado, são brancos na medida em que rejeitam, ignoram a presença, perseguem, desconsideram, os *outros* que foram jogados numa estrutura racializada. *Embranquecidos* também no sentido de buscarem por

Continuaram. “Sabia que a gente não gosta de gente de macumba?” Ela rebateu, “e você sabia que lá a gente mata gente?”.

uma unidade, uma homogeneização dos heterogêneos. Esses outros que podem ser entendidos como qualquer um que existe de modo diferente do que preconizam, tanto os outros grupos humanos quanto aqueles outros que abrangem não-humanos.

Uma retomada da casa parece esboçar movimento de focar naquilo que importa, assim como reforça o cuidado da vida como atividade central. A casa seria esse lugar, aquele que vitaliza as relações e as formas de resistência. Mãe Watusi diz que *sem nossos ancestrais não tem continuação*, sendo a casa um lugar fundamental para cuidar de nossa relação com eles, cuidar deles, das pessoas. O próprio processo de iniciação é um modo de cuidar e Mãe Watusi chama atenção sobre o cuidar de si, que tem um sentido de coletividade também. Abrange os outros, como orixás e erês, e as outras pessoas, pois segundo ela *se cuidar faz parte do processo de cuidar dos outros* e, ainda, de ter responsabilidade com seu povo. Além da iniciação, alimentar e movimentar o axé, cuidar da casa, dos irmãos de santo, da família, e a partir disso cuidar daqueles que buscam a casa ou daqueles que vivem no mesmo bairro, também faz parte do processo de cuidar da vida, das pessoas e trabalhar a continuidade.

Retomar a casa não se refere ao abandono da política nem insinua que houve abandono do terreiro em momento anterior. Esboça o afastamento de uma noção específica de política e, também, corrobora a proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers (2018), que na interpretação de Marcio Goldman (2014) visa evitar a universalização de nossa noção de política e “evoca a multiplicidade de outros” (VIEIRA, 2015, p. 361). A ênfase dada é de que esses outros modos de se fazer política, ao menos dentro que foi possível acessar até agora, são orientados para transitar com mais facilidade, para uma boa vida, para o cuidado com os nossos, para a continuidade. O que tenho aprendido com Iya Watusi e os outros sacerdotes e interlocutores é que ser de religião de matriz africana é estar pronto para o enfrentamento. As situações, contextos, vão caracterizar a consistência e as variações de como ele se dá. Pode ser desde o embate direto, que carrega consigo um tom mais belicoso até as sutilezas das maneiras e sentidos de cuidar.

No primeiro momento, fui provocada a falar sobre as relações entre os afroreligiosos começando a apresentar como alguns se estabeleceram em Goiânia, dando atenção a noções das *chegadas, Axé, nação, tempo, ser com o outro*. Este capítulo abordará de modo mais pontual as experiências de Mãe Watusi, Mãe Cris, Mãe Maria Baiana, Pai Raimundo, Mãe Jô e Mãe Valéria. O primeiro item ressalta o deslocamento de Mãe Watusi da política hegemônica para uma retomada da casa, como um centro de vitalidade e de onde é possível dizer aquilo que importa, produzir e praticar uma política artesanal de enfrentamento,

resistência e cuidado. Assim, de antemão, aviso que ao longo do texto encontraremos trechos maiores de falas de Mãe Watusi que narra e analisa sua trajetória com a política que tenho chamado de convencional. Considero que esses trechos nos dizem muito mais do que qualquer tentativa minha de tentar dizer por ela ou explicar o que disse. Vejo que apresentando-os assim é possível preservar a originalidade e precisão daquilo que ela quis compartilhar, além de permitir compor com ela também na forma textual.

Perder as ilusões com o Estado sensibiliza-nos para as seções seguintes, que tratarão dessas outras formas de conviver, se relacionar e resistir a cada situação criando a vida continuamente, negociando, dialogando e tecendo criativamente com orixás, erês, jogo de búzios, entidades, materialidades, pessoas. *Ao nosso modo* será o momento de começar a falar de modo mais específico sobre essas outras formas de conviver e cuidar, passando por expressões que descrevem concepções práticas como *vai tomando frente e vai fazendo*, e a negociação da visibilidade a partir de *se expor* ou não, dosadas a cada situação. As variadas formas de encontrar caminhos e de criar condições para transitar com mais facilidade estarão nas buscas por criar relações desde sua própria casa, passando por emaranhados de apoio e parcerias entre as casas de axé, até as relações com o setor onde estão localizadas.

3.1 *Perdi as ilusões com o Estado*

Antes de chegar à superintendência, Iya Watusi continua nossa conversa, iniciada com o relato sobre experiência como iyawo na escola, contando sobre sua relação com a política partidária. O contato com o partido foi propiciado ainda no curso de História, quando ela começou a se engajar na promoção de eventos na própria faculdade que tratavam sobre temas como a ditadura militar e no movimento estudantil. Ressalta sempre que seu acesso ao curso superior faz parte da ampliação do acesso às universidades, tanto pública quanto privada, realizada pelos mandatos presidenciais do Partido dos Trabalhadores.

Comecei namorar o partido aí eu pego um desses encontros de preparação para o encontro da UNE¹³⁷ sabe? E já caí na preparação do encontro estadual de estudantes, da UEE¹³⁸. Pouco tempo depois, filiou-se ao partido. Virei militante. Militante. Participava de todas as pautas, discutia e aí tentando conhecer um pouco mais do que era a esquerda, igual disse pra você aquele dia, eu nunca me considerei marxista porque não tenho conhecimento muito profundo nem muito raso de Marx (risos). Eu falo que é o senso comum da luta.

¹³⁷ União Nacional dos Estudantes.

¹³⁸ União Estadual de Estudantes de Goiás.

Aquelas coisas que você fala “ah, porque é assim assado” mas ninguém nunca leu mesmo, ou poucas pessoas leram. O que sentia na fala da Iya era de que ao seguir o fluxo de movimento estudantil, militância no partido, além de ser algo que a animava, parecia esboçar uma possibilidade de mudanças, de sair do lugar. Talvez parte do que depois chegou a chamar de ilusões.

Em 2011 foi que eu comecei a me dar conta de que era muito estranho como que as lideranças eram sempre brancas e a galera que carregava a bandeira, os militantes, ou o que o povo chama de base, eram sempre os pretos. Comecei a participar de maneira mais ativa de coordenação, coordenação do quilombo, coordenação da JPT¹³⁹ e então comecei a viajar pra isso, né? Era a mesma coisa. E você tinha uma juventude que estava ali pra sustentar o partido. Dar a sustentação no sentido de mobilização e não tinha nenhuma ideia de inovação. Iya Watusi frisou os pontos que foram incomodando e fazendo com que refletisse suas práticas e posicionamentos.

Afirma que era conhecida por sempre levantar questionamentos e por vezes criar confusões. Não fazia sentido, por exemplo, a juventude concordar com alguns passos que o partido tomava ou que as tendências do partido tomavam e que iriam culminar com coisas que, pra juventude, iam ser muito difíceis, seriam perdas. Nessa época eu já estava fazendo discussão de raça. De raça e de religiosidade, juntas. Eu nunca separei a pauta. E também, já tinha percebido também que a discussão de mulheres¹⁴⁰ não ia dar pra mim.

Perguntei sobre a recepção da discussão de raça e religiosidade no meio onde atuava. Mãe Watusi responde dizendo que existe muito espaço pra discussão, pra debate, pra formação política. Isso tem. E só. Como você coloca o debate de raça e religiosidade dentro de uma pauta de esquerda? É contraditório¹⁴¹. Hoje eu consigo enxergar (...) efetivamente, na política, você só consegue aplicar o mínimo.

Com esta última frase ela começava a inserir aspectos das suas impressões como superintendente somados àquelas da militância. Pensar em esquerda no mundo, é uma coisa. Pensar esquerda no Brasil (...) ¹⁴² e a gente ainda tem grupos pan-africanistas de esquerda.

¹³⁹ Juventude do Partido dos Trabalhadores.

¹⁴⁰ Aproximou-se da organização de uma edição da Marcha das Vadias em Goiânia e do feminismo.

¹⁴¹ Iya Watusi relembra a influência do marxismo na esquerda marcando que a questão da raça e da religiosidade estavam fora da discussão. O foco principal sempre foi classe. Cita o caso de Cuba, lugar em que tentaram acabar com os movimentos das Santerías, religião formada a partir das referências africanas.

¹⁴² A pausa dava a entender que no Brasil é indispensável a consideração da raça para compreender a formação social e as relações que fundaram o país em cima de uma perspectiva racializada. Algumas autoras começaram a fazer essas discussões chamando de “intersecção entre raça, gênero e classe”. Ângela Davis (que foi dos Panteras Negras) tem livro publicado com esta temática, Kimberlé Crenshaw também e temos autoras que ajudam a

Por exemplo, os Panteras Negras eram de esquerda. A Assata Shakur¹⁴³ fala assim “Eles entendiam muito de Marx e pouco de África”. Mãe Watusi, concordando com o movimento pan-africanista nacionalista, afirma o Estado como está composto ele é todo calcado no racismo. Não tem como consertar o Estado. Ele é isso (...) ou destrói e constrói uma outra coisa ou vai continuar mantendo a estrutura racista.

Eu fiz muitas discussões mas as discussões eram só discussões. Quando você chegava no mandato que você ajudou a eleger distribuindo panfletinho, pregando adesivo, noites sem dormir – todas essas coisas – tentando brigar com todo mundo pra conseguir colocar uma pauta de raça ou religiosidade (...) Aí você marca reunião e o deputado já não vai. Porque “ah, mas pela quantidade de gente que vocês mobilizam...” aí pronto.

Então assim, o PT fez muita coisa pelas religiões de matriz africana? Não sei. Eu acho que PT fez muita coisa pelo processo democrático e acaba que um coisa influencia a outra¹⁴⁴. Segundo ela, os governos petistas conseguiram levar muitos militantes para dentro das instâncias de governo dando alguma condição para fazer política¹⁴⁵. Nesse sentido, considera, comparando com os anteriores, que muita coisa aconteceu. Mas na prática, no cotidiano do povo de santo, pouca coisa mudou. Pouco mudou. Pra gente que conhece a política às vezes é até legal, aquele negócio do Plano Nacional de Desenvolvimento¹⁴⁶, é massa, mas na prática ninguém conhece. O plano está lá. O governo federal é o proponente

pensar sobre isso, como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, e Djamila Ribeiro. Na Universidade Federal de Goiás temos como referência nesse debate a professora Luciana Oliveira Dias.

¹⁴³ Em suas próprias palavras trata-se de “uma revolucionária preta”. Nasceu nos Estados Unidos. Foi do Partido Panteras Negras e compôs o Exército para Libertação do povo negro (BLA). Foi duramente perseguida, teve seu nome vinculado a assaltos a banco, foi alvejada pela polícia com um companheiro que acabou morrendo e depois culparam-na por sua morte, Foi presa mas conseguiu fugir. Figura a lista dos mais procurados pelo FBI, e conseguiu asilo político em outro país (QUILOMBO X AÇÃO CULTURAL COMUNITÁRIA, 2016).

¹⁴⁴ Foi durante o governo PT que a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial foi criada. Junto a ela, criou-se o Conselho Nacional de Promoção de Igualdade e por decreto presidencial, foi estabelecida a Política Nacional de Promoção de Igualdade Racial. No mesmo ano, foi sancionada a lei 10.639 que inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Em 2007, foi aprovada a lei 6.040 que instituiu o Programa Nacional de Desenvolvimento sustentável dos Povos e comunidades Tradicionais. A Portaria nº 992 de 2009 instituiu a Política Nacional de saúde Integral da População Negra. Foi aprovado em 2010 o Estatuto da Igualdade Racial. No primeiro mandato de Dilma, foi sancionada a Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas. Em 2014 foi a vez das cotas para concurso públicos através da Lei 12.990/2014. Durante os governos petistas foram incrementados fomentos à cultura também que acabaram por permitir o acesso de populações negras, editais nacionais e estaduais apresentaram recortes para população negra e comunidades tradicionais.

¹⁴⁵ Os movimentos dos militantes nas instituições, as pressões exercidas por eles dentro e fora junto aos movimentos sociais, reverberaram numa certa recepção das denúncias pelo Ministério Público, como permite notar casos de Salvador. A criação de comissões para o combate à intolerância religiosa, como no Rio de Janeiro (CCIR, criada em 2008).

¹⁴⁶ Referindo-se ao Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007).

da política. Mas o executor da política é estado e município. Nesse sentido, indica que depende da vontade política de cada instância para que se consiga executar.

Quando o Brasil assina acordos pra eliminar o racismo ele se compreende como Estado racista. Eu gosto de falar isso porque as pessoas costumam dizer “então, de onde você está tirando isso?” Não é só de experiência própria. Então você precisa cumprir com a convenção que você assinou mas você não consegue mudar a estrutura. Mudar a estrutura, mudar a distribuição de renda na secretaria de desenvolvimento, na secretaria de habitação, mudar toda a estrutura de política educacional aí (...) você não precisaria nem de uma pasta de secretaria de igualdade racial.

A Iyalorixá indicava que a intencionalidade do Estado não é a de acabar com o racismo. *O racismo organiza as estruturas. Quem quer mudar a estrutura? Mudar em favor de quem? Existe uma intencionalidade de manutenção do poder.* Iya Watusi encarava uma outra face daquilo que sentiu enquanto iyawo na escola. Existem lados e um deles não quer abrir mão do poder e dos privilégios que possui. A assinatura dos acordos internacionais e convenções favoreciam muito mais as relações internacionais, entre países e organismos internacionais do que de fato provocavam mudanças no dia-a-dia da população. E da mesma forma que existe a distância entre a assinatura dos acordos e as outras instâncias para a execução, podemos entender como em alguns casos específicos¹⁴⁷, localidades, conseguem fazer algo mas ainda sem alcançar um nível estrutural.

Catherine Walsh (2009) nos ajuda a pensar as assinaturas e a permanência da estrutura racista e do racismo institucional. De acordo com essa autora, podemos identificar um processo por ela denominado “recolonialidade”, que seria a “colonialidade do poder agora em pleno processo de acomodação dentro dos desígnios globais ligados a projetos de neoliberalização e das necessidades do mercado” (idem, p. 16). Ela fala sobre o neoliberalismo étnico e multicultural que incorpora a diferença ao mesmo tempo em que a neutraliza e a esvazia de seu significado efetivo¹⁴⁸.

O uso de categorias e a tomada de decisões de modo funcional implica em não transformar as estruturas sociais racializadas. “Pelo contrário, seu objetivo é administrar a diversidade diante do que está visto como o perigo da radicalização de imaginários e

¹⁴⁷ Processo para proibição do livro “Orixás, caboclos e guias” de Edir Macedo, de programas televisivos evangélicos que ofendem as religiões de matriz africana.

¹⁴⁸ No mesmo sentido, Goldman (2006, p. 265) argumentava com base nas contribuições de Guattari sobre o termo “cultura”, que ela – e aqui poderíamos estender a outras – tem a “capacidade de, simultaneamente, capturar as ações, isolando-as da vida dos envolvidos, eliminar a força (religiosa ou estética) que as caracterizam, convertendo-as em atividades homogêneas e comparáveis a um sem-número de outras, fazendo com que possam, dessa forma, ser oferecidas em um mercado generalizado”.

agenciamento étnicos” (WALSH, 2009, p. 20). Esse interculturalismo funcional buscaria promover diálogo e a tolerância “sem tocar as causas da assimetria social e cultural hoje vigentes” (TUBINO apud WALSH, 2009, p. 21).

Ao pensar no uso funcional dessas abordagens percebemos que os povos de religiões de matrizes africanas por vezes são alocados como parte do conjunto de cosmos e espiritualidades que constituem “vallas disfuncionales al capital” e ao desenvolvimento (SEGATO, 2016). Assim, o movimento de incorporar suas diferenças não é parte de uma postura crítica e voltada às transformações. Os mecanismos teriam por objetivo gerar um reconhecimento instrumental que serviria mais para reforçar as relações de poder e dominação dentro de perspectivas de mercado e de hierarquizações, do que para gerar redistribuição e mudanças estruturais reais. Da mesma maneira Iya fazia perguntas: *Como você educa para o racismo e quer combatê-lo? Como que o Estado todo se organiza pra isso e quer combater? Em que momento? Quer combater onde? Ele quer combater efeito e não quer combater causa.*

Pai Raimundo, por sua vez, quando perguntei o que ele achava sobre legislações que poderiam ser favoráveis ao povo de santo, ele dizia: *Menina, eu vou te falar uma coisa. Pode ser ignorância minha mas eu não acredito muito nisso. Eu acho que não (...) Menina, todo movimento do governo para ajudar a população começa muito bem e a gente está vendo aí como está saúde, a segurança nesse país. Você acha que governo vai estar preocupado em ajudar casa de candomblé? Olhar para o candomblé? O Estado não está cumprindo direitos e deveres nem com a população em geral, né? Com candomblé então...*

Mãe Watusi seguiu o raciocínio aproximando das experiências que uma pessoa que ocupa a pasta de igualdade racial poderá enfrentar. *Quando você está na pasta de política de igualdade racial, você tem que ir lá pedir pelo amor de Deus pro secretário de habitação “meu querido, você precisa fazer um recorte de raça na distribuição dos cheques reforma ou na distribuição do cheque moradia”. Por que precisa de um recorte? Aí você vai convencer ele disso. E ele responde “não, não estou interessado”. Aí a secretaria de igualdade racial não tem grana nem meios de fazer nada. Então ela precisa convencer o secretário de habitação e se o secretário não quiser fazer, não faz. E é ‘não quiser’ mesmo. Não tem nada que obrigue.*

Depois da superintendência eu perdi as ilusões com o Estado, aquela coisa da militante que acaba que “não, se eu colocar alguém lá essa pessoa...”. Essa pessoa não tem condição de se movimentar. Ela vai chegar lá engessada e o máximo que ela consegue é

receber o salário dela. O máximo que ela consegue... O que é maravilhoso porque você tem um preto a menos passando fome no mundo, mas é insuficiente pensando em povo. E aí, as secretarias de igualdade vivem, de que? De eventos. Na prática você não consegue desenvolver a política.

Iya Cris me dizia que já não tinha vontade de ir nem aos eventos. *Queremos ser respeitados. Por exemplo, se faz um evento lá na Assembleia legislativa, vamos todas vestidas de baiana¹⁴⁹. Vamos. Mas o povo chega lá bate palma, acha bonitinho – “olha os africanos aí, olha o povo do culto afro aí”. A gente sai, vai lá fora, e esse “respeito” não continua. Esse “bonitinho” não existe. Num é’? Quando vai chegando época de consciência negra, esses eventos que acontecem (...) nossa! O que eles mais querem é gente com baiana¹⁵⁰. Mas passou disso...*

Ao olhar para Goiás, Iya Watusi aponta que existe uma fragilidade na política de igualdade racial porque a secretaria foi criada anos depois das políticas e leis federais sancionadas, além de nunca ter sido uma pasta exclusiva. Sua criação já é num modelo conjunto com a SEMIRA (Secretaria de Estado de Políticas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial). *Goiás tinha a secretaria que era a SEMIRA, e tinha a superintendência que agora que deixou de ter a proposição que tinha. O município criou a secretaria que durou 1 ano, né? Aí virou superintendência, sem orçamento, que foi a que eu ocupei. Hoje a SEMIRA foi incorporada à Secretaria Cidadã, que reuniu as pastas da secretaria da mulher, do desenvolvimento social, da igualdade racial e dos direitos humanos.*

A superintendência, como foi assinalado, foi criada como secretaria através de um pacto do município com o governo federal. Mãe Watusi disse que no ano em que se manteve com status de secretaria, a equipe que atuou nela conseguiu trazer muitos equipamentos. Quando foi ocupar o cargo já entrou como superintendente mesmo o órgão tendo a estrutura de uma secretaria. *E esse ano... Eu falo que todo mundo precisava passar por gestão, sabe? De longe foi o ano mais difícil da minha vida. Foi insuportável. É competitivo, e as pessoas não tem ideia do que você está fazendo lá.*

Na situação de superintendente, ao contrário de toda força e movimento que parecia sentir para enfrentar e fazer enquanto militante, sentia-se presa, subalternizada e apenas cumprindo protocolos. *O secretário achou que eu ia ser candidata e ele atrapalhava minha*

¹⁴⁹ Nome dado às grande e volumosas saias utilizadas como vestimentas nas festas nos terreiros, pode compor a roupa do orixá também.

¹⁵⁰ Da mesma maneira que Iya Cris denunciava que as religiões de matriz africana eram usadas nesses eventos e ocasiões, Marinho de Ilhéus, interlocutor de Goldman (2006) denunciava os usos convenientes do movimento negro, dos blocos afro, feito por políticos em eventos, campanhas, e dentro de determinadas instituições.

vida porque “eu ia ser candidata a vereadora”– e olha que era um cara do PT. Um dia ele chegou e perguntou “você vai ser candidata?”. Ela me explicava, é, porque isso também é muito comum, né? Muito comum. Os partidos criam quadros assim. “Você vira secretário nessa paste aqui e depois a gente põe pra frente”. Diminuiu a perturbação quando eu disse que não ia sair candidata. Mas assim, eu não consegui fazer nada. Nada, nada. Nem evento. Por causa da falta de orçamento, falta de vontade. O secretário tinha outras prioridades, tipo economia solidária. Ele era aquele cara que fez toda a trajetória política dele com a igreja católica, com aquelas coisas de pastoral.

Eu tinha meu salário e dois gerentes por perto. E nada mais. O carro eu não conseguia pegar. De chegar ao ponto de dizer, “gente, esse carro é da igualdade racial o carro não é de vocês. Eu preciso”. E foram muitos momentos difíceis assim de perceber que a estrutura como ela está posta (...) Eu podia fazer o projeto mais bonito do mundo, que tinha que passar pelo aval do secretário, o aval de autorizar a fazer. Não era nem a grana. Eu não podia assinar um ofício. Se eu fizesse quem assinava meu ofício era o secretário. E chamar então, reunião do Compir¹⁵¹? Quem chamava era o secretário. Independente da implicância do secretário, era de um subalternidade que impossibilita a movimentação. Mais do que burocracia, forma de funcionamento, o que Mãe Watusi indica são os limites, até que ponto a pauta de igualdade racial, o combate ao racismo consegue chegar dentro da máquina estatal racista¹⁵².

Podemos sentir uma ansiedade, além da contrariedade com o que vivenciava na superintendência. Em outros trechos deste trabalho Mãe Watusi demonstrava que era importante se você destinava o dinheiro para melhoria da sua comunidade ou se para sobreviver enquanto indivíduo. Para o caso de alcançar um cargo na política, de modo análogo, sua decepção parecia ser desenhada pela impotência sentida para fazer algo para seu povo. Uma tentativa de organizar um festival com o pessoal da capoeira indica essa frustração.

¹⁵¹ Conselho Municipal para Igualdade Racial.

¹⁵² O que ela relata nos remete ao que Foucault (1997) fala sobre o racismo moderno e Goldman (2006, p. 236) identifica como sendo o racismo de Estado. Segundo o primeiro, a especificidade do racismo moderno estaria na sua ligação às técnicas do poder, às tecnologias do poder. O segundo complementa dizendo que não significa que ele seja praticado somente pelo Estado. Na verdade, teria agora uma forma-Estado que sobrecodifica e submete ao império de um valor ou critério central. Assim, os agenciamentos de um dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) podem ser identificados nos efeitos de poder que provocam. O racismo de Estado, então, passa a ter uma função estratégica, que se funda no controle sobre a vida. Essa tecnologia de poder trata da questão sobre quem você faz viver ou deixa morrer. Uma função estratégica que vai cumprir dentro do Estado configurando uma tecnologia de poder que sucede as técnicas disciplinares mas não as dispensa. Na verdade, transforma-as, adequando aos novos objetivos.

Eu lembro que a gente começou a organizar um festival de capoeira. No final do ano e quando eu entrei a gente tinha um acordo de que íamos fazer uma roda de capoeira de 6 horas ininterruptas. E o Mestre Guerreiro falou, “Watusi, roda de capoeira eu faço. Não preciso do Estado pra fazer isso. Então a gente quer coisa que a gente não consegue montar”. Falei que entendia mas que iríamos organizar aquele no final do ano e no ano seguinte a gente organizaria o festival, encorpado como a galera queria.

Mandamos o projeto. Vamos tocar. Quando foi chegando perto, (os ‘superiores’ disseram) “não, não vai dar pra fazer”. E aí eu tinha que voltar para aquelas pessoas, que ficaram três meses organizando aquela estrutura e dizer “não, não tem jeito, não vai dar pra fazer”? E é assim, você fica amarrada né? Porque você está como mediadora e eu (...) não dá pra contar mentira. Eu não vou dizer ao pessoal da capoeira “não é porque...”. É porque nada. Porque não tem vontade política, porque não é importante para a pasta.

As vivências iam deixando o gosto por aquele tipo de política amargo. Outros posicionamentos foram aparecendo como exemplo, como a organização *Reaja ou será morto/a* da Bahia. Somado a ela, o “Caso Cabula”¹⁵³, em que policiais militares mataram doze (12) jovens em uma emboscada, mostrou-se como uma situação em que Iya Watusi precisava se decidir. *No caso do cabula, era governo petista, o Rui Costa na Bahia. Tinha uma galera, do CEN¹⁵⁴, do CONEN, que são do PT, muitos pretos. A galera calada. O governador dá a seguinte declaração: ‘Policial quando está em campo ele é como um artilheiro, ele só chuta’. E aí eu fiquei aqui eu fiquei horrorizada. Na época eu escrevi e tal e a galera lá, calada. Calada. Então eu disse “como? O Rui Costa não pode falar isso. Apoiado por vocês ainda. Vocês estão na secretaria de igualdade racial! Aí o cara chega lá, mata a galera e o povo calado?”.*

Chegou época da campanha. Rui Costa em campanha. (Pessoal) Batendo palma, “porque o cara está muito bom”. Numa ida ao Sergipe um dos meninos falou assim para mim “não, mas essa foi a única mancada dele. No restante, ele está muito bem. Está voando”. Eu falei “uma mancada dessa? Ele devia estar era preso. Não deveria estar voado. Vocês não podiam estar apoiando mais esse cara”.

Na época a Reaja promoveu uma marcha. Iya Watusi quis ir mas não foi possível. Naquela ocasião, um membro da organização fez uma fala imponente e *expulsou essa galera da CONEM e da CEM que tinha ido para a marcha. Eu fiquei aqui nesse impasse pensando*

¹⁵³ Ver <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/chacina-com-12-mortos-no-cabula-foi-planejada-por-pms-como-vinganca/>

¹⁵⁴ CEN- Coletivo de entidades negras; CONEN- coordenação nacional de entidades negras.

“e seu tivesse ido? Onde eu ia estar?” Porque eu não poderia ignorar que eu conheço todas aquelas pessoas, aquele monte de gente. Mas também não poderia dizer que a fala do cara era uma fala errada, que não era. E foi a hora que eu tive a necessidade mesmo de saber onde que eu ia estar. E eu sofri muito. Eu fiquei pensando, “cara, como que eu ia reagir?”. Começou um início de confusão ali (...) Eu ia estar de que lado? Não teve jeito. Eu precisava escolher um lado.

A indignação de Iya Watusi indicava que não era possível compreender como aquelas pessoas não se posicionavam contra aqueles que foram responsáveis pela chacina. De sua fala percebe-se que sentia uma incoerência em ser militante, movimentar pautas raciais, sociais e não ter coragem de se posicionar duramente contra aquele caso que tinha a frente um governador do mesmo partido. O posicionamento coerente, naquele momento, segundo o que seu relato aborda, parecia ser o da organização. Passaram para o engajamento em várias atividades pedindo a federalização do caso, promovendo debates e ações¹⁵⁵ a fim de não deixar cair no esquecimento sem que haja o julgamento dos envolvidos.

Nesse período Mãe Watusi começa a retomar e aprofundar leituras sobre pan-africanismo. Teve oportunidade de ouvir aquele mesmo membro da organização em outras ocasiões. Em uma delas procurou conversar com ele após uma apresentação. *A fala do Hamilton... ela é um marco na minha vida.* Ela dizia a ele que havia compreendido suas colocações mas que não sabia como fazer dada a situação em que se encontrava, como funcionária pública e sua família dependendo do sustento daquele salário. *Aí ele falou “se organize para a autonomia. Não perca isso de foco. Hoje, você não consegue romper? Não. Mas se prepare para romper porque nós estamos dispostos a derrubar o Estado e aí quem tiver pendurado no Estado vai cair com ele”.*

Desde essa fala eu procurei ler mais sobre pan-africanismo e perceber mais a necessidade de autonomia mesmo (...) porque você nunca vai derrubar uma coisa da qual você depende, você nunca vai se dispor (...). Tem um monte de pessoas dos movimentos negros que a gente vê aí que não tem coragem de ir pro enfrentamento porque é essa a relação com partido. Essa leitura de que as pessoas não vão destruir aquilo que lhes sustenta esboça, então, que as ações dentro da estrutura política poderiam/podem ser movimentadas até certo ponto. Nesse sentido, poderíamos inferir que o envolvimento mais direto com o partido e a ocupação de cargos na estrutura do Estado, do que acompanhamos até aqui, parece

¹⁵⁵ Lançamento de um documentário; Realização do Seminário “Federalização do Caso Cabula – Desafios e Perspectivas”, em Brasília. <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/reaja-lanca-documentario-para-pedir-federalizacao-do-caso-cabula/>>

ter diminuído em alguma medida a força e a criatividade política, travando comportamentos que poderiam significar uma ruptura com essa estrutura.

Embora exista o reconhecimento das leis, programas e possibilidades que os governos do PT criaram, por parte de Iya Watusi, o relato sobre a política e superintendência deu maior espaço para aqueles pontos que foram minando sua relação com esse tipo de política. A ênfase de que não existe intencionalidade do Estado de acabar com o racismo, ainda que existam essas leis etc., pode gerar, para uma análise apressada, sensação de uma visão pessimista com relação a situação das populações negras e das comunidades de terreiro em Goiás, no Brasil, como se as coisas não fossem mudar nunca e sobraria apenas um conformismo. Entretanto, a própria Iyalorixá já antecipa esse tipo de percepção. *Quando eu falo assim as pessoas falam “nossa, mas é muito pessimismo”. É. É muito pessimismo no Estado branco. Eu não tenho nenhuma credibilidade do Estado branco. E o nosso processo religioso é um processo de resistência a essa organização coercitiva, a um modelo de Estado branco.*

Notamos o peso que tudo isso tem na sua fala, ações e compromisso. Ela não estava somente interessada em garantir seu salário e deixar o contrato vencer. Existe uma preocupação enquanto *povo*, termo que é recorrente em sua fala. No momento em que se viu na situação de ter que *escolher um lado*, o movimento de ter que abrir a casa de candomblé aparece, com as luzes que termos como *autonomia* começaram a lançar. O deslocamento da Iya Watusi começava a mostrar a busca por uma revitalização depois das experiências desgastantes com a política partidária, com a superintendência e o contexto do modelo hegemônico de política, que a impactou com vivências em Goiânia mas também com os reflexos das relações que os partidos articulam a nível nacional, como foi esse caso dos militantes e o (não) posicionamento tomado perante o caso cabula. Outros sacerdotes relataram situações desgastantes também, como é o caso de Iya Cris. Vejamos um pouco sobre o que ela vivenciou com delegacias, prefeitura, policiais, mesmo buscando atender os requisitos legais.

3.1.1 *Eu fazia as festas com a polícia na porta*

Faz parte da história de Iya Cris de Oxum como Iyalorixá e da fundação de sua casa de axé, em Aparecida de Goiânia, uma experiência de racismo religioso praticado insistentemente por um vizinho. Movimentou as possibilidades jurídicas para que o caso fosse

levado adiante e o agressor punido. Seu relato nos permite acessar dimensões variadas da tentativa de lidar com mecanismos do Estado, com os trâmites existentes e o progressivo desânimo para com eles. Mostra ainda a disparidade entre aquilo que a Iyalorixá e as comunidades de terreiro consideram como relevante e o entendimento do Estado, da atuação de seus agentes. Pode ser visto também como um processo de perda das ilusões com Estado.

É descendente do Axé Eromin, de Pai Ênio, que foi quem *plantou o axé* da casa de Iya Cris. Assim como as outras pessoas com quem conversei, Iya Cris me recebeu muito bem sobretudo pela referência de Iya Watusi. Fui até sua casa utilizando transporte coletivo. Da casa da Iya Watusi até lá foi preciso passar por mais de um terminal de ônibus. A paisagem foi mudando. Sua casa está em Aparecida de Goiânia. Todas as casas que visitei, incluindo a Casa de Oya, estão em áreas das duas cidades – Goiânia e Aparecida de Goiânia – mais afastadas, possivelmente consideradas periféricas. Nas proximidades de Iya Cris e Pai Raimundo, algumas ruas ainda não possuem asfalto. A escolha das localidades para construir suas casas acumulam fatores como valor do terreno, proximidade com a casa do pai/ mãe de santo, local mais *sossegado*, ou casa onde já residiam. Eu havia explicado sobre o tema da pesquisa antes e a Iyalorixá se apresentou e logo começou a contar sobre a fundação de sua casa, puxando o tema da complicada convivência com o vizinho.

Quando eu comprei o lote tinha um vizinho que já morava aqui e ele era bem atacado. Enquanto ele não sabia que era candomblé era bem tranquilo, até deixava a gente guardar material na casa dele porque não tinha nada aqui ainda e a gente precisava guardar uma ferramenta, uma coisa. Ele deixava guardar lá. Só que quando a casa começou a tomar o corpo de casa de candomblé ele começou a perguntar o que era. A gente não falava nada, mas às vezes precisava colocar uma canjica em cima da casa e quando voltava estava tudo quebrado. Percebi que estava acontecendo isso eu logo pedi pra levantar logo um dos quartos e cobrir pra eu vir ficar aqui, né? Para tomar conta, pra não depredar. Eu já vim morar, eu e um filho de santo da casa. Uma mulher sozinha não ia dar certo e a gente não sabia ainda o que estava acontecendo, se eram as pessoas na rua ou (...) a gente ainda não sabia a confusão que isso ia virar. Ai pai Ênio me ajudou muito, né? Vinha aqui, ajudava e falava “vai filha, vai tomando frente e vai fazendo”.

A fala de Pai Ênio sugeria o mesmo sentido de algumas proposições de Iya Watusi, sobre continuar suas práticas, mas ainda um modo de enfrentamento de quem vai se posicionando, *tomando frente*, sem implicar em ignorar por completo a situação. Das conversas e implicâncias ela relata que ele passou a buscar legislações, órgãos públicos que

pudessem de alguma forma embaraçar a continuidade da casa dela. Primeiro denunciou para prefeitura alegando que a construção extrapolava os limites de muro. *Eles exigiram que eu quebrasse 70cm pra dentro do barracão com a casa quase pronta, porque faltava só cobrir. Aí a gente procurou um conhecido, foi lá teve uma conversa na prefeitura e eles falaram “não, cobre e toca sua vida pra frente. Ninguém vai mexer com você”, e pronto.*

Como a medida não teve o resultado esperado graças às alianças e diálogos que Iya Cris acionou a partir de seus conhecidos, as denúncias passaram a se referir diretamente às práticas religiosas. As atividades para a fundação de uma casa de candomblé são muitas e demandam dias inteiros de movimentações, de fluxo de pessoas e práticas. Nessa *função, ele começou de novo. Foi na delegacia e denunciou que a gente estava sacrificando animais no meio da rua – num tinha muro ainda né? Só tinha o barracão mesmo. Ele alegou que a gente estava fazendo ritual de magia negra com todo mundo vendo, que era no meio da rua. Chamou a vigilância sanitária e eles vieram duas vezes. Eles vinham, tiravam fotos da gente limpando os bichos e tudo. Anexaram em processo na prefeitura e na SEMMA*¹⁵⁶.

Aí a gente tem um irmão de santo, ele foi lá e conversou e explicou que era uma religião, né? Que isso fazia parte do nosso processo e que não podia nem ter tirado aquelas fotos. Mas não adianta (...) na hora em que eles chegam, não adianta você tentar inibir eles de fazer o que eles querem. Mas tudo isso a gente ainda conseguiu resolver conversando com as autoridades. Mesmo depois da construção do muro, de colocar portão, Iya Cris disse que o senhor não parou com os ataques. Ela nunca deixou de fazer as atividades por conta da perturbação do vizinho mas enfatiza, sempre incomodou muito!

Tentou fazer um abaixo assinado com os vizinhos para me tirar daqui, aí os vizinhos vieram aqui e disseram “olha a gente não quer problema com você. Vocês não mexem com ninguém, né? Mas o vizinho está fazendo um abaixo assinado aí... Eu e fulano não assinamos, mas viemos pelo menos pra vocês estarem cientes do que está acontecendo”. Ao mesmo tempo em que jogava pedra, amarrava bombinha em pedra e jogava em cima da casa. O telhado é todo quebrado de bombinha. Quando estava tendo candomblé aqui em casa e começava uma função ele colocava as caixas de som bem alto, viradas pra cá e começava (...) Ele sempre chamava a polícia. Sempre que a gente fazia alguma coisa. Ele pregava ele falava “está repreendido esse espírito da macumba, esses demônios do orixá, que Ogum caia

¹⁵⁶ Secretaria Municipal do Meio Ambiente.

por terra”. Eu ficava pensando “ele está dizendo isso pra um orixá que ele nunca deveria dizer. Aliás, a nenhum, mas Ogum¹⁵⁷ minha gente? Ele é corajoso!”.

Nas inúmeras vezes que a polícia foi até sua casa, mobilizaram mais de uma viatura. Segundo a Iyalorixá, em uma festa de Salomé, sua pombagira, quando saiu na porta se deparou com seis (6) viaturas. Conversou com eles e conseguiu com que fossem embora. Em toda sua narrativa, sua insistência por resolver as situações com diálogo era reforçada no contraste com as medidas abusivas que o agressor tomava. *Só o fato de vir já inibe muito e até as pessoas, seus convidados, ficam pensando o que de você né? Uai... você vai fazer um candomblé, um culto religioso, e 5, 6 viaturas na porta? Proteção não é, né? Era constrangedor demais.*

Numa dessas vezes em que ele chamou a polícia ele disse que lá na casa dele era uma igreja e que existe uma lei de limite entre uma igreja e outra, parece que (...) num sei se é 100 metros que pode, uma coisa assim. Eu disse que eu já estava aqui há mais tempo como templo religioso do que ele, que a casa dele era uma residência normal, não tinha nenhum salão nem nada. Aí o policial falou pra mim “é, mas você não tem uma placa na porta de que é um templo religioso”. Eu mandei fazer uma placa¹⁵⁸ e coloquei. Já mandei fazer uma placa com estatuto embaixo, CNPJ. Mas mesmo com o registro eles não aceitavam que era um templo religioso. Com a placa começou a ficar um pouco mais tranquilo. Mais tranquilo com relação à polícia que vinha e não a ele, porque já identificava assim que chegava, mas não deixava de atender ao chamado do vizinho.

Prosseguiu Mãe Cris. *Eu fazia as festas com a polícia na porta mais fazia. Num deixava de fazer nada. Até porque a gente tem esse compromisso tem, por exemplo, festas de calendário que casa de santo tem que cumprir e aí eu não podia deixar de cumprir porque a polícia estava na porta, né?! Mas o pessoal que vinha começou já a saber o que que era e eu dizia “ai, gente! é o vizinho e tal”. O pessoal ficava até revoltado com a situação mas entendia e vinha do mesmo jeito. Outro dia a gente estava falando que o poder público tem que fazer o que é lei, mas na prática não é assim. Porque quando eu fui registrar o boletim de ocorrência, por exemplo, a escritã não aceitou. Pois eu fiz ela pegar o livro de código lá e mostrei pra ela, mas ela “não, não posso fazer”. Eu perguntava “porque você não pode*

¹⁵⁷ Ogum é o orixá da guerra, da metalurgia, da fabricação das ferramentas, das tecnologias, da agricultura, desbravador, guerreiro e caçador.

¹⁵⁸ Na ocasião do nosso encontro a placa não estava fixada. Iya Cris quando tocou no assunto da placa foi logo dizendo que havia retirado para pintar mas que não sabia se colocaria novamente. À primeira vista, a parte externa da casa não deixa indícios sobre a existência do barracão. Muro e grades se encontram com telhado fechando possíveis acessos indesejáveis e talvez, ainda, controlando a visibilidade tendo em vista as experiências traumáticas.

fazer?”. Aí ela começou a falar de deus comigo, né? “Não, não pode fazer porque não é assim. Porque você chegou falando que é crime religioso que eu vou colocar aqui que é crime religioso”. E eu falei “você tem que fazer a denúncia de acordo com o que eu estou prestando, e eu estou prestando a denúncia religiosa” .

O vizinho chegou a invadir a casa de Iya Cris durante uma festa e na tentativa dela se defender, tentou segurar o portão para que não entrasse. *Ele veio na porta e mandou eu fechar o portão. Eu disse pra ele que candomblé tocava de porta aberta. A gente não fecha a porta pra tocar. É porta aberta e quem quiser entrar entra. Aí ele começou a alterar e a gente discutiu.* Saiu e retornou com outros membros de sua família empunhando pedaços de ferro e madeira. Empurraram e acabaram quebrando o pé dela ao derrubar o portão. Foi nesse dia que todos foram para a delegacia. Ela segue contando, *aí quando eu cheguei lá eles não aceitavam que era um crime religioso, que era intolerância religiosa nem a agressão que eu vivi eles aceitaram porque me fizeram ir no IML¹⁵⁹ fazer exame de corpo delito eu fiz tudo e eles não aceitaram. Disseram que era briga entre vizinhos.*

Intolerância religiosa não configura crime num primeiro momento. Ao denunciar precisamos contar com a ‘bom senso’ de um delegado ou daquele que recebe a denúncia para que seja tipificado pela Lei Caó¹⁶⁰. O que afroreligiosos relatam é que as denúncias são registradas como caso de briga entre vizinhos, como dano ao patrimônio, invasão de propriedade privada. Mesmo existindo leis federais e infraconstitucionais como o Estatuto da Igualdade racial (2010) que trata no capítulo III sobre as religiões de matriz africana. Vira um descompasso porque populariza o termo para se referir à violência praticada, no caso intolerância religiosa, mas as pessoas têm que ir até uma legislação que não tem nome semelhante para tentar recorrer. Nesse intervalo, um delegado registra como briga entre vizinho, muitas vezes por não reconhecer candomblé como religião, por não achar que se trata de racismo, de desrespeito à religião e liberdade de culto.

Foi feito o boletim de ocorrência mas eles fizeram de rixa e de confusão de vizinho e aí colocou ela e ele como vítima, a mulher e o marido, e eu como culpada em um. E no outro, eles como agressores e eu como vítima. O meu como vítima desapareceu porque a última vez que eu recebi intimação pra ir lá pra poder ver isso ainda estava só no deles – eu como

¹⁵⁹ Instituto Médico Legal.

¹⁶⁰ Lei 7.716/89; modificada pela Lei 9.459/97 em seus artigos 1º e 20, que passaram a ter a redação: Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm>

agressora. Pedi que remetesse o processo de volta pra delegacia, que fosse investigado direito porque não tinha como eu ser agressora se quem foi a machucada e ferida fui eu né? Fora a vergonha que eu passei e todo constrangimento. Acho que a dor que a gente sente é maior, sabe, espiritualmente. A impotência que você tem diante de uma situação dessa é maior do que a dor física... Acho que o que eu senti naqueles... Isso doeu muito mais do que meu pé. E meu pé que até hoje não sarou mais... Quando me chamaram eu falei “não vou assinar nada desse jeito aqui porque acho que isso tem que ser investigado como aconteceu”. E eu fiquei fazendo isso até ele morrer e ele morreu né?

Os constrangimentos não são infringidos apenas pelos agressores diretos mas pelo Estado e sua estrutura burocrática e racista, que consegue fazer em suas práticas, às vezes pela jurisprudência, a ruptura daquilo que consideram como máxima, o princípio da isonomia. Mesmo se apropriando dos mecanismos, conhecimentos, os dispositivos são movimentados em prol da estrutura branca do Estado que Iya Watusi comentava. A reivindicação de alguns é levada a sério, não é questionada. Escancaradamente é possível, através das experiências dos afroreligiosos, visualizar quem e o que é colocado no polo da verdade, do não questionável, e quem e o que é colocado como representação, crença, que pode ser desfeito e desaparecer sem prejuízos.

Iya Watusi, em outra ocasião, quando falávamos sobre os registros e leis ela dizia que era fundamental enxergar esse discurso da legalidade como processo de aprisionamento intencional. Ademais, os registros parecem carregar um duplo sentido, de um lado como se fosse uma forma de proteção mas, por outro lado, de aprisionamento. *Estamos muito presos ao medo de fazer algo que subverta*, dizia ela, ou seja entendido como erro, como crime. O registro das casas, a placa na porta, as tentativas de adequação através da legislação e das instituições, que Mãe Watusi identifica como formas de aprisionamento, podem ser lidas como outras formas de captura por formas do Estado, capturas do tipo jurídicas.

A organização legal é um dos braços do Estado e a capacidade de atrair, prometer, seduzir, é o outro (Deleuze e Guattari, 2012). A experiência de Iya Cris indica aquilo que em outras situações dizemos sobre esses grupos já entrarem numa disputa em desvantagem. Ela não era levada a sério da mesma forma que o vizinho foi, mesmo sendo o agressor. O terreiro dela, estruturado, era questionado enquanto templo religioso por não apresentar uma placa na porta e, por outro lado, ninguém questionava – a não ser ela – o fato de nada indicar que na casa do vizinho existiria uma igreja.

Seguimos a conversa e ela passou a contar suas experiências no tempo que foi iniciada, sobre a forma como Pai João conduzia e lidava com as questões do terreiro. Perguntei como era para realizar as atividades que precisavam ser feitas fora do espaço do terreiro. Com expressão altiva ela dizia que depois de todo esforço que fez pra tentar fazer valer seus direitos sem obter resultados, ela saía tranquilamente para realizar suas atividades – disposta a enfrentar – para onde quer que fosse, o que ou quem fosse tentar interromper. Se tiver que colocar ebó, no meio da praça, no rio, na rua, ela disse que não se importa mais com o que pode acontecer, que está preparada pra enfrentar como for preciso. Iya Cris dizia que o registro que fez da casa não funcionou para nada, que realizou audiências públicas, reuniões e nada mudou. O apoio que recebeu foi de sacerdotisas e sacerdotes mais próximos, de afrorreligiosos, e não da Federação ou outra instituição.

Por outro lado, quem tem ajudado a proteger sua casa é Salomé. Quando eu estava indo embora da casa de Mãe Cris, já era noite. Assim que coloquei os pés para fora ela rapidamente saiu junto comigo e disse para fica próximo ao portão para aguardar a carona que eu tinha conseguido. Dizia que era perigoso ficar na rua sozinha, ainda mais naquele horário. Olhava atenta para os dois lados da rua falando que ali também tinha gente que roubava celular, mas que muitas vezes não eram pessoas de perto, moradores. Respirou mais profundamente com a expressão de que “fizeram” ela lembrar de algo, e disse, *se bem que não mexem aqui não. Eles têm respeito. Uma vez um deles morreu aqui na porta de tiro e foi Salomé que pegou o defunto. Ela estava aqui na casa, saiu e pegou ele. Cuidou, pagou traslado e tudo... Então eles tem o maior respeito aqui. Quando voltei estava toda suja de sangue e aí que foram me contar o que ela tinha feito.*

Depois do vizinho ter mudado de perto de sua casa Iya Cris disse que ficou tudo mais tranquilo. Mas as marcas ficaram, o pé machucado, a sensação de impotência e insegurança porque mesmo buscando os recursos disponíveis nada foi feito. Conversando sobre como ela percebe os dias atuais, os casos que alcançam a mídia ela dizia, *a nível de candomblé e de perseguição... Num vou te dizer que eu vivo tranquilamente aqui até porque eu não saio pra deixar isso aqui sozinho, né? Não deixo sozinho e eu nunca deixei. Sempre quando eu viajava ficava alguém cuidando, num deixo só. Mas eu já tenho isso de (...) porque pra mim Oxum é minha vida e ela está ali. E vai entrar alguém aqui e vai quebrar Oxum? Como é que é isso? Vai por fogo aqui? Eu penso isso.*

Mãe Cris dizia que sabia que não seria fácil para nós, tendo em vista a forma como nossos ancestrais chegaram nessa terra. Ela afirma que *orixá é uma luta para perpetuar orixá*

e que carrega com ela a ideia de *não deixar orixá morrer*. Refletindo sobre seu relato era possível sentir que todo o esforço tinha esse intuito, de cuidar de orixá. E se orixá é vida, então tem sido uma luta para perpetuar a vida, para que se tenha condição de continuar esse ciclo de vida e de cuidado.

3.2 *Ao nosso modo*

Algumas das experiências de desgaste e desilusão com Estado e política partidária aconteceram de modo quase simultâneo com o *Odu Ije*¹⁶¹ de Mãe Watusi, a vontade de Oya de que ela abrisse uma casa e a inauguração dela. Assim, mesmo com muitos anos de iniciada, a impressão que tive foi que retomar a casa, tem se mostrado para Mãe Watusi como um processo de dar continuidade ao *nosso povo*, práticas e modos de existir nesse mundo.

Tendo em vista a conversa sobre Estado branco, sobre a falta de intencionalidade real dele de acabar com o racismo, e sobre o tema da autonomia que estava surgindo, perguntei como seria esse processo já que estamos inseridos de alguma maneira no mercado de trabalho, nas instituições do Estado. Anteriormente, quando nos conhecemos no projeto de extensão, ela enfatizava a importância de realizar as denúncias, de ir atrás dos direitos e dar visibilidade para as violências e ataques que o povo de santo sofre.

Ainda assim, lembrei que a sensação que eu tive nas visitas que fizemos e em outras atividades e entrevistas, era de desânimo e desconfiança sobre a possibilidade e capacidade do Estado ajudar a resolver os problemas. O desânimo às vezes era percebido quando diziam que ir na delegacia não resolveria nada. Era o que o caso de Iya Cris ilustrava com precisão. E, por isso mesmo, muitos não se dispunham a ir nas reuniões, nos espaços públicos, nas audiências públicas. Algumas vezes apareciam para saber como andava a situação, como estava sendo debatida, mas logo sumiam das vistas daqueles que organizavam, os coletivos, fóruns, federações.

Conforme Mãe Watusi foi narrando, seus caminhos também apontavam na direção de um processo de desencantamento com o Estado, de perda das ilusões com o modelo hegemônico de fazer política, de um afastamento. Indaguei, então, sobre quais seriam as práticas, os meios que trouxeram as comunidades de terreiro até os dias atuais e o que ela pensava sobre essa leitura que eu tive, do possível desânimo.

¹⁶¹ Nome dado à obrigação de 7 anos. A depender dos caminhos, dos odus, poderá receber o cargo de Iyalorixá/Babalorixá, ou tornar-se apenas um ebomi.

Nessa conversa que durou uma tarde, Iya Watusi terminava de lavar as roupas. De cócoras, com uma bacia na sua frente, esfregava algumas peças de roupa pacientemente. Eu estava ao seu lado. Olhou para mim e disse: *sabe o que eu acho hoje Emília? Acho que esse povo é muito mais esperto do que eu, porque como não vivenciamos essa coisa com a esquerda, não tiveram as ilusões que eu tive com a esquerda, de achar que o Estado poderia em algum momento ajudar, construir, ser alguma coisa. Então, esse povo que diz que não resolve nada é o povo que vem da experiência dos antepassados nossos. Nunca resolveu. Por que agora resolve? Então hoje eu acho que eles têm razão. De verdade, acho que eles têm razão. Ainda acho que precisa denunciar, acho que é importante ter dado? Acho. Mas é importante para quem? Para mudança? Para evolução? Não, é importante para pesquisadores como você por exemplo, que precisa chegar em algum lugar e ter dados sobre isso. Mas não é para situação mesmo atual (...).*

Do mesmo modo em que mudou a forma de encarar a questão dos boletins de ocorrência e geração de dados, o registro das casas também tem sido ponto de reflexão. Atualmente Mãe Watusi hesita entre querer registrar ou não a Casa de Oya, para concorrer aos editais de fomento, pois sabe que é um dos requisitos. Tem receio de ser identificada pelo Estado, de entrar na estrutura e tomar posicionamento que é contrário à ideia de trabalhar pela autonomia, ao menos num dos sentidos que ela assume, de trabalhar para uma ruptura com Estado.

Como o povo tem feito com tudo isso? Como lidam com os conflitos? Ao nosso modo, né minha filha? Tem gente que cai no braço, tem gente que muda de casa porque fica insustentável conviver, tem gente que aumenta os muros... E a gente vai indo como a gente sempre fez até aqui, tentando (...) Tem gente que esconde que é de terreiro. Mas eu acho que quando você tem casa aberta é quase impossível, né? E tem essa galera que encabeça como sempre teve. Não foi a esquerda que criou isso. A esquerda tem essa mania de dizer “ah, criamos liderança”. Não tem isso. Sempre teve o povo de terreiro mais pra frente que encabeçou e tocou as coisas, e que trouxeram a gente até aqui. Ai tem a galera que se esconde, se esquiva e vai indo se esquivando que funciona, chega onde precisa e vai (...) Eu estou no enfrentamento. Eu estou na trincheira¹⁶². Estou pronta. Então aqui não importa se vai ser no enfrentamento verbal ou físico. Não vai passar, entendeu? Isso já está dado.

¹⁶² Enquanto ela dizia que estava na trincheira eu me lembrava que durante o período em que estive em sua casa para aquele momento mais intenso de trabalho de campo, sempre que tocava a música “Front de guerra” de Alessandra Leão, Mãe Watusi elogiava e dizia que gostava muito dela, com voz animada e expressão corporal imponente. Agora fazia mais sentido. De composição de Alessandra Leão, natural de Recife, a letra diz: Cheguei no front de guerra/ A luta vai começar/ Me preparei pra batalha/ Não vou morrer, vou matar.

Ao referir-se a um modo específico do povo de terreiro de enfrentar, Iya Watusi ressalta que isso não significa que as práticas são feitas porque o Estado não faz algo, ou por sua ausência. *As nossas práticas elas vão se manter independente do Estado independente de qualquer coisa. A gente vai continuar fazendo mesmo que Estado faça porque Estado nunca vai ser suficiente. O candomblé é uma religião para boa vida. Então para ter um bom emprego, uma boa saúde, pra ter bons relacionamentos, pra ter um namorado, pra isso (...) Então nós vamos continuar fazendo nossas coisas pra que a gente consiga transitar com mais facilidade nessa sociedade e aí independe de como o Estado se comporta.* Da mesma maneira, *ao nosso modo* transmite parte da sensação de que é preciso fazer por nós mesmos, lendo nessa expressão o *povo* que ela sempre evoca. Logo, o enfrentamento se transforma em parte fundamental desse processo. Ele pode se dar em ações mais expressivas ou nas sutilezas de uma educação de axé, dos cuidados e do cotidiano.

Ao nosso modo me fez pensar novamente naquela expressão que Mãe Watusi utilizava, sobre consertar o carro andando. Os mais velhos deixaram como ensinamento que é preciso, caminhando com o tempo e movimentando-se com a vida, ir criando maneiras de transitar como mais facilidade. Em muitas situações, a forma encontrada foi lidar mais de perto¹⁶³ com Estado e Igreja. O que Iya Watusi dizia para Iya Cris nos períodos em que esta enfrentava as agressões parece ser mais um desses ensinamentos: *o que compete a justiça a gente pode tentar fazer mas a gente não pode abrir mão do que é do nosso povo. Cada um luta com o que tem, cada um mexe com o que sabe.*

No decorrer dos anos, as comunidades de terreiro resistiram bravamente, com criatividade e sabedoria as variadas facetas e violências racistas. Algumas das práticas para driblar as perseguições foi não identificar as casas, não colocar fachada, seguir o sincretismo, ou identificar-se como católico, e ainda hoje de se dizer espírita¹⁶⁴. Iya Valéria relata algo

¹⁶³ No contexto dos candomblés de Salvador, Bruno Reinhardt (2006, p. 146) exemplificava, “já que não se reivindica do poder público, enreda-se nele pela troca, recebendo proteção (ou apaziguamento da repressão) e suporte financeiro enquanto se estende à autoridade laica o apelo sagrado do terreiro enquanto centro da cultura popular e da identidade baiana. Assim fizeram os antigos”.

¹⁶⁴ Reinhardt (2006, p. 171), recorrendo ao material de Lühning (1996), comentou sobre a “política dos antigos”, caracterizada pela “diversidade das reações do povo de santo a essas iniciativas repressivas, que podem ser reunidas em três categorias principais: i) a invisibilidade; ii) os ataques e defesas de ordem mágica e iii) a infiltração direta ou indireta na ordem oficial. No que concerne à primeira categoria, além das estratégias já citadas, o segredo e o sincretismo, Lühning recolhe nos jornais pesquisados outras atitudes do mesmo tipo tomadas pelos praticantes de candomblé com a finalidade de ocultar-se diante dos olhos policiais. O universo da segunda categoria, as atitudes mágico-religiosas, é ilustrado por uma série de casos (...), demonstrando como os feitiços foram utilizados com recorrência pelo povo de santo tanto como arma de ataque às autoridades quanto como arma de defesa e anulamento da sua capacidade interventora. O evento abaixo exemplifica o primeiro tipo de reação: (...) até a própria polícia ou outras autoridades receberam ebós, tanto o promotor público, quanto o subcomissário do Rio Vermelho, como também uma pessoa do palácio Rio Branco (202)”.

semelhante sobre sua experiência como afroreligiosa em Goiânia. Sua família promove a Congada 13 de maio há muitos anos e o catolicismo esteve sempre muito presente. Aproximou-se ainda criança, por motivos de saúde, da umbanda e com o candomblé, mas apenas depois de adulta é que a visibilidade de sua relação com as religiões de matriz africana se tornou menos restrita.

Na verdade a gente não tinha nem problema porque a religião naquela época era escondida. Então a gente não tinha problema, ninguém sabia se eu frequentava terreiro ou não e outra, se perguntasse - era católica. Na minha época não tinha problema porque se você perguntasse “que religião é a sua?” Eu falava católica. Assim (...) eu cresci vendo que omitia, né? Então se eu (...) eu nunca perguntei porque que a gente tinha que mentir. Eu só observava e pensava “uai ninguém fala que é macumbeiro, que é espírita, eu que não vou falar”, né? Aí eu fiquei (...) Na verdade eu fui assumir em público que eu sou de santo por volta de 2003. Ela conta que um colega de trabalho descobriu que ela tinha um terreiro de umbanda e ficou insistindo que ela deveria assumir, assumir como mulher preta e mãe de santo. Iya Valéria confere a essa relação vivenciada no trabalho, com pessoas que se identificavam enquanto negras, enquanto afroreligiosos, e aquela interpelação de seu colega como o que despertou e ajudou a encorajar. Hoje diz que tem orgulho de falar que a congada da família dela é uma congada ligada a um terreiro.

Eu fiz minha história de Valéria da congada. Foi através da política pelo SEBRAE¹⁶⁵ e aí eu cresci fazendo um belo projeto e apresentação da congada no interior, tanto que eu peguei amizade, eu tenho muita afinidade com o povo de congada que agora é que falam “a gente vê que você é de terreiro” e é tão bom que o povo esteja se expandindo e mostrando. Eu sou congadeira e sou macumbeira né? (risos). Lá em catalão mesmo, lugar que eu nem imaginava que era de macumbeiro e é. Eu não sabia antes, mas agora só vejo assim, quando posto algo: “axé”, que nossos pretos velhos abençoe, que mãe Iemanjá nos acolha. Nossa, eu fico assim, ao mesmo tempo surpresa e feliz.

Outras práticas, no caso, discursivas, têm sido articuladas a partir da proximidade com mandatos do Partido dos Trabalhadores, no âmbito da política de igualdade racial (MORAIS, 2017), e de parcerias com movimento negro. Isso teve reflexo no uso de categorias como “comunidades tradicionais”. Para Valeci (2017) além do auto-reconhecimento como comunidade tradicional de terreiro, afroreligiosos têm buscado o reconhecimento dos

¹⁶⁵ Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas.

terreiros como patrimônio¹⁶⁶ cultural, além de transformar a comunidade religiosa em pessoa jurídica, um dos tipos de registro feito como organização religiosa ou associação. Esse registro levanta controvérsias como já foi comentado em outros momentos deste trabalho.

Por outro lado, temos o que pude conhecer com a experiência deste trabalho, tanto da relação com Iya Watusi, com a Casa de Oya e as conversas com outros interlocutores. São práticas, táticas e estratégias que continuam a desenhar o que Mãe Watusi chamou de *ao nosso modo*. Os enfrentamentos podem se dar de diferentes maneiras. O que tem chamado minha atenção é que o *cuidar* tem atravessado essas formas e as gerações. Assim, cuidar pode assumir vários sentidos na prática cotidiana, como um modo de enfrentamento, de proteção, precaução e prevenção¹⁶⁷, como era com as desconfianças, mas como criação e orientação também. As variações visam criar uma boa vida e proporcionar o que Iya Watusi fala sobre *transitar com mais facilidade*. Cuidar, nos seus vários usos e sentidos, é também uma prática agenciada por diferentes seres, humanos, orixás, entidades, axé de alimentos e plantas, materialidades.

Suponho que *cuidar* tenha brilhado também de modo diferente nessa jornada como afrorreligiosa e pesquisadora, por ter sido suspensa como *ekedi*. Anteriormente, o que me agitava era a preocupação mediante a pesquisa, mas também hesitava com relação ao meu lugar na casa. Tinha receio de decepcionar, de ofender, de passar na frente, acelerar demais. Fui sendo ensinada que “o tempo não gosta do que se faz sem ele”, que era preciso estar ao

¹⁶⁶ O processo de tombamento de terreiros teve início em Salvador. Em 1981 foi proposto o projeto de Mapeamento de sítios e Monumentos religiosos negros da Bahia, por Ordep Serra e Orlando Ribeiro de Oliveira. Teve parceria com Prefeitura municipal de Salvador, Fundação Nacional Pro- memória, e Fundação cultural do estado da Bahia. Esse projeto acompanhou e aconselhou as comunidades em várias situações, como aquelas que tentavam desmembrar parte do terreno da Casa Branca. O tombamento do primeiro terreiro, a Casa Branca, aconteceu em 1982 (SERRA, 2014). Na época, o órgão nacional era a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico nacional (SPHAN), atualmente conhecida como IPHAN. A decisão do tombamento do terreiro foi inédita tendo em vista que a eleição de bens patrimonializáveis era pautada em valores de grupos dominantes. Ainda assim, 20 anos depois desse primeiro reconhecimento que gerou controvérsias em torno da noção de patrimônio e de como tratar o legado africano e afro-brasileiro, foi que outras comunidades de terreiro passaram a reivindicar e alcançar o processo de tombamento como via de reconhecimento e valorização cultural, bem como para assegurar a integridade do terreno e seus monumentos. Hoje outras casas foram registradas como patrimônio, como a Casa de Oxumarê, o Axé Oxumarê. Stefania Capone, em palestra ministrada na Universidade Federal de Goiás, em novembro de 2018, dizia que em meio a muitas controvérsias, o maior ganho para o povo de terreiro quando uma casa é reconhecida como patrimônio é justamente o de assegurar a posse e do terreno.

¹⁶⁷ Prevenção foi o termo encontrado por Flaksman (2018, p. 318) como descritor daquilo que ouvia no *candomblé* da Bahia sobre o povo de santo *ser cismado*, e que ela a princípio, de modo apressado, classificou como um tipo de paranoia. No *candomblé*, um mundo multiagencial, os riscos advém não só de humanos ou devido ação de humanos. Prevenir-se é conhecer e lidar com esse aspecto. Ao encontrar o termo “prevenção” a autora chamou a atenção para o que afirmaram Pignarre e Stengers (2007) “o conceito de prevenção caminha junto com a ideia de vulnerabilidade”. Essa noção de vulnerabilidade, de que estamos todos vulneráveis também se faz presente aqui. Uma das formas de cuidado que toma tom de prevenção e orientação é a consulta ao jogo de búzios, sobretudo antes de grandes decisões e viagens.

seu lado, caminhar com ele. Isso foi acontecendo conforme a construção das relações e na medida em que foram ganhando consistência. O movimento, então, passou da preocupação para o cuidar. A cada dia sendo ensinada, de diferentes maneiras, por diferentes seres e situações, que cuidar é a atividade central do cargo de ekedi, mas sobretudo do candomblé, pude começar a sensibilizar-me para o cenário mais amplo das religiões de matriz africana, vivenciando experiências de maneiras novas e repensando o que já ouvi e vi nos últimos tempos. Estou testando, portanto, as ressonâncias desses afetos e dessa leitura com as experiências e relações que construímos ao longo da pesquisa neste texto.

Olhando para o que foi apresentado no segundo capítulo e lembrando de uma frase que Mãe Watusi sempre retoma, de que *candomblé é convivência*, comecei a compreender que *ser com o outro*, o modo de se organizar, de cuidar, de se relacionar e reconhecer já configuram uma outra maneira de existir e de resistir¹⁶⁸, indicando que o foco é diferente de simplesmente estar reagindo a insistência do racismo. Os enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso tratam de criações ativas.

Ao nosso modo, ser com o outro, o cuidar/cuidado como *enfrentamento*, a busca pela *autonomia do espaço sagrado*, aproximam-se da proposição cosmopolítica, no sentido proposto por Isabelle Stengers (2018), como a criação política de uma “multiplicidade de outros não considerados pela maneira atual de fazer política e de fazer ciência” (VIEIRA, 2015, p.24), criada a cada situação pragmática específica (idem), a partir dos agenciamentos e encontros entre humanos e não-humanos. Esses termos parecem realçar aquilo que já dava seus sinais desde as primeiras experiências com a pesquisa, sobre a existência de outros modos de se fazer política e lidar com as questões.

Tomando a convivência como um eixo e condição fundamental, podemos dizer que estabelece-la dentro do próprio terreiro, com a sacerdotisa, com os orixás, erês, plantas, lugares, materialidades, seria sua primeira dimensão. Podemos conhecer mais sobre *ao nosso modo* através desse prisma da convivência. É a casa, o terreiro, o ponto basilar para modulação do axé, para as práticas e relações que fundamentam, atualizam, movimentam e alimentam o axé, da casa e das pessoas. Como um centro vital de onde seria possível estabelecer as relações com os outros, em diferentes intensidades e arranjos.

¹⁶⁸ A resistência pensada no sentido atribuído por Deleuze (1992, 1996) e articulado por Vieira (2015) em seu trabalho com uma comunidade quilombola de Caetité (BA), como movimento imanente e prática cotidiana de criar “possibilidades de vida”, um movimento contínuo de criar a vida e não ceder ao Estado, às capturas, às formas de aprisionamento como é o caso da maneira como Mãe Watusi concebe a “legalidade”.

A casa, não para ser tomada como um ponto de origem, mas uma catalisadora de relações, um centro de revitalização e atualização, de relações, de axé, de fluxos que chegam até ela, atravessam e seguem sendo modulados. Pode ser pensada ainda como um território existencial. É nessa perspectiva que retomar a casa pode ser como um processo de dar continuidade ao *nosso povo*, práticas e modos de existir nesse mundo.

Nesse sentido, as modulações do axé permitem os processos de iniciação¹⁶⁹, de fortalecimento, preparação, de equilíbrio, inclusive podem ajudar a aguçar algumas percepções¹⁷⁰. Podem proteger e também evitar. No formato de banhos, ebós, sacudimentos, e outros *fundamentos* do candomblé. A convivência permite aprender a *ser com o outro* e por isso é primordial cuidar das relações. Lembrando que *ser com o outro* pode descrever uma noção de pessoa dada a concepção de que a pessoa é uma multiplicidade de relações¹⁷¹. Criar, cuidar e fortalecer relações, através das modulações do axé, permite que outras práticas, sejam ritualísticas ou não, possam funcionar. Pode ainda configurar o terreiro como referência para o que as pessoas precisarem, dando condições de pessoas existirem mas de fazer os outros existirem também. As modulações permitem também as práticas de defesa e proteção que agenciam aquilo que Iya Watusi dizia para Mãe Cris sobre *cada um luta como que tem, cada um mexe com o que sabe*.

Outras práticas visam dar condições das pessoas seguirem seus preceitos e atividades religiosas sem que isso gere muitos inconvenientes, como sérias situações de racismo religioso no trabalho ou escola. São da ordem das negociações, adaptações e diálogos com os orixás, sobretudo através do jogo de búzios. Aqui tomam sentido de prevenção e se distinguem daquelas mudanças que são identificadas como algo que descaracteriza o candomblé, os preceitos, que não segue os fundamentos. Essas últimas Mãe Watusi, Mãe Cris e Pai Raimundo consideram como reflexo ruim de uma modernização que rompe com modo

¹⁶⁹ Cuidar assume também esse sentido de *fazer santo*. Muitas vezes o processo de iniciação é aludido como a necessidade de cuidar, cuidar da cabeça, da saúde, cuidar do orixá, como uma necessidade e recomendação mas como prática que resolverá a questão. Rabelo (2014) e Flaksman (2018, p. 322) também notaram esse uso do termo.

¹⁷⁰ Flaksman (2018) também relembra que no candomblé “parte-se do princípio que as pessoas são permeáveis às forças do mundo”, nesse sentido, faz parte dos procedimentos e das modulações capacitar e aguçar a condição dos filhos de santo de filtrar essas forças. Assim, uma outra forma de cuidado, o resguardo, os preceitos depois de procedimentos ritualísticos, visam prevenir e diminuir a vulnerabilidade do filho de santo entrar em contato com forças que ele ainda não consegue filtrar.

¹⁷¹ José Carlos Gomes dos Anjos (2008, p. 84) já identificava uma filosofia imanente e política resultante da concepção de pessoa enquanto multiplicidade e da maneira das religiões de matriz africana trabalharem as diferenças. Segundo o autor, essa noção de pessoa “pode contrapor a noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental”. A noção de pessoa como multiplicidade já evoca o coletivo que a compõe, tendo em vista orixá, erê, ori, relações com sacerdotisa, materialidades, família de santo.

de ser, de se organizar e viver enquanto afroreligioso. Muitas dessas vêm atreladas à influência do dinheiro. No caso das negociações e diálogos com orixás, Mãe Watusi afirma que elas podem acontecer *porque orixá quer o melhor das pessoas, o melhor das pessoas e para as pessoas de orixá.*

Na primeira instância da convivência Mãe Watusi enfatiza que é importante estreitar os laços entre nós, da família, aprendendo a conviver com qualidades e defeitos, e que todos tenham sua função porque todos são importantes para casa. Segundo ela, estreitar e fortalecer as relações, ter condições de confiar uns nos outros é o que nos tornará fortes e com capacidade para enfrentar o que vier, inclusive capacidade de acolher e ajudar as pessoas que procurarem a casa. Iya Watusi fala que o enfrentamento é parte da educação de axé da Casa de Oya. Desse modo, ser consciente da existência de um conflito étnico, do racismo, de que *existem lados*, bem como ter posicionamentos e enfrentar as situações é uma das maneiras de cuidar no sentido de fortalecer e orientar. Nessa perspectiva, a orientação dada por Pai Ênio a Mãe Cris, *vai filha, vai tomando frente e vai fazendo*, também denota essa educação que ensina a enfrentar e se posicionar.

Nas buscas para evitar as capturas pelas formas do capital, Iya Watusi sempre frisa que não deseja ter relações na Casa de Oya fundamentadas pelo dinheiro. Além de ter em mente que candomblé é convivência, é preciso ter consciência de que a casa é de todos e com isso, responsabilizar-se, colaborar com a organização e manutenção dela é cuidar de orixá, cuidar de um lugar que é nosso, que podemos ter como referência, é cuidar da gente. Assim, ao invés de seguir as influências mercadológicas e linhas daqueles candomblés que lá no segundo capítulo foram identificados como *candomblé pop*, *candomblé ostentação*, o que se pretende é que a Casa de Oya priorize o cuidar da vida, conseqüentemente de orixá, das pessoas, das relações.

A *autonomia do espaço sagrado* tem sido um outro enfoque. Abrange pequenas práticas diárias, como criar meios autossustentáveis para a casa, um poço/ cisterna para ter acesso à água, uma fossa orgânica para que não necessite mais dos serviços de manutenção de uma fossa comum, construir a fornalha, plantar as ervas, folhas que são utilizadas nos ritos mas aquelas também que sirvam para uso terapêutico, frutos¹⁷² e, sempre que possível, criar alguns animais e controlar minimamente a procedência de alimentos e materiais. Isso remete ao que Mãe Watusi escutou sobre “se organizar para autonomia” e ainda à reflexão de que as

¹⁷² Sempre que possível Iya Watusi coloca a reflexão de que africanos desenvolveram sistemas econômicos e modos de produção, que é preciso conhecer mais sobre isso e ter em mente que é possível criativamente se reorganizar saindo das amarras de estruturas embranquecidas.

pessoas não derrubam aquilo que sustenta elas, ou seja, é preciso ter autonomia, se desvencilhar das amarras do Estado.

Assim, a autonomia assume sentido e importância para o constante posicionamento contra o que podemos chamar de bloqueadores das práticas de criar a vida (o Estado, o capital, a modernidade). A autonomia do espaço sagrado também consegue reunir a perspectiva de coletividade, comunidade e ancestralidade, que Mãe Watusi evoca quando usa os termos *nosso povo, identidade de povo*. Foi possível começar a aproximar disso quando ela argumentava as diferentes maneiras de se organizar com o dinheiro e indagava, *estão se organizando pra que?*, se era em benefício próprio ou em prol de criar condições para a comunidade.

A segunda dimensão da convivência estaria nas relações entre as casas de axé, que fazem circular desde convites para suas festas até rifas e outros meios para apoiar e ajudar aqueles que precisarem. Não só permite criar uma rede de apoio como faz parte do fluxo dos mecanismos de reconhecimento e precaução. A outra extensão da convivência é aquela que visa cuidar das relações no setor em que a casa está localizada, tornando visível a existência da casa na área mas controlando essa visibilidade afim de que ela possa ser uma referência para as pessoas dali, o que não se refere a uma tentativa proselitista de fazer com que moradores se tornem filhos de santo.

Cuidar das relações no setor é dar continuidade ao cuidar das pessoas. Pai Raimundo me dizia que ele sozinho não iria cultuar orixá sinalizando o caráter de coletividade e comunidade e, ao mesmo tempo, retomava o tema da vontade de orixá, citado em outros momentos deste texto. *Iansã quer que eu cultue orixá. Uma vez eu estava passando por uma fase difícil e aí iansã chegou aqui. Um irmão de santo meu, do Rio de Janeiro, foi perguntar pra Iansã o que que ela falaria pra acalmar meu coração, porque eu estava agoniado, chateado. O que que ela diria pra melhorar, pra trazer um acalanto, pra trazer uma paz. Se ela tinha um ebó, uma limpeza, um banho, alguma coisa pra fazer pra eu melhorar. Sabe o que que Iansã falou? “Fale com ele que receba todos que bater nesse portão, todos que chegarem até esse portão. Que ele cuide das pessoas. Esse é o melhor ebó pra ele. É ele cuidar das pessoas. Sempre que uma pessoa vem aqui num é pela vontade dele e talvez nem da pessoa, é uma vontade de orixá”.*

A casa pode funcionar como apoio tanto espiritual e/ou social, cuidando das pessoas que batem à porta pedindo ajuda, oferecendo algum serviço, como veremos com o caso de Mãe Maria Baiana. Nesse jogo da visibilidade, criar, conquistar e cuidar das relações com o

setor, cultivar a convivência, trata também de um modo de fazer “política artesanal” (MELLO, 2015)¹⁷³, em que relações poderão se estabelecer numa consistência que gera cuidado tanto para as pessoas do lugar quanto para o próprio terreiro. A maneira como Cecília Mello (MELLO, 2015, p. 148) fala sobre a política artesanal, a partir do contexto etnográfico com o qual trabalhou, ajuda-nos a reunir a diversidade de experiências que vimos até aqui e que seguiremos ao longo do capítulo.

Podemos, por fim, arriscar a afirmar que a *política artesanal* é um processo imanente de “entre-captura”, no sentido que Stengers (1997) dá a esse termo. Não se trata de uma harmonização entre os polos ou de chegada a um consenso que sobrecodificaria seus interesses. Trata-se de um diálogo, uma troca, uma captura mútua entre seres heterogêneos enquanto heterogêneos que potencializa as partes, sem referência a algo exterior que transcenderia os termos. (...) e que envolvem a faculdade dos sujeitos de afetarem e serem afetados pelos acontecimentos por eles mesmos produzidos.

As festas de candomblé que recebem a visita das pessoas do setor são aquelas que Mãe Watusi mais comemora. Seguimos a mesma orientação que Mãe Cris, de que candomblé se toca com a portão aberto, para quem quiser entrar. Assim, independente da motivação, curiosidade, interesse por uma refeição gratuita, o que Mãe Watusi vê como potência é a oportunidade para que as pessoas vejam aquele espaço como mais um em que eles podem transitar, utilizar, ter como referência. Outras pessoas já procuraram a Casa de Oya, pedindo ajuda para tratar de uma enfermidade, pedindo folhas, ervas, mas também ajudas que requeriam cuidados espirituais. Como uma senhora que chegou pedindo para Iya Watusi cuidar de seu filho, pois tinha ficado sabendo da existência da casa e resolveu ir pedir ajuda.

As pessoas da casa, mais familiarizadas com a pesquisa, frequentemente chegam até mim para descrever situações que sentem que serão de meu interesse. Em uma dessas vezes, uma filha de santo chegou sorrindo dizendo que eu precisava ter escutado aquela... Tratava de uma conversa que ela ouviu enquanto servia a comida no dia de festa na casa. Uma senhora do setor estava apreciando a festividade quando foi surpreendida por outra, sua amiga. Segundo conta, aquela que chegou por último indagava surpresa de encontrar sua amiga já acomodada ali e, ao mesmo tempo, demonstrava desconforto de ser vista por ela. A primeira já havia começado a comer quando a segunda perguntava como era possível ela ter coragem

¹⁷³ A partir da fala dos interlocutores a autora identificou a política artesanal como uma forma de “estabelecer micro-alianças locais, solidificadas pelas relações de confiança. Trata-se da interlocução entre sujeitos com rosto, que se veem e se reconhecem mutuamente e sabem os limites de sua exposição” (MELLO, 2015, p. 147). Eles diziam a ela que tratava simplesmente de conversar, de aproximar.

de comer daquela comida. Estaria “em pecado”. Mesmo com esse tom de conversa, permaneciam ambas dentro do terreiro.

A primeira respondeu a ela que não dava em nada, que era só orar antes e aí então poderia comer sem problemas. Além disso, ressaltou que não era a primeira vez que estava ali e que a comida era muito boa. O riso da filha de santo que me contava dizia sobre a cena seguinte: a senhora que chegou por último ficou pensando na resposta que recebeu por alguns instantes, gesticulou com a cabeça em sinal afirmativo, sentou e pegou um prato de comida. Como a filha de santo servia os convidados, pôde ver que aquela que chegou surpresa com a coragem da que já se alimentava sem culpa, por fim comendo. Mãe Watusi que escutou a conversa sorriu e disse *é isso mesmo, que seja pela comida mas venham. Que saibam que aqui também é um espaço deles, para eles*. Para Leandro, seu companheiro, é também motivo de felicidade conseguir ofertar algo para a comunidade que o viu crescer.

Quando foi possível comprar o lote onde a Casa de Oya foi construída, Mãe Watusi já tinha conhecimento da existência da casa de Mãe Jô. Ela é antiga moradora do setor e oferece apoio através de sua casa aproximadamente há 30 anos. Tendo em vista que ela ocupa a posição de uma mais velha para Iya Watusi naquela região, esta pediu a Leandro que a levasse na casa de Mãe Jô. Iya Watusi foi se apresentar a ela e pedir licença para abrir sua casa de candomblé. Mãe Jô relatou esse momento com emoção e dizendo que se sentiu importante, reconhecida e respeitada. Contei que ela tinha tocado nesse assunto quando fui em sua casa e Iya Watusi disse que a intenção foi essa mesma, de pedir licença e dar o reconhecimento a quem chegou antes de nós. Fazia parte do processo de se relacionar com o setor também. Ela seguiu explicando que foi essa educação que recebeu e que isso não significa concordar, aprovar/desaprovar o que a pessoa faz na casa dela. É respeitar quem já está ali.

Os diferentes modos de *enfrentamento* podem ser pensados para as vivências das outras sacerdotisas e de Pai Raimundo. No bojo desse termo encontramos intensidades diferentes de práticas cotidianas, dosadas por cada uma dessas lideranças e suas famílias, visando *transitar com mais facilidade* e seguir com o contínuo processo de criação da vida, aprendido com os ancestrais e que visam ensinar às próximas gerações. Parte do que pode ser a expressão *vai tomando frente e vai fazendo*, e das formas de criar relações com o setor/bairro, serão comentadas nas próximas seções.

3.3 *Eu vou lá, eu mesmo quero resolver*

Aqui abordarei um pouco sobre ir *tomando frente e fazendo* a partir de experiências de Pai Raimundo, Mãe Jô e Mãe Watusi. Ao mesmo tempo em que conheceremos outros tipos de enfrentamento, expressas na forma de *Eu vou lá, eu mesmo quero resolver*, será possível continuar caracterizando o *nosso modo* e as formas de se relacionar que cada experiência permitiu criar.

Pai Raimundo contou-me que o setor onde vive é tranquilo de modo geral, contudo duas situações aconteceram e ele se sentiu na condição de ir resolver. *Eu tive um episódio aqui desconcertante. Foi quando a minha filha se iniciou pra Iemanjá, ela se iniciou com 6 anos de idade. Eu tive que estar ausente um período em que ela ficou aqui e como ela era criança ela ficou aqui cumprindo todo o preceito e um dia passou uns evangélicos aí na porta e chamou ela de filha do satanás. Quando eu cheguei ela me falou “papai, por que que um pessoal que passou ali me chamou de filha do satanás?”*

Fui lá fui na igreja e conversei com o responsável. Conversei pacificamente né, mas falei as minhas verdades. E a pessoa me pediu desculpa, me pediu pra apontar quem foi que tinha feito aquilo e eu falei “olha eu não posso nem dizer quem foi, eu só sei que quando vocês passam numa Kombi cheia, que é uma algazarra, é muita gritaria, eu já vi isso, então, em algum dia desses aí chamaram a minha filha de 6 anos de filha do satanás. Ela está dentro da casa dela, eu estou dentro da minha casa...”. A pessoa ficou muito sem graça e pediu desculpas.

Como ele havia dito que foi resolver, conversar, perguntei se em algum momento foi preciso acionar a delegacia, se tinha acontecido alguma outra situação. Ele me dizia que nunca foi preciso. *Porque nesses momentos eu sou muito firme nas minhas palavras. O que eu acho que eu dou conta de resolver, eu vou lá, eu mesmo quero resolver. Eu imponho que me respeite, que respeite a minha religião... Eu tenho essa postura sabe? E nunca tive necessidade de procurar meus direitos numa delegacia, registrando uma queixa.* A fala de Pai Raimundo exemplificava o distanciamento em relação aos mecanismos estatais e a percepção de que no seu modo de resolver as situações e enfrentar haveria uma potência, como a possibilidade de uma conversa frente-a-frente, dizendo suas verdades e aproximando o outro de sua realidade, ao ter uma postura que desenha uma fronteira translúcida mostrando que é possível resolver sem precisar apagar, dizimar ou atacar o outro.

O que se pode notar é que muitas vezes o respeito é algo que se impõe também, acionando elementos, relações e práticas com intuito de proteção. É o que acontece também

nas experiências que Mãe Jô. Os dois tiveram comportamentos semelhantes de querer resolver por si acontecimentos que se colocaram como absurdos e que não deram lastro para a criação de relações que evitassem esse tipo de situação, que o respeito viesse em tons de cuidado e boa convivência para ambas partes.

No caso de Mãe Jô, insistentemente pessoas colocaram fogo, jogaram pedras, vandalizaram e invadiram sua casa, logo nos primeiros anos. Recorreu à delegacia mas disseram que não poderiam fazer nada. Sua decisão foi marcada pela frase: *então vou fazer com a minha mão*. Seguiu me contando sobre seu posicionamento. *Comecei a firmar o Tempo no portão, comecei a fazer corte para exu de dia, comecei a mostrar para o povo que eu tinha coragem, que eu estava ali para isso. Saí do emprego e fiquei por conta. Aí eu fazia salgado para vender, costurava para fora, mas eu falei “eu vou mostrar que meu terreiro vai ficar de pé”*. Mãe Jô faz notar que um movimento de enfrentamento e de busca pela autonomia já eram estavam em seu cotidiano há aproximadamente 30 anos.

Um dos fatores que ela considera como central na motivação dos ataques que sofreu foi a inconformidade com o fato de ser homossexual e assumir uma estética considerada feminina, o que inclui os nomes que utiliza. *Mas não tenho rancor deles ter colocado fogo, ter jogado pedra... Eu fiquei rancorosa, nervosa, doente com a igreja universal sendo uma igreja muito grande, incomodar com um barracãozinho de macumba desse tamanho? Aí sim, eu incomodei e muito*.

Somada às humilhações e violências, interseccionadas pelo que hoje denominamos como homofobia, transfobia e pelo racismo, passou então a ser atacada pelos evangélicos da Igreja Universal. *Não existia, você nunca ouviu falar em Universal mas aí abriram a igreja e começaram a jogar sal na minha porta, óleo no meu portão. E eu brigava, fui atrás e estava me incomodando. Era segunda, quarta e sexta. Três horas da manhã. Depois das duas horas da manhã ninguém dormia mais na minha casa. Aí falei “gente, eu vou ter que tomar uma providência, já que a justiça não toma”*.

De acordo com Mãe Jô, ela resolveu certo dia ficar escondida do lado de fora de sua casa, colocando seu filho e seu compadre do lado de dentro, próximos ao portão. *E falei “quando eles jogarem vocês abrem que eu vou empurrar eles para dentro”*. *Eu enchi um tambor de água de tanquinho, de lavar tapete, de lavar roupa. Enchi uma lata daquelas de tinta de óleo de fazer sabão. E comprei um saco de sal para vaca e deixei lá. Aí quando eles chegaram – eram três – eu consegui jogar 2 para dentro e o outro correu e eu gritei*

“Manda o pastor, o dono do chiqueiro vir aqui. Enquanto ele não chegar eu vou lavando a alma desses condenados e vou tirando os eguns deles”.

No dia seguinte, alguém foi em busca daquelas pessoas. Foram depois à igreja e começaram a dizer a ela que era a mando do espírito santo que teriam ido até sua casa. A pronta resposta de Mãe Jô afirmava que *espírito santo não tem que mandar na minha casa não. Quem manda na minha casa sou eu*. Movimentando os braços ela me dizia que não sabia de onde havia retirado tamanha força para brigar por aquela situação. Buscou político, advogada/o, ferramentas para ajudar no caso. Conseguiu processar a igreja que relutava inclusive em aparecer nas audiências. O crime indicado nos processos enfatizava a invasão de domicílio mas não davam referências da questão religiosa. Nos primeiros momentos, *o advogado cruzava a mão e ficava só fazendo ‘huhum’*. *Aí eu falei “olha, não quero advogado. Meu advogado é doutor Zé Pelintra. É uma entidade que desce e mim”*. *Todo mundo me achou doida!*

Quando Mãe Jô conseguiu contar sua versão, relatou que havia mais de 5 meses que a casa é atacada. *Reclamei na igreja umas 4 vezes e não adiantou. Fui no 14º e não adiantou nada. Procurei um conselheiro e não adiantou nada, porque sou homossexual e sou macumbeira. Na realidade para eles não existe religião espírita, mas para mim existe e já que eles dizem que eu sou macumbeira, é o que eu vou ser agora*. Quando perguntaram o que ela queria respondeu que precisava de paz, sossego, dormir tranquila, *“que arrumassem os dois portões, quero que consertem minhas telhas quebradas. Quero sair na rua e ninguém falar que meus filhos – meus filhos são devotos de Cosme e Damião, todos têm cabelo grande – não quero que ninguém fale que eles são veados e nem que eles são endemoniados. Porque o único bicha que tem no meu setor sou eu. Eu sou assumida. Pois é, eu quero tudo isso e mais. Quero um papel escrito dizendo que tudo que acontecer no meu centro a igreja universal é culpada”*.

Mãe Jô conseguiu se impor perante a igreja depois de ter que ir para um enfrentamento combativo. Por outro lado, investiu nos trabalhos de cura que ofertava às pessoas de seu setor e quem mais procurasse sua casa, nos banhos, garrafadas, mas também nos outros tipos de trabalhos feitos para clientes, ficando conhecida na região e criando relações mais próximas com as pessoas. Como foi dito lá no segundo capítulo, sobre as coisas irem se estabilizando com o tempo, a casa de Mãe Jô seria aquela mais conhecida pelo setor enquanto a de Mãe Watusi, a chegada dela, da casa, ocuparia o lugar das desconfianças. Foi o

que aconteceu num dia de amalá na Casa de Oya, que acontece sempre na primeira quarta-feira do mês.

Cheguei mais cedo para acompanhar um pouco das atividades domésticas de Mãe Watusi e Leandro e ajudar na preparação. Ele foi ao supermercado perto da casa, onde sempre vamos. Lá teve notícia de que nesse dia logo cedo encontraram uma cesta acompanhada por garrafa de champanhe vermelha e uma taça, além de um bilhete. Nele estava escrito que estava endereçado a todos os funcionários do estabelecimento. Em 10 dias estariam todos doentes. Ficaram contando a Leandro e especulando na tentativa, segundo ele, de ver se sabia algo, já que além de morador conhecido do setor há bastante tempo, agora é conhecido por morar no novo terreiro de candomblé instalado. Ele disse que desconversou.

Ao lado do Supermercado tem a Igreja Universal. Foi essa igreja com a qual Mãe Jô enfrentou problemas alguns anos antes de outras denominações neopentecostais se instalarem no setor. Ao contar, Leandro logo sinalizou a localização da igreja dizendo que não duvida de que foram eles os próprios responsáveis por aqueles objetos, usando tom irônico sobre as possíveis ações que pretendem prejudicar as religiões de matriz africana, empreendidas por parte de evangélicos. Perguntava retoricamente, *quem é que promete salvação para o povo?*

Pelo comportamento de assuntar Leandro percebia que as pessoas tanto associavam aqueles objetos com os terreiros quanto sabiam da existência da Casa de Oya. Leandro contando o acontecimento para mim e para Iya Watusi disse, *Vixe logo hoje em que o pessoal da casa fica indo lá no mercado hein*, referindo-se as várias vezes em que vamos ao mercado durante a *função*, vestidos com as *roupas de ração*.

Após essa conversa seguimos as atividades. Anoiteceu. Os outros irmãos foram chegando, tomando o banho de folha, colocando suas *roupas de ração*. Tomando a benção da Iyalorixá e, em seguida, dos irmãos por ordem de idade de santo. Em um dado momento, no qual já preparávamos o jantar antes de começar o rito do amalá, o *Dofonitinho*¹⁷⁴ de Ayra vestido, com sua roupa de ração e contas no pescoço, começou a organizar suas coisas para ir comprar o arroz, sua contribuição daquele dia.

Segundos antes de sua saída Mãe Watusi o interrompeu. *Olha, espera aí. Hoje no supermercado encontraram uma cesta*. Explicou toda a situação dizendo que as pessoas ficaram cercado Leandro para saber se nossa Casa seria ou não a responsável pelo “presente”. *Então vá com cuidado, com calma. E se fizerem alguma coisa, ou falarem algo lá, você volta aqui me chama que eu vou lá resolver isso*. Foi uma fala de cuidado mas ao mesmo

¹⁷⁴ Ver glossário.

tempo mostrava a prontidão para o enfrentamento. O cuidado aqui assumia o sentido de cautela, de se colocar em estado de alerta e de orientação. Ao fundo, anunciava o tom de proteção também.

O setor Dom Fernando atualmente abriga muitas igrejas evangélicas de variadas denominações, inclui pentecostais, neopentecostais. A Igreja Universal do Reino de Deus foi uma das primeiras a ser construída. Importa reforçar que, se existe uma imagem negativa das religiões de matriz africana, ela foi dedicadamente construída por um dispositivo de racialidade, pela Igreja Católica, pelos discursos médicos e jurídicos, e mais recentemente pelos evangélicos. Feitiço, magia, magia negra, macumba, bruxaria. O mal e o sentido pejorativo atribuído no uso desses termos são acoplados como se fossem de responsabilidade das religiões matriz africana.

Ainda que alguns afroreligiosos digam que não sofrem violências, constrangimentos acusações e perseguições diretamente, parece que sempre que situações como essa aparecem afroreligiosos são colocados no assunto mesmo que não sejam os agentes. Os acusadores englobam as religiosidades como um todo, estas que muitas vezes nem chegam a ser tratadas como religiões¹⁷⁵. Talvez esse seja um dos motivos para que muitos evitem despachos/entregas no espaço público, tanto para isentar a si mesmo dos riscos de ser interrompido e constrangido, quanto para o estabelecimento de algumas fronteiras entre as religiões. Por exemplo, entre aqueles que fazem cortes¹⁷⁶ e aqueles que não fazem. Como será possível acompanhar na fala de Mãe Maria Baiana, alguns evitam fazer devido aos constrangimentos e represálias já enfrentados.

Nessas tentativas de estabelecer fronteiras e diferenças, aquele que faz corte, que usa o espaço público para colocar suas entregas e “agride” a imagem/ organização do lugar, é sempre o outro. Ninguém quer se reconhecer como o feiticeiro ou como aquele que desfaz o feitiço porque delata seu conhecimento e habilidade com o assunto, o mesmo se dava no contexto pesquisado por Favret-Saada, no seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage. A vulnerabilidade aparece para os dois lados, quem acusa e quem é acusado¹⁷⁷.

¹⁷⁵ O que pode ser visto no caso na decisão do Juiz Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Ele afirmou que candomblé e umbanda não são religiões porque não possuem um livro base, a crença em um deus e estrutura hierárquica. A ação tratava sobre o pedido de retirada de vídeos do YouTube que ofendem essas religiões. Disponível em:

<<https://dellacell Souza advogados.jusbrasil.com.br/noticias/119874570/oab-critica-decisao-de-juiz-que-disse-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes>>

¹⁷⁶ Uso de animais como parte de seu modo de alimentação tradicional.

¹⁷⁷ Lembro sempre da insistente presença de cartazes oferecendo serviços, que incluem além de jogos de búzios, tarô, amarrações, limpezas, e o desmanche de qualquer trabalho. Alguns possuem nomes, mas em geral destacam o número de telefone e o tipo de serviço oferecido seguidos de uma frase de impacto como “procure confiança”.

3.4 *A senhora que é a dona do centro?*

Assim como Iya Watusi, Mãe Maria Baiana enfatiza a importância da visibilidade no setor, com vizinhanças, com ações e instituições próximas, bem como de cuidar dessas relações. Sua experiência com a mudança do setor (Bueno, Goiânia) onde teve a sua primeira casa para o atual (Jardim Alto Paraíso, Aparecida de Goiânia), evidencia as práticas por ela empreendidas para conseguir se estabelecer e seguir como Centro Umbandista Mãe Maria Baiana¹⁷⁸ funcionando.

Na época em que sua casa era no Bueno era um terreno cedido em que o dono não se importava dela tocar umbanda. *Lá não tinha o que reclamar porque, primeiro, não tinha quase ninguém. Era mato, era tranquilo. Era mais no meio de gente elitizada né? Inclusive eu morava do lado do dono do Diário da manhã, daquele povo todo e eles tudo frequentavam minha casa e não tinha problema nenhum.* Como o terreno não era dela, com o tempo foi preciso encontrar outro lugar, garantir um espaço em que a casa pudesse funcionar sem os riscos de ter que se mudar.

A minha chegada aqui em Aparecida foi muito dolorida. Porque quando cheguei aqui teve muita discriminação... Quando eu cheguei no setor o pessoal começou a fazer coisa pra eu sair daqui, diziam que eu era o satanás, “o satanás estava chegando”, e que aqui era “a terra prometida dos evangélicos”. Era por volta de 1982, 1983. Eles faziam campanha na minha porta, faziam serenata, eles faziam tudo e quanto é tipo de pressão pra mim poder sair. Rodeava sal em volta do centro... Sal! Eles achavam que estavam fazendo algo, que estavam me expulsando. Um dia meu menino saiu aqui né e eles estavam fazendo isso, finalizando uma cruz assim na entrada e ele disse “não, pode jogar na calçada tudo aí”. Eles fazem cada coisa achando que estão amedrontando, né?¹⁷⁹ (risos).

Seria preciso depois um olhar e escuta mais atentos para lidar com este material que possivelmente está nesse jogo de acusações, de desconfiança e vulnerabilidade, tanto para quem coloca seu contato quanto para quem entra em contato.

¹⁷⁸ Centro é um termo recorrente que nomeia tanto instituições religiosas kardecistas, como terreiros de umbanda que utilizam como ‘centro espírita’ ou ‘centro umbandista’. O nome em questão é o da principal entidade com quem Mãe Maria trabalha. Anteriormente Mãe Valéria disse que conheciam ela como Manoca, um apelido. Como tempo, os consulentes passaram a chamá-la pelo nome da entidade sem distinguir muitas vezes a Mãe Maria de Mãe Maria Baiana quando iam solicitar algum auxílio. Assim, ela passou a atender pelo nome e por vezes se apresentar usando ele.

¹⁷⁹ Vagner Silva (2005, p.172) analisando a “batalha espiritual” empreendida pelos evangélicos sobretudo por pentecostais e neopentecostais, encontrou cruzamentos entre aspectos das religiões de matriz africana e as formas de expressar essa guerra, afirmando que tanto símbolos delas quanto da cultura brasileira “têm sido ostensivamente negados ou substituídos por uma versão pentecostal”. Na umbanda o sal, por exemplo, pode ter várias utilidades. Até onde pude conhecer, na grande maioria delas, é usado com intenção de limpeza espiritual, mas também pode ser usado por algumas linhas de trabalho, como ciganos e baianos, com intenção de *firmeza*, firmar o trabalho, o ritual, as energias. Assim, o que para os evangélicos vizinhos de Mãe Maria Baiana poderia

Estávamos sentadas na área externa do barracão, próximas a entrada. Hoje sua residência está separada do centro por um muro e portão, mas estão lado a lado. Na porta do centro está pintado o nome dele e se distingue da casa pelo portão e pelo tom azul claro que predomina no centro. Dei uma olhada ao redor e depois de ouvir seu relato sobre a etapa dolorida, perguntei sobre o que ela achava que tinha permitido, então, estarmos ali naquele espaço conversando, tantos anos depois.

Ajeitando na cadeira, Mãe Maria Baiana colocou mais força na expressão facial e disse: *Um belo dia eu enfrentei eles na porta! Falei pra eles que eu tinha comprado o lote e que eles não tinha me dito que o loteamento era evangélico¹⁸⁰. Tem outro detalhe, falei que o mesmo deus que eles reverenciavam era o mesmo que eu reverenciava. Aí acabou que um deles falou que eu tinha a mão ungida do espírito santo só estava na doutrina errada. Doutrina errada nada, né? Vocês seguem a sua que eu sigo a minha.*

Dai para frente eu acho que foi melhorando. Inclusive eu falo hoje, sou muito bem vista em Aparecida, politicamente todo mundo me ajuda muito, mas eu fiz um trabalho muito grande para isso. Meu trabalho foi social, né? Mãe Maria Baiana me contou que seu primeiro projeto no setor foi trabalhar como líder de mães e que depois disso conseguiu abrir uma creche para ajudar a comunidade. O lugar do termo *politicamente* sinaliza seu entendimento sobre o tipo de práticas e relações que ela empreende. A criatividade política aqui também se mostra modificada por especificidades dos modos de se relacionar, quando ela chama retoricamente para concordar com ela, de que seu trabalho foi social, cuidando das crianças da vizinhança e se posicionando como líder de mães. Novamente, o cuidar/cuidado, pulverizado porém presente, deixa seu traçado compondo o conteúdo da prática política.

Tudo começou quando me chamaram numa casa para poder ajudar, porque eles estavam carregando uns menores que estavam na casa, trancados, porque a mãe tinha saído para trabalhar e o juizado de menores foi lá para recolher os meninos e eu cheguei e enfrentei o juizado de menores. Falei para não levar e falei que jamais, que ninguém sabia o que ela estava passando, que as mães do bairro não deveriam ser contra ela e deveriam ter atitude de ajudar e não de denunciar, né? E nesse meio prazo eu me comprometi a cuidar dos meninos junto aos oficiais que estavam na porta. Assinei o termo de cuidar dos meninos e trouxe os meninos aqui para minha casa. Dai pra frente eu coloquei 52 crianças dentro da

ser instrumento para o oposto, para afastar, exorcizar, ou um sentido de limpeza semelhante, de “tirar o mal”. Como ela indica, a fala de seu filho sinalizava um modo de neutralização da ação deles.

¹⁸⁰ Ironicamente, em grande parte do setor os nomes da rua são nomes de santos católicos e a rua onde fica o centro umbandista chama “avenida dos protestantes”. De repente era uma disputa espiritual, mas literalmente territorial também.

minha casa. Nesse espaço aqui – e era menor. Começou com 5 crianças que eram esses que estavam presos, e aí todo dia chegava um e falava “ah, como a senhora pegou fulano podia pegar o meu também”.

Mãe Maria Baiana continuou contando que juntamente com o grupo de médiuns de sua casa mantiveram o sustento de materiais e alimentos para essas crianças, doando e recolhendo doações de outras pessoas até que um outro auxílio se aproximou. *Um dia o ex-prefeito, o prefeito da época era Norberto Teixeira, ele esteve aqui e falou para mim “a senhora é louca, mas eu vou te ajudar”, e aí ele cedeu uma área e nos construímos uma creche lá. Foram 22 anos com essa creche e a gente procurou fazer o melhor. Agora está com 5 anos que fechei a creche mas foi porque eu tive um acidente¹⁸¹, aí ficou difícil. Era eu quem praticamente fazia tudo. Buscava ajuda, saía pra rua para pedir ajuda, tudo era eu mas aí o poder público não quis ajudar mais depois disso, porque eu tinha que arranjar uma pessoa para poder dirigir e para ficar no meu lugar. O que eu tinha do poder público eram 5 professores e o resto era tudo por nossa conta, então foi difícil. Eu fechei a creche e fiquei só com o centro mas a gente continua cuidando da comunidade. A gente tem 30 famílias que a gente dá assistência com cesta básica, com ajuda escolar, tudo que precisar dentro das nossas condições nós estamos ajudando.*

O que Mãe Maria sugeria ao me contar sua história com aquele setor era que ela era conhecida e respeitada por suas atividades cotidianamente dedicadas a cuidar da relação com aquelas pessoas, em alguma medida pelo modo específico que ela, o centro e Mãe Maria Baiana conseguiram criar a convivência. Por outro lado, o conteúdo do racismo religioso arditamente agenciado por diferentes dispositivos não foi completamente afastado. Atualizado ao longo do tempo por uma estrutura que permanece embranquecida, os outros moradores que foram chegando nesses trinta e cinco anos de casa aberta não tiveram o mesmo resultado.

Mãe Maria explica, *no primeiro momento eu tive problema. Hoje todo mundo me conhece aqui. Mas existe assim, preconceito dos moradores daqui frequentarem a minha casa. Eles preferem frequentar longe do que aqui. Prefere frequentar longe pra poder falar “não, num vou lá”, por causa dos vizinhos, “num vou lá porque fulano me conhece”, você entendeu? Isso hoje em dia. Eu tenho muitos amigos que são umbandistas, que moram no*

¹⁸¹ Atualmente, após o acidente e com idade mais avançada, caminha com o auxílio de uma bengala. Ainda assim, com esforço e ajuda de seus filhos de santo, procura comparecer às festas e atividades nas quais se sente confortável para ir. Ela sempre faz questão de dizer, “*eu amo minha umbanda! Onde a umbanda me chamar eu vou*”.

setor e não frequenta aqui, frequenta outros lugares com medo dos outros falarem algo. As especificidades das relações com uma casa de religião de matriz africana pode depender de muitos fatores, como a vontade de orixá, de entidades, afinidades entre as pessoas, mas podem obviamente caracterizarem-se por outros afetos como o de segurança, sentir-se seguro para praticar sua religiosidade sem ser importunado por práticas violentas e julgamentos, como bem reporta Mãe Maria.

De outra forma, mesmo reconhecendo os bons resultados das relações criadas no setor, Mãe Maria Baiana dava sinais de que a desconfiança andava por ali, farejando os comportamentos e deixando-a alerta para o fato de que os bons resultados não significavam uma mudança completa. Na verdade, só enfatizavam a importância de seu trabalho com a política artesanal que foi desenvolvendo. Esconder-se e evitar segue sendo caminho para alguns de seus amigos umbandistas¹⁸².

Refletindo sobre o que acabava de me dizer, continuou. *Mas eu acho... Você vê só como que é contraditória essa questão, porque eu falo muito com as pessoas, enquanto se omitir, enquanto eles continuarem com vergonha, medo de sair, de vestir, de colocar uma guia, chegar no comércio e se expor... Porque enquanto a gente não se expor a gente não vai ser respeitado¹⁸³. Eu acho que eu consegui meu respeito foi através disso também, de enfrentamento mesmo, de não ter medo de chegar e falar. Eu chegava no supermercado aqui da região e pedia ajuda pra creche e aí falavam assim “a senhora que é a dona do centro?” Eu falava “sim, sou eu a dona no centro umbandista”, aí me olhava assim meio atravessado mas me ajudavam.*

Aí quando eu comecei a ver, eu comecei a usar guia. Eu ia pra tudo que era lugar de guia no pescoço. O dia que era dia de eu sair aqui no setor aqui pedindo ajuda eu colocava minha guia, a minha banda e falava que eles vão me ver e me aceitar do jeito que eu sou. Se quiser me dar, vai me dar. Se não quiser não vai me dar mas que vai saber que é ajuda e que quem está a frente da creche é uma umbanda. O notório controle e jogo da visibilidade

¹⁸² Em proporções diferentes, Carolina Rocha (2017, p. 05), que trabalha com as dinâmicas envolvidas na relação entre Neopentecostalismo e religiões de matriz africana nas favelas cariocas, conta a situação de uma irmã de santo que não podia lavar as roupas de candomblé em sua casa, no Morro do Dendê, no Rio de Janeiro. Tinha muito medo “pois ‘na favela todo mundo vê tudo’ e ela podia ser perseguida se soubesse da sua religião”.

¹⁸³ Os períodos de mandatos do Partido dos trabalhadores favoreceram em certa medida essa questão de se expor, autoafirmar, junto às políticas de identidade, de autodeclaração, políticas que se pretendiam mais inclusivas. Os movimentos negros, afroreligiosos atuaram de modo incisivo para aumentar dados censitários, representatividade, assumir locais de fala, lugares de poder. O povo de santo dentre outras campanhas, atuou com uma que dizia “Quem é de axé diz que é”. Isso mostra uma outra face de *se expor* embora mais atrelada aos aparatos estatais, reivindicando ações e reconhecimento pelo Estado. Talvez duas formas de contar a história desse jogo de visibilidade, como era interpretada e praticada por cada lado, Estado e afroreligiosos, ao longo da história do Brasil.

apresentaram-se para Mãe Baiana na forma de *se expor*, de aparecer para ser respeitada. Ao mesmo tempo, em outra direção, evitar, prevenir contra o excesso de exposição era o que permitia seus outros vizinhos transitarem com mais facilidade.

Nesse jogo de *se expor* ou não podemos enxergar o movimento constante de encontrar caminhos para dar continuidade à vida, dosando e testando a cada situação prática. Demonstra também a presença constante do risco, da vulnerabilidade através da escolha do termo “expor”, que anuncia um ato de coragem, também de enfrentamento, de assumir quem se é, carregando não só sua conta, torso e roupa, mas toda sua ancestralidade que marcha pelas ruas, lugares, resistindo a cada passo, a cada dia. Longe de tentar empregar/ler de modo acelerado algum sentido de culpa/responsabilidade, julgamento, aos que preferem não *se expor*, ou *se expor* de outra forma, também dosada, cuidando da visibilidade, escolho realçar a sagacidade em manter vínculos, criar relações, alimentar, fazer amigos, esquivando-se das acusações de ambos lados – amigos e vizinhos evangélicos – e de seguir dando continuidade ao *nosso povo* de alguma maneira. Afinal, foi esquivando e negociando nesse jogo de *se expor*, que a ancestralidade nos trouxe até aqui. Ambos compõem aquele *nosso modo* que Mãe Watusi fazia alusão.

Mãe Valéria, por sua vez, construiu a visibilidade através da congada e só depois passou a *se expor* através da religiosidade de matriz africana, do cargo de dirigente de um terreiro. Sua experiência de vida mostra as negociações da visibilidade conforme o espaço e tipo de relação que pretende criar. Segundo ela, ainda hoje, apresentar-se como Valéria da Congada abre portas e possibilidades com a esfera pública e aquele modo de fazer política mais hegemônico. De outra perspectiva, afirma, *hoje é aqui que eu faço minha história*. Ela dizia: *lá fora até posso viver sua história*, mas era em casa e a partir dela que era possível existir. *Fazer sua própria história* é uma das expressões que acionam a complexidade de ser afrorreligiosa, e retoma o ritmo de ir consertando o carro enquanto anda, de ir encontrando os caminhos e estratégias, táticas, conforme cada momento.

Um outro caso de enfrentamento direto que Pai Raimundo comentou contou com a provocação de uma outra pessoa evangélica. Uma filha de santo de sua casa precisou ir até o posto de saúde. Havia pouco tempo que tinha se iniciado e uma conhecida, de infância, que trabalha no local decidiu tentar orar na cabeça dela para supostamente tirar o satanás.

Assim que Pai Raimundo soube, dizia ele, *eu vesti uma roupa de ração, coloquei uns colares e me montei todo de Pai de santo e fui lá no posto e falei “quem é fulana aqui?”*. *A moça estava lá. Já olhou pra mim e já assustou*. Continuou perguntando até que apareceu a

pessoa responsável. Explicou o ocorrido e falou, *“olha pelo que eu saiba o estado é laico. Nenhum funcionário público tem que optar ou opinar em religião de quem quer seja”*. A pessoa responsável chamou a moça para falar com ele e assim seguiu argumentando e dizendo o quanto era equivocado aquele comportamento. *“Você não pode fazer isso. Você deve ter consciência de que quem paga seu salário é a população. Como que uma pessoa vem procurar um auxílio médico, como que você vai causar um constrangimento à pessoa dessa maneira?”*.

Ele gesticulava imitando a expressão corporal da mulher, que segundo ele tremia e negava o tema. Enfaticamente ele afirmava que sim, que ela havia feito aquilo. Utilizando o tom de alerta, no sentido de tomar cuidado, de prestar atenção, continuou: *você fez e você se acalma, só estou aqui para que isso não aconteça mais, nem com ninguém da minha casa e nem com ninguém de qualquer que seja a casa. Você não pode usar aqui, o espaço público, para constranger ninguém com religião*. Fazendo o controle da visibilidade de sua imagem enquanto Pai de santo, ele optou por *se expor* de modo a provocar o impacto como quem atendia a expectativa sobre a imagem ao se vestir e ir até lá. Uma maneira diferente daquela intencionalidade de Mãe Baiana que fazia uso do vestuário, das contas, como meio de criar relações em que as pessoas soubesse que era o centro umbandista que cuidava da creche que tanto ajudava o setor.

Baba Raimundo costuma dizer que *candomblé hoje em dia está na moda*, porque consegue ver mais publicamente o tema das religiões de matriz africana em geral, nas mídias. De acordo com o Babalorixá, *antigamente era assim, era mais restrito, mais reservado – e eu nem sou tão antigo para falar antigamente, mas eu garanto que 30 anos atrás, 40 anos... Eu ainda peguei aquele candomblé assim bem restrito e bem seletivo. Muita gente, principalmente no interior, muita gente era de candomblé e não sentia necessidade de falar que era até mesmo por medo de represália, por medo mesmo*.

Ainda tratando sobre a visibilidade, ele conta que aprendeu que os candomblés ficavam sempre mais afastados. *Porque na minha terra natal, em Pirapora, os candomblés eram assim, muito afastados, sempre afastados, sempre no mato, eu até venho mantendo essa tradição*¹⁸⁴... *Quando eu mudei pra aqui só era mato. Eu fui criado nisso, acostumado nisso, então candomblé tem que ser assim né? Afastado do perímetro urbano pra ter mais liberdade*

¹⁸⁴ Sua casa está num trecho de pequenas chácaras próximos ao trecho da BR que atravessa Aparecida de Goiânia. Algumas ruas ainda estão sem asfalto. Mesmo com a ajuda de um GPS, é preciso estar atento aos possíveis sinais que consiga reconhecer de uma casa de axé, podendo passar pela casa despercebido ou mesmo não encontrar a rua correta.

de culto. E aqui estou, morando no meio do mato, você viu lá a rua? Você entra e parece que você está fazendo um safari (risos). É um lugar meio escondido, você viu? Longe da concentração de casas, longe dos olhares e ouvidos Baba Raimundo visa cuidar de sua prática dando continuidade ao modo como aprendeu com seus ancestrais e mais velhos. Ainda assim, sendo um daqueles que chegou em Goiânia, ele diz que sente um preconceito ainda muito enraizado, ao ponto de se a gente precisar ir ali correndo comprar um fósforo, um sal, um pão, a gente não vai trocar de roupa pra ir ali, correndo, porque a gente não está fazendo nada de errado, mas as pessoas olham a gente, sabe? Com a cara feia, de rabo de olho, só por a gente estar com uma conta no pescoço, uma roupa de candomblé.

Apesar disso, Pai Raimundo já pôde contar com a ajuda de algo que ele ouviu dizer e acha que tem funcionado, que tem ajudado a manter sua casa protegida. Sobre o setor em que mora, em Aparecida de Goiânia, ele comenta: *aqui é um setor que praticamente não tem nada né? Eu até brinco “menino, isso aqui tem uma cabeça de burro enterrada que nada vai pra frente”. Mas eu gosto daqui, é um lugar que até... Eu moro aqui há uns 11 anos e é um lugar muito tranquilo mas também... Aí é onde eu te falo, aqui é uma casa de candomblé e alguns bandidozinhos, uns traficantes né, todo bairro tem né? Teve um funcionário meu que trabalha comigo no natal¹⁸⁵ que falou um dia que um bandido aí falou que entrava em qualquer casa menos naquela casa amarela da chácara porque isso aí está ligado à religião. Eu não sei... Eles cismam... Que disse que já levaram carreira de um chimpanzé aqui na porta, no portão né, aí a história espalhou e isso criou um respeito muito grande. Vai saber né? Diz que já levaram carreira de um chimpanzé aqui, de um macaco, e eu falei “gente, será que eles estão se referindo a esse macaco... será que sou eu?” (risos). Mas assim, enfim, aí eu acredito. Tem essa lenda aqui e acho que isso também ajuda né? Acaba ajudando a respeitar porque você veja, eu já tive momentos de ir pra Brasília e esquecer a chave na porta e eu ficar dois, três dias fora porque eu já estava chegando em Brasília.*

Evidentemente, muito do cuidado que recebemos vem através dos agenciamentos deles, que podem se dar de modo visível ou não. Esses são só alguns dos relatos em que os orixás, entidades, seres, também jogando com a visibilidade, com a dosagem de como e quando *se expor*, ajudaram nas relações entre as casas, seus filhos de santo e seus setores. Seja oferecendo ajuda para então ganhar respeito, ou utilizando da artimanha para deixar alguns com medo e ainda assim respeitarem, evitem mexer com eles.

¹⁸⁵ Pai Raimundo trabalhou muito tempo com a confecção de richilieu/ richelieu, um tecido muito utilizado nos candomblés. Depois que sua confecção passou a ser industrial e não mais artesanal, procurou outras maneiras de se sustentar. Hoje tem uma empresa que cuida das decorações natalinas dos shoppings.

Reinhardt (2006, p. 171) também comentou os casos em que foi possível contar com outros cuidados. Segundo a história que é transmitida oralmente no Opó Afonjá, ele cita:

“Vinte e nove de junho de 1912... Começou a festa. Horas tantas, o homenageado principal já chegara – ouviu-se um tropel de cavalos; era a polícia que, a mando do ‘Homem’, vinha acabar com aquela manifestação de negros, ‘coisa de gente ignorante, primitiva...’. Xangô dançava tranquilamente. No melhor da dança, determinou a um *Ogã* que lhe trouxesse três rolos de linha: uma preta, uma vermelha e uma branca. Entoando cantigas, desenrolou os novelos, um a um. O barulho das patas dos animais estava mais e mais perto: sentia-se o cheiro de cavalos. Filhas de santo entravam em pânico, pensando no pior: surra dos policiais, atabaques furados, saias rasgadas. Aconteceu o encanto; os soldados se embrenharam mato adentro e ‘nada de conseguirem achar o barracão do candomblé’; continuou a festança, com atabaques e fogos, comidas, bastante aruá e muita alegria” (203).

No caso de Mãe Maria Baiana, a decisão de mudar-se do setor Bueno foi agenciada por sua pombagira cigana. Após receber uma quantia em dinheiro de modo inesperado, a mãe de santo tinha decidido que iria guardar e depois pensar no que fazer com ele. Aleatoriamente, estava dentro de um ônibus quando foi tomada pela entidade assim que ela passou na porta de um local que anunciava a venda de casas e loteamentos. Sua lembrança é de acordar sem saber onde estava. Olhando ao seu redor viu que estava com uma caneta nas mãos, sentada num escritório, com uma mulher desconhecida à sua frente. Arriscou algumas palavras pedindo água testando a reação da mulher, querendo saber se ela estava anteriormente falando com uma voz de mulher, de homem, de criança.

Verificou que era possível seguir com sua própria voz porque possivelmente era uma entidade feminina que estava antes dela voltar a si. Pediu a senhora para explicar novamente como seria aquilo, afinal não foi ela quem havia negociado. Ela respondeu que Mãe Maria poderia deixar para assinar outro dia, depois da visita ao terreno, enxergando o desconforto súbito que havia tomado sua expressão. Respirando fundo, se deu conta de que pombagira cigana havia feito tudo para ela, deixando o momento final para que visse e demonstrasse acordo ou desacordo. Confiante naquilo que a entidade enxergava além de seus pés, assinou. É a casa onde funciona o centro umbandista há 35 anos.

Outro exemplo da dosagem da visibilidade e de outros tipos de cuidados com que afrorreligiosos podem contar, pode ser visto no próximo relato de Mãe Baiana sobre o uso de espaços externos ao centro para atividades específicas da umbanda. Quando perguntei se em alguma dessas vezes tinha acontecido algo no sentido de tentarem coibir as atividades ela logo se apressou em dizer: *não, não. Eu sempre fui muito reservada com essa coisa de expor... às vezes eu não concordo com despacho, você entendeu? De despachar aquelas coisas em*

encruzilhada. Muitas vezes faço o que tenho que fazer e recolho. Às vezes faço dentro da minha casa mesmo.

Tentando controlar a visibilidade para mim também, associou minha pergunta rapidamente ao fato de como são mal vistas as entregas e os despachos feitos nas ruas, pelos quais os afrorreligiosos são acusados de magia negra, feitiçaria, maus tratos com animais, inclusive acusados como um grupo homogêneo em que todos fazem o mesmo e possuem a dose de culpa. Nesse momento vi que talvez o modo como coloquei a questão tivesse também sido acelerado. O que acabou por me colocar em um lugar diferente do pretendido e nos colocar num diálogo em que parecia que ambas sabíamos do que estávamos falando, uma inquirindo indiretamente e a outra negando, um momento de equivocação que fez aparecer um outro detalhe de suas experiências enquanto afrorreligiosa. Além disso, era uma dosagem com a mesma intenção de seus amigos umbandistas. Talvez não querer ser mal vista ali pela pesquisadora e ao mesmo tempo candomblecista¹⁸⁶, eles não queriam ser “mal vistos” pelos vizinhos e ao mesmo tempo desejavam manter sua religiosidade e modo de ser. O tom de prevenção pode ser aplicado aos amigos umbandistas e o de proteção a Mãe Maria nessa situação.

Ao retomar o clima anterior ao de minha pergunta mal feita Mãe Maria passou a relembrar os períodos em que ainda era uma filha de santo sem o cargo de Mãe de santo. Começou descrevendo as movimentações que realizava com o grupo que compunha. Outra entidade, Seu Zé Pelintra, foi que cuidou deles num encontro que tiveram na mata com policiais, no tempo da ditadura militar. *Quando eu morava no Bueno a gente tinha que vir para Aparecida de Goiânia fazer os trabalhos de mata, de rio. Aqui que tinha espaço né? Mesmo lá uma chácara, coisa de encruzilhada, de mata eu fazia lá mesmo mas quando precisava de rio, ou trabalho grande na mata, aí a gente vinha pra Aparecida. A gente usava mata é pra uma gira¹⁸⁷, pra reforçar a energia e hoje nem isso a gente não faz mais porque hoje é realmente problemático, né?*

Quando eu era médium, que foi na época do regime militar, muita das vezes a gente foi cercado por polícia. Até esqueci de comentar isso né? A gente foi cercado muitas vezes. A

¹⁸⁶ Corriqueiramente é possível notar que algumas casas, pessoas, tentam marcar a diferença entre umbanda e candomblé como se a primeira não utilizasse animais em seu culto e a segunda sim. É uma tentativa de se diferenciar nos jogos de acusação também, nos quais a culpa e a responsabilidade são trabalhadas tanto por olhares internos, de afrorreligiosos entre si, quanto por opiniões internas que visam transmitir uma imagem para fora. A “regra” que vejo seguir valendo é aquela, de que “cada casa é uma casa” e não são os nomes “umbanda” ou “candomblé”, também generalistas e homogeneizantes, que vão conseguir explicar a multiplicidade das práticas de afrorreligiosos e ritos de suas casas.

¹⁸⁷ Ver glossário.

gente estava fazendo despacho, aquelas coisas e inclusive acho que eu tenho um trauma na minha cabeça com essa coisa de despacho por causa daquela época¹⁸⁸. A gente estava lá, meu pai de santo lá fazendo aquele despacho quando é fé baixava um camburão e tinha que esconder a gente, aqueles que eram menores, porque eu era de menor na época eles escondiam. E o policial vinha, pisava em cima das coisas lá do chão, desafiava, sabe?

Eu não me lembro assim (...) Na época o pessoal só falava “o que está acontecendo aqui?” Eu era muito menina, eu tinha idade de 13 para 14 anos. Foi década de 60 isso, quando cheguei em Goiânia. Teve duas vezes quando que eu presenciei em que Seu Zé era quem estava comandando a gira. Era Seu Zé Pelintra¹⁸⁹. E Seu Zé Pelintra conversou com eles lá. Eu não sei o que eles resolveram, mas que acabou com os policiais indo embora e falando “cuidado ai”. Eles foram embora e a gente continuou. Uma das vezes eles pisaram em cima das coisas, mas ai Seu Zé desceu. Ele desceu pra cuidar.

Iya Watusi, por sua vez, tem buscado cuidar das relações com seu próprio setor também, como já comeci a comentar em outra parte deste texto. Para além de fomentar o movimento, a aproximação das pessoas do espaço do terreiro, das festas e atividades, da casa enquanto um ponto de referência e apoio, existe um outro cuidado que sempre atualiza a cada vez que sai caminhando pelo setor Dom Fernando. Ainda que já tivesse o hábito de usar roupas que são como *marcadores* e contas no pescoço, Mãe Watusi fala que *quando você bota casa* é diferente. Em um desses dias em que ela acordava e queria tomar café da manhã acompanhada fomos buscar seu filho na escola de circo que tem no setor, que oferece atividades no contra-turno escolar.

No caminho um senhor com jeito brincalhão a cumprimentou e logo foi perguntando quem eu era. Ela disse que eu era sua filha. O senhor olhou novamente para mim analisando e sorriu. Senti que na resposta ela marcava seu lugar como Iyalorixá e ao mesmo tempo me colocava sob sua proteção, como quem diz “está comigo, portanto, não mexa com ela”. Seguimos caminhando e então perguntei como era caminhar ali, se sentia/ via muitos olhares, julgamentos. Respondeu que a princípio isso acontecia mais, porém hoje as pessoas já sabiam da existência da casa, de sua presença, e estavam mais acostumadas. De outra forma disse que

¹⁸⁸ Referência à possível forma como sua prática foi sendo modificada dosando quando expor, o que expor e para quem. A diferença entre se expor no setor e se expor fazendo um despacho.

¹⁸⁹ Seu Zé Pelintra, Mestre Zé Pelintra ou apenas Seu Zé, para aqueles mais próximos, é uma entidade que teria aparecido primeiramente nos Catimbós nordestinos, depois nas Macumbas cariocas e posteriormente nas umbandas. Nestas últimas, pode aparecer nas linhas de trabalho de Exus mas também numa linha conhecida como linha dos Malandros, ou em dias de trabalhos que a linha dos ciganos atua. É a figura do malandro, boêmio, vestido geralmente com terno de linho branco, chapéu panamá, gravata e lenço vermelhos. Dependendo da linha e tipo de trabalho a qual se dedica, pode assumir a figura do defensor, do advogado, pode trabalhar em linhas de cura, e se caracteriza pela flexibilidade e ginga para desenrolar todo tipo de situação.

o tipo de setor ajudava porque nas periferias sempre tem alguém que teve/tem uma avó, mãe, tia, conhecida, que andava de lenço ou torso na cabeça, que fazia benzições, diferentemente dos olhares que disse ter recebido quando saía de roupa de festa de candomblé e precisava passar por algum setor desses mais abastados e de pessoas *mais estudadas*.

Interessante observar que sua pontuação recai sobre os corpos lidos como femininos, o que obviamente se conecta com sua experiência corporal enquanto mulher cis, que se identifica como gênero feminino, no primeiro plano, mas lança luz sobre a visibilidade desses corpos que evidenciam mais elementos em sua composição do que um homem afroreligioso, por exemplo. E, ainda, leva-nos até as figuras femininas, dotadas de sabedoria, de conhecimento e a grande importância delas, tanto para religiões de matriz africana quanto para a cultura popular brasileira, raizeiras, mães de santo, benzedeadas, senhoras guardiãs de saberes e exímias praticantes das mais diversas formas do cuidar.

Pode sugerir maiores complicações por trajar mais roupas e elementos marcadores de suas origens, de religiosidades, de aspectos culturais, mas ao mesmo tempo mostra sua potência para trabalhar a questão da visibilidade, enquanto um corpo que todos os dias fala e agencia nos lugares, muitas vezes, o modo de um povo existir. Além de permitir nossos ancestrais continuarem existindo de alguma maneira, através de nossos próprios corpos e casas, experiências.

Quando saímos novamente para levar seu filho à escola, eu disse que tinha percebido que ela conhece um quantidade de pessoas relativa tendo em vista o tempo que o terreiro está instalado. Ela me dizia que fazia questão de cumprimentar, mas que sua forma de ser comunicativa, ajudava nisso também. Considerada uma mulher alta ela dizia que era um pouco difícil passar e não ser notada com torsos. Além de um aspecto de sua personalidade me contava que essa comunicação toda era intencional também. Ela disse que não pretende ser vista com roupas que considerem inadequadas ou deem margem para outras interpretações. *E eu entendo toda essa questão feminista de pensar o corpo, nosso direito sobre ele e fazer dele o que quiser, mas na prática a gente sabe que somos avaliados por aquilo que conseguimos apresentar, então tem esse lance de construir uma imagem mesmo...*

Era como se pudesse ouvir que era preciso construir uma imagem de respeito, de confiança, consistência, que mostrasse a que veio com firmeza ao mesmo tempo em que era preciso deixar flexível para aproximação, para construir outras relações com a casa, porque afinal, ela caminhando pela rua era o mesmo que levar a casa consigo, a gente da família, a

ancestralidade. *As pessoas precisam saber que ali existe uma casa de candomblé e que podem contar com ela, mas que ela também merece respeito*¹⁹⁰.

Continuou explicando. *Eu sou responsável pelo meu povo. Meu corpo vai fazer o que é melhor para o meu povo. Entendeu? Costumo falar que candomblé não é religião, candomblé é complexo cultural. É muita coisa num bojo só. Então eu penso que meu povo depende do meu bem estar e, meu bem estar, depende do meu povo. E retomava a questão... Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Ela ressaltava que era preciso pensar coletivamente, deixar de ser egoísta porque nossa autonomia estava relacionada à autonomia do coletivo. Atuar de modo egoísta era, inclusive, se alinhar com o pensamento ocidental e pra ela já não coincidiria como a perspectiva do povo de santo, ou aquela que ela deveria ter.*

Então, se eu faço qualquer coisa para envergonhar meu povo... Meu pai de santo, minha mãe de santo, minha ekedi, minha casa, meu exu... né? Eles é que vão me cobrar. Então é um cuidado com meu povo. Deixar de ser egoísta... O povo tem outras necessidades. Penso que depois que a gente é feito de santo a gente não tem direito mais de pensar sozinho, de maneira individualista... A gente tem que pensar de maneira coletiva sempre. “Ah, eu posso? Se eu fizer aqui vai atrapalhar ali? Exu se incomoda se isso? E se eu trazer para dentro de casa”?

Rompendo com uma possível ideia de separação radical, de dentro e fora do terreiro, o modo de se relacionar que Mãe Watusi dizia lançava luz ao mesmo tempo para as relações de convivência e de *ser com o outro* para a casa e para as outras pessoas e situações que encontramos em nossos caminhos. Para dar um exemplo, sobre sua preocupação e cuidado, ela contou o que pensava sobre as formas de trabalhar o quintal. *O povo fala sempre para eu jogar veneno para matar o mato. Eu não tenho coragem de por veneno no chão porque eu acho que vai afrontar o orixá, vai afrontar Ossain. Porque eu não sei se posso garantir se as plantinhas, aquelas outras que eu posso precisar delas não vão estar envenenadas... E depois vou macerar aquele banho e é na cabeça de vocês que eu vou jogar. Pois eu vou pegar no cabo da enxada, de 15 em 15 dias, e vou capinar. Às vezes é difícil compreender isso pensando no ocidente, mas para nós tem muito sentido.*

¹⁹⁰ Outro dia eu conversava com Pai Aguein, considerado irmão de santo de Iya Watusi, e ele me dizia que nas situações em que a pessoa fosse abrir um terreiro, uma casa, mesmo que não tivesse intenção de morar no mesmo lote do barracão, era preciso dedicar um tempo vivendo ali. Mostrar que está lá, mostrar a cara, conquistar seu espaço. Se for preciso, fazer algumas coisas e/ou deixar à mostra para que fique claro a existência do terreiro e a necessidade de respeitar o espaço e direito de existir que ele tem. Ou seja, mais do que falar sobre o controle da visibilidade acionava também formas de impor sua presença, de enfrentar.

No controle do que mostrar, como e para quem, o corpo de Mãe Watusi agencia no seu dia a dia formas de enfrentamento, com sua performatividade e visibilidade. Práticas para resistir, autoafirmar e cuidar de seu povo. São corpos-resistência, povo e terreiros-resistência, fazendo políticas diariamente assim como cada uma das mães e pai que pudemos conhecer um pouco.

As experiências compartilhadas aqui nos ensinam que *cuidar* pode ser um modo de enfrentamento, que acontece na visibilidade de marcadores, no modo como se expõe ou não, como se cria relações cuidando de si, de seu povo, mas das pessoas com quem se relaciona também. Vimos algumas possibilidades de ser cuidado por outros, criar a vida a partir da casa e das relações, perfazendo maneiras de conviver, de enfrentar e de fazer política, de um jeito específico e criativo, que permitiu e tem permitido tanto transitar com mais facilidade quanto dar continuidade ao *nosso povo*.

Conclusão

Enquanto procurava refletir mais sobre *ser com o outro* e sobre a convivência, li o trabalho de Ricardo Aragão (2012), “Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador”. Seu texto guarda semelhança com parte do que conheci sobre *ser com o outro* no que se refere às relações de um rodante, na literatura e nas experiências no terreiro. O que me chamou atenção, foi sua interpretação a partir do campo, das leituras de Lévinas, Heidegger e Miriam Rabelo, que apresenta essa relação de alteridade a partir das expressões “ser-com-outro” e “o outro demanda cuidado”. Segundo ele o “outro” se mantém incomensurável e irreduzível na relação, e a presença dos outros demandaria cuidado sendo o “não-cuidado” a violência.

Assim, refletindo sobre o que este trabalho permitiu conhecer e sobre a contribuição dessa experiência para o campo da Antropologia, tomei a frase “o outro demanda cuidado” como uma orientação que evoca a questão da alteridade e aponta para a importância de não ignorar a presença dos outros, mas também de “prestar atenção” (VIÈLE, 2010). A partir do gatilho apresentado por Aragão (2012), percebi que *ser com o outro*, conviver e cuidar, permitem repensar também a maneira como concebemos as relações com os outros, em campo e na escrita, uma vez que a convivência é também nosso meio de trabalho. Como seria criar a convivência e as relações orientadas por sentidos de cuidado, que não pretendem definir ou reduzir os tantos outros com os quais nos encontramos? Como podemos compor com os outros, que demandam cuidado e ensinam sobre cuidar?

Vimos aqui que na linguagem e perspectiva que utiliza “intolerância religiosa” para se referir às violências praticadas contra religiões de matriz africana o contraposto seria a tolerância. Contrariando esse par, o que afroreligiosos muitas vezes expressam é a exigência de respeito ao invés de ser tolerado pelos outros. Essa pista fez com que um dos pressupostos deste trabalho fosse encontrar mais diretamente com o que o “respeito” poderia nos ensinar a partir das práticas diárias das pessoas.

Marcio Goldman e Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2018) apresentaram um texto sobre a arte do respeito, conforme comentei na seção “O conflito é étnico”. A proposta deles caminhou na direção de um respeito transversal pensado a partir das experiências de afroreligiosos. A orientação de evitar a maldição da tolerância e os diálogos com outros interlocutores, fez com que os autores refletissem sobre a arte da dosagem, do respeito e da

composição. Minha interpretação sobre o tema foi de que o respeito transversal poderia ser contraposto ao racismo religioso.

Contudo, o que o deslocamento da pesquisa, dos caminhos de Iya Watusi, as relações e experiências com o campo e outros interlocutores fizeram foi levar este trabalho para uma aproximação com os sentidos de cuidar/cuidado como forma de enfrentamento, como criação política e para modos de convivência e de *ser com o outro*. Talvez exista uma aproximação de algum dos sentidos de cuidado com o respeito transversal, especialmente no que tange a questão da dosagem e da composição de encontros entre heterogêneos, que não pretendem diluir, diminuir ou anular uma diferença na outra. Assim como o sentido de orientação e disposição que o cuidado às vezes assume também pode se assemelhar ao respeito. O que podemos apontar como distanciamento seria ainda algum resquício universalista que deixa tons de princípio e de moral no termo “respeito”, além do aspecto de ser algo que se exige do outro. Não se sabe até onde os usos do termo “respeito” podem ir sem, de fato, atuar como não-cuidado (violência).

Enquanto o cuidar/cuidado, por sua vez, trata diretamente de situações práticas específicas, que demandam posicionamentos e comportamentos ativos. Outro aprendizado que esta experiência de convivência permitiu, foi a compreensão de que podemos tentar jogar com meios institucionais, legais, mas não podemos abrir mão daquilo que é do nosso povo, dos meios que temos para lutar. Fortalecer e cuidar das relações com a ancestralidade, com a família de santo, com as outras casas e com a vizinhança faz parte disso, faz parte de cuidar das pessoas e de promover a continuidade. Tendo em vista que *candomblé é convivência, ser com o outro*, o modo de se organizar, de cuidar, de se relacionar e reconhecer, a busca pela *autonomia do espaço sagrado* e pelos diferentes sentidos de autonomia, controlar a visibilidade, configuram uma outra maneira de existir e de resistir, indicando que o foco é diferente de simplesmente estar reagindo a insistência do racismo.

Delineando uma política artesanal do cuidado e da convivência, foi possível ampliar os sentidos de enfrentamento e aprender sobre a contínua produção das relações, das formas de *ser com o outro*, da vida, de visibilidades. Encontrar caminhos, louvar o tempo, cuidar, enfrentar e proteger fazem parte de negociar, dialogar e tecer no cotidiano com orixás, erês, jogo de búzios, entidades, materialidades, lugares e pessoas, a vida e a continuidade.

Glossário

Abian- pessoa que frequenta o terreiro e pode vir a ser um iniciado.

Adja- instrumento sagrado feito de metal, pode ser dourado ou prateado, ou feito no bronze. Utilizado em inúmeros momentos e ritos, fundamental no candomblé. Segundo Mãe Watusi, é um atributo feminino de ekedi que as sacerdotisas/sacerdotes, acabam tendo acesso.

Ajoiye- o mesmo que Ekedi: mulheres confirmadas para tal cargo, que não entram em transe e que respondem a vários encargos relacionados ao cuidado dos orixás. Na Casa de Oya Ajoiye é a primeira confirmada e, eu e outras, somos chamadas de Ekedi.

Ajoiye suspensa- ou ogan suspenso, são aqueles que foram apontados por orixás para ocuparem tais posições. Pode acontecer em momentos públicos, de festas. É uma posição em que a pessoa já sabe qual o cargo mas que ainda carece de ser confirmado. Estes são *confirmados*, e não *iniciados* como aqueles que entram em transe. Identifica-se que são adultos e por isso não passam pelo processo de iniciação considerado um nascimento.

Amalá- comida feita à base de quiabo, dendê, carne vermelha, camarão, ofertada a Xangô.

Assentar; Assentamento- criar a materialidade do orixá, seja de cabeça ou daqueles que compõem as relações e enredos que compõem a pessoa. Trata de um dos momentos e dos materiais em que se modula o axé. Assim como o orixá de cabeça, os outros enredados podem pedir/cobrar que o assentamento seja feito se não no processo de iniciação, durante outras obrigações que a pessoa for pagar.

Assistência- é uma das maneiras de se referir ao conjunto de pessoas que vão se consultar com as entidades manifestadas nos corpos dos médiuns, nos dias em que a casa de umbanda abre atendimento ao público. Podem ser chamados de consulentes também.

Barco- conjunto de pessoas que se iniciam juntas no candomblé.

Bolar- situação em que alguém se sente mal quando está em um toque de candomblé ou momento ritual. Pode ser tontura, choro incontido, náuseas, sensação de desmaio, desmaio, agitação. Costuma indicar que o santo está pedindo a feitura.

Bori- é o rito de dar de comer à cabeça. Alimenta Ori, que é outra entidade diferente do “orixá de cabeça” da pessoa. Faz parte do rito da feitura na tradição ketu da qual faço parte. Assinalo dessa maneira porque em outras tradições o bori pode ser dado fora do processo de feitura como bem demonstrou Miriam Rabelo (2014). Para a Casa de Oya é uma das primeiras atividades e somente depois dela é que será dado prosseguimento à feitura.

Catiços- modo de se referir ao conjunto de eguns, espíritos de mortos, comumente exus e pombagiras.

Cobrança de santo- cobrança para que a pessoa faça o processo de iniciação ou confirmação logo. A cobrança pode ser vista através de sinais de adoecimento se confirmada, via jogo de búzios, sua relação com a cobrança; por pendências familiares com a ancestralidade, por herança, etc.

Dofona/ Dofono- pela ordem de iniciação, o primeiro a ser feito no processo.

Dofonitinho/ Dofonitinha- nome dado ao segundo na sequência do barco, depois de Dofono/Dofona.

Ebô- canjica branca.

Ebomi- aquela ou aquele que atingiu os 7 anos, considerada a maioridade. Chamamos *ebomi* aquele que atingiu essa idade mas não recebeu cargo. Caso tenha caminho, para receber a permissão e o título de Babalorixá ou Iyalorixá, chamaremos pelo cargo. Anterior aos 7 anos, todos são iyawos. Ogans e ekedis são chamados pelos cargos, nasceram ‘grandes’, assim não chamaremos nenhum dos dois de ebomi.

Erê- entidade infantil vista como complementar ao orixá. É quem geralmente cuida da comunicação com os sacerdotes e demais.

Enredo- pode ser sobre relações entre humanos e orixás, entre orixás. Clara Flaksman (2014) ressalta que se trata de um complexo de relações que acontecem em diferentes planos existenciais. Ter enredo pode significar ter uma relação familiar ancestral com algum orixá.

Fazer santo; raspar; iniciar- passar pelo processo ritual de iniciação no candomblé que permite ao rodante entrar em transe com seu orixá, receber o santo. Podemos nos referir como *feitura* também.

Função- nome dado ao período em que a casa está em atividade mais intensa. Ex. Festas, iniciações.

Gira- Maneira de se referir ao dia de trabalho, de sessão, dos terreiros de umbanda. Pode se chamar também de giro ou trabalho.

Ilá- som característico de cada orixá. É proferido em diferentes momentos, como quando chegam na casa, o que faz com que sejam identificados muitas vezes; quando muda a cantiga que estão dançando –realizam o jincá e emitem o ilá.

Itan- narrativas que contam histórias de orixás, ensinamentos, sobre a ancestralidade.

Iyalorixá- popularmente chamada de Mãe de santo; é a liderança feminina em uma casa de candomblé. A contração desse nome é Iya. As mães de umbanda são chamadas de mãe de santo ou madrinha. Para os pais de santo tem-se o nome Babalorixá, e a contração seria Baba.

Iyawo- nome que recebe o iniciado, independente do gênero, até completar os sete anos correspondentes a atividades cumpridas e relacionados à idade adulta.

Jincá- saudação realizada pelos orixás com o corpo. Geralmente flexionam os joelhos e apoiam mãos próximas a eles, repetindo o movimento duas vezes, normalmente para lado esquerdo e direito.

Juntó – um orixá secundário que compõe a cabeça do filho de santo e pode ajudar a determinar particularidades de cada filho.

Mãe pequena- cargo dentro da hierarquia do candomblé de pessoa rodante, que na ausência da Mãe ou Pai de santo, cuida e responde por eles.

Mais velhos- referência ao tempo de iniciado e não a idade biológica.

Obrigação- falamos ‘dar obrigação’, ‘tomar obrigação’, ‘pagar obrigação’. As *obrigações* aludem às atividades ritualísticas que o iniciado terá que cumprir periodicamente. As principais são as de 1 ano de iniciado, de 3 anos e de 7 anos.

Ogan- homem confirmado para tal cargo que não entra em transe. Existem vários tipos de atividades que ficam na responsabilidade de ogans, alterando o nome conforme cada tipo. Como é o caso daqueles responsáveis

Omolocô – pode ser considerada uma outra conformação religiosa que aglutina ritos do candomblé e da umbanda, louvando orixás e entidades, com processo de iniciação específico.

Quizila- geralmente alimentos que não devem ser ofertados ao orixá, nem consumido por seus filhos. Cada orixá tem um enredo com determinado tipo de alimento. Exemplo do Odê com o mel, de Oxalá com o dendê. Existe um itan para cada um desses casos.

Rodante- aquele(a) que entra em transe.

Roupas de ração- nome dado às roupas utilizadas no dia-a-dia da casa de candomblé. Para mulheres- saia, camisu, pano da costa, ojá- turbante/torso; para homens- calça e blusa. Todas as peças brancas exceto quando se tratar de um mais velho para o qual já seja permitido o uso de cores. Essas roupas se diferenciam das roupas de festa, pelo tipo de tecido, tamanho, riqueza de detalhes.

Rum; tomar rum- é o momento específico em que é cantada uma sequência de cantigas para um mesmo orixá fará suas danças e atos conforme elas. É também o nome do atabaque maior que compõe o conjunto dos três (rum, rumpi- le),

Rumbona/rumbono- existem outras grafias. Refere-se à(o) primeira(o) filha(o) da mãe/ pai de santo ou a primeira (o) filha (o) feito na casa. Mãe Watusi indica que o mais comum em Goiânia é usar no primeiro sentido.

Rundeme- espaço reservado para o período de recolhimento do iyawo durante sua feitura. Somente feitos, confirmados, podem entrar nele.

Tia de santo- modo de se referir a alguém que é irmão de santo-de santo de seu pai ou mãe de santo. O vínculo pode se dar tanto por terem sido iniciados pelo mesmo pai/ mãe, ou por na atualidade estarem vinculados à um mesmo terreiro.

Umbanda- outra conformação religiosa que cuida e tem proximidade com as entidades consideradas nacionais, caboclos, crianças e pretos-velhos. Existem muitas variações, que aglutinam outras linhas de trabalho, como ciganos, marinheiros, povo de légua, exus e pombagiras, além de reunirem composições variadas de influências kardecistas, católicas e da matriz africana que se atem aos orixás.

Virar no santo, dar santo- movimento que o iniciado realiza com o orixá para o qual foi feito.
É relacional e ficou conhecido como possessão ou transe.

Referências

- ALBÓ, Xavier. Suma Qamaña= convivir bien. ¿Cómo medirlo? Em: FARAH, Ivonne & VASAPOLLO, Luciano (orgs). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. Parte II Horizontes utópicos del Vivir Bien. CIDES- UMSA, Bolivia, 2011. p.133-144 Disponível em <<http://www.bivica.org/upload/vivir-bien-paradigma.pdf>>
- ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. Em: R. de Almeida & C. Mafra (orgs.). *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome. 2009.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade Afro-Brasileira como patrimônio cultural africano. Em: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, N. 13, p. 77-96, JAN./JUN. 2008
- ANPOCS. Mesa 28- Pesquisar religião, pensar a sociedade: um panorama dos estudos em religião no Brasil. Caxambu, Minas Gerais. *41º Encontro Anual Anpocs*, 2017.
- ARAGÃO, Ricardo Pereira. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2012. 120 f.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford. University Press, 2003. 269p
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo Moraes e Aline Carmo. *Ensaio Filosófico*, volume XIV- dezembro/ 2016. p.9-17
- ASSIS, Maria Elisabete A.; SANTOS, Taís V. (Org.) *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. 246 p. : il.
- BANAGGIA, Gabriel. Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. Em: *R@U-Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2), jul./dez. 2014.
- BELAUNDE, Luísa Elvira. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. Em: *Revista de antropologia da UFSCar- R@u*, 9 (2), jul/dez. 2017. p.185-200
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 2ª ed. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1999.
- BLOGSPOT. Intolerância religiosa- dossiê. Terreiros de candomblé são incendiados. Disponível em <<http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com/2015/09/terreiros-de-candomble-sao-incendiados.html?spre=bl>>
- BRAGA, Júlio. *Oritameji: O antropólogo na encruzilhada*. Ed.: Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. [Goiânia]: Editora Universidade de Brasília, 1977

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas Editora. 2004.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado. Faculdade de Educação. USP. 2005.

CASA DE OXUMARE. Disponível em <<http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13>>

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – Investigações de Antropologia Política*. Edições Afrontamento/ Porto, 1979.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. Em: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*: 59-90. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 1998.

COELHO, Carla Jeane H.; OLIVEIRA, Liziane Paixão S.; LIMA, Kellen Josephine M. Sacrifício Ritual de animais não –humanos nas liturgias religiosas de matriz Africana: “Medo do Feitiço” e intolerância religiosa na pauta legislativa. Em: *RBDA*, Salvador. v. 11, n. 22, pp 53-82, Mai -Ago 2016.

CORREIA, Alexandre Fernandes. A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. Em: *Mneme- Revista de humanidades*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. v.07. n. 18, out/nov 2005. p.404-438

CORREIO 24Horas. Seminário “Federalização do Caso Cabula – Desafios e Perspectivas” Em Brasília. Disponível em <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/reaja-lanca-documentario-para-pedir-federalizacao-do-caso-cabula/>>

CORREIO 24Horas. Chacina com 12 mortos no cabula foi planejada por PMs como vingança. Disponível em <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/chacina-com-12-mortos-no-cabula-foi-planejada-por-pms-como-vinganca/>>

CORREIO BRASILIENSE. 2017. Terreiro de candomblé é incendiado no Jardim Ingá. Disponível em <https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2017/11/20/interna_cidadesdf,642174/terreiro-de-candomble-e-incendiado-no-jardim-inga-entorno-do-df.shtml>

CORREIO BRASILIENSE. 2015. Terreiro de candomblé e incendiado na região do Lago Norte. Disponível em <https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/11/27/interna_cidadesdf,508302/terreiro-de-candomble-e-incendiado-na-regiao-do-lago-norte.shtml>

CULTURA. Mais-um-terreiro-incendiado-no-distrito-federal. Disponível em
<http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/mais-um-terreiro-incendiado-no-distrito-federal/10883>

DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol.5 Tradução Peter Pål Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIÁRIO DA MANHÃ. Violência em nome de deus. Disponível em
<<https://www.dm.com.br/cotidiano/2016/04/violencia-em-nome-de-deus.html>>

DIÁRIO DA MANHÃ . Perversidade contra os orixás. Disponível em
<<https://www.dm.com.br/cotidiano/2017/11/perversidade-contra-os-orixas.html>>

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. Em: *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 35, n. 1, p. 63-85, junho 2015 . Disponível em
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100063&lng=en&nrm=iso>.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*. University Press, Cambridge, 1981.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). Em: *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005. p. 155-161

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. Em: *Revista Calundu*. Vol 1,n .1, jan-jun 2017. p.117-136

FLAKSMAN, Clara Mariani. Culpa e cuidado no candomblé baiano. Em: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n.69, abr.2018, p.307-323.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 2014. 292f

FLAKSMAN, Clara Mariani. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. Em: *Religião e Sociedade*, v.36 n. I, 2016, p.13-33.

GEERTZ, Clifford. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. Em: *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Pp. 11-39.

GEERTZ, Clifford. Estar aqui: de quem é a vida afinal?. Em: *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. P. 169-193

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Em: *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Em : Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n.35, p.327-356, jan/jun.2011.

GLOBO. G1- Polícia apura destruição de centro de candomblé em Valparaíso de Goiás. Disponível em <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2016/03/policia-apura-destruicao-de-centro-de-candomble-em-valparaiso-de-goias.html>>

GLOBO. G1- Polícia investiga invasão e incêndio de terreiros de candomblé em Goiás. Disponível em <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/09/policia-investiga-invasao-e-incendio-de-terreiros-de-candomble-em-go.html>>

GOIÂNIA, Jornal Cinco de Março. *A grande umbanda em Goiás*. Fevereiro de 1974.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 46, n.2. 2003.

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

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, p. 161-173.

GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro:7Letras. 2006.

GOLDMAN, Marcio. Religiões de matriz africana no Brasil: uma perspectiva transformacional. *Programa de apoio a projetos de pesquisa na área de humanidades*, 26, FAPERJ. 2008.

GOLDMAN, Marcio. Dom e iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *MANA*, 18 (2): 269-288, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda. Em: *Cosmos e Contexto*. Revista Eletrônica de Cosmologia e Cultura. 2014. Disponível em: <http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951>

GOLDMAN, Marcio. Semióticas modernas y semióticas reaccionarias contra las religiones de origen afro. Em: *Diversa- Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina*. 11-abril-2015.

GOLDMAN, Marcio. ‘Quinhentos anos de contato’: Por uma Teoria Etnográfica da (contra) mestiçagem. Conferência para Progressão a Professor titular. PPGAS-MN-UFRJ, Mimeo. 2015.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1984.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tania Stolze. Como se faz um Grande Divisor?. Em: Goldman, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. Entrevista concedida a Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo. Em: *Revista Carbono*. Dossiê 02, 2013. Disponível em <http://revistacarbono.com/artigos/02abaete-rede-de-antropologia-simetrica/>

GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás - Encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

GONÇALVES BRITO, Lucas. *O véu do congá de Pai Joaquim: Cosmovisão, Ritual e Experiência: Ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista*. 2017. CLXXV, 175 f.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. Mapa da Intolerância Religiosa Violação ao Direito de Culto no Brasil. Realização *Aamap- Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao próximo*. Editora eletrônica: Multiplike- Tecnologia/ informação/comunicação. 2011

GUIMARÃES Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

IBGE. Sidra, Banco de tabelas estatísticas. Disponível em <http://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>

KOINONIA. Caso Mãe Gilda. Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: editora 34, 2013. (3ª edição)

LATOUR, Bruno. Introdução e conclusão. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 17-38; 351-371.

LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador*. Tese de Doutorado. USP. São Paulo, 1978.

LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. *Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015.

LIMA FILHO, Manuel F. *O (des) encanto do Oeste*. Goiânia: Editora da UCG, 2001. v. 1. 196p .

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia*. Comunicação apresentada ao Colóquio Négritude Amérique Latine. Dacar, Senegal.

MAIS BAHIA. Entrevista com Tatti Moreno. 2007. Disponível em

<www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91>

MARQUES, Lucas de Mendonça. *Forjando Orixás- Técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia*. Monografia de graduação. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais- Departamento de Antropologia. 2014. 163f.

MARQUES, Lucas de Mendonça. Plantando o axé: reflexões sobre composições de forças na fundação de um terreiro de candomblé. Trabalho apresentado na *30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. Em: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) *Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

MELLO, Cecília Campello do Amaral . Quatro ecologias afroindígenas. Em: *Revista de Antropologia da UFSCar- R@U*, 9 (2), jul./dez. 2017, p. 29-41.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Do meio do medo nasce a coragem: o encontro entre pescadores e marisqueiras de Caravelas (BA) e do Ceará e os múltiplos sentidos da política. Em: *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 17, núm. 3, septiembre diciembre, 2015, p. 134-149

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. & BONIOLO, Roberta Machado. “Em público é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. Em: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2): 86-119, 2017
<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap04>

MORAES Junior, Mario Pires de. *Candomblé - discurso em transe*. Editora UFG, 2016.

MORAIS, Mariana Ramos. A estratégia discursiva do movimento afro-religioso no âmbito da política racial no Brasil. Em: *Anais do 41º Encontro Anual da ANPOCS/ GT29 Religião, política e direitos na contemporaneidade*. 2017.

MORAIS, Mariana Ramos. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. (Tese de Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belo Horizonte, 2014. 362 f.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. Em: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n.16, p.39-59, Ene./Jun 2012

MOTA, Emília G. Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas. Em: *Revista Calundu*, v. 2 (1). 2018. <<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>>

MOTA, Emília G. Antropologia como campo transformativo. Em: *Emblemas - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais - UFG/CAC*. v. 15, n. 1, 42 - 53, jan. – jun. 2018. p.48-53

MOTA, Emília G. Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas. Em: *Anais da 41º Encontro Anual ANPOCS- Caxambu/MG*. 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Afroreligiosidade na mira do racismo. *Correio Brasiliense* / DF – Opinião - pág.: A11. Seg., 3 de Março de 2014.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Intolerância ou racismo?. *Hora Grande*. Outubro de 2016- ano XXI- edição 167

NETO, Edgar Rodrigues Barbosa e GOLDMAN, Marcio. Comunicação oral no GT: Antropologias afroindígenas: contrassincretismos e suas políticas. *42º Reunião anual da Anpocs, 2018*.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. Dissertação (mestrado em História), Programa Strictu Sensu em História, Universidade Federal de Goiás – 2009, p.44

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. Modernidade, raça e intolerância: direitos humanos na encruzilhada. Em: *Anais Encontro da ANDHEP- Direitos humanos, sustentabilidade, circulação global e povos indígenas*. Vitória (ES). 2016

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. A experiência de falar sobre as religiões afro-brasileiras. Em: *Revista Calundu*. Vol.1, n.1, jan-jun 2017. p.142-146

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. *Calem os tambores e parem as palmas: repressão às religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe*. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2014. 239f

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das Religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no direito brasileiro. Em: *Revista de Direito Brasileira*. Ano 5 Vol. 10, 2015 p.169-199. DOI: 10.5585/rdb.v10i5.256

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: Imagens em movimento São Paulo- Brasil*. Tradução Leila de Aguiar da Costa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? Em: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, Novembro de 1997. p. 10-36.

ORO, Ari Pedro. Igreja Universal: um poder político. Em: A. P. Oro, A. Corten, J. P. Dozon (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas. 2003

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. Em: *Religião e Sociedade*, 25 (2): 11-31.2005

ORO, Ari Pedro. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. Em: Ari Pedro Oro, Carlos Steil, Roberto Cipriani, Emerson Giumbelli (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro nome, 2012 p.181-193

PARÉS, Luís Nicolau. O processo de nagôização no Candomblé Baiano. Em: Gabriela dos Reis Sampaio; Evergton Sales Souza; Ligia Bellini (orgs.). *Formas de crer*. Ensaio de

historia religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Corrupio/Edufba, pp. 299-330, 2006.

PIERUCCI, Antônio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, 31: 34-44, março-abril. 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591p.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo - concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.16 nº 47, outubro/2001. P.45-58.

QUILOMBO X ação cultural comunitária. Reaja ou será morto/a. *Assata Shakur: escritos*. Reaja: Brasília, 2016.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado- Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam. Considerações sobre a ética no candomblé. Em: *Rev. Antropol.* São Paulo, Online, 59(2): 109-130 [agosto/2016]

RABELO, Miriam C. M.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas sobre aprendizado no candomblé. Em: *Revista FAEEBA*, Salvador, v.20, n.35, p.187-200, 2011.

REAJA. Reaja ou Será Morto, Reaja ou Será Morta. Disponível em <<http://www.rejaouseramortx.com>>

REINHARDT, Bruno M. N. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. Dissertação (mestrado). Universidade de Brasília. DAN- UnB. 2006.

RIVIR. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p.

SANSI [Roca], Roger. Fazer santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. Em: *Análise Social* .vol. XLIV (1º), p.139-160. 2009

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos- modos e significações*. Brasília, INCT, junho de 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias del Sur*. México: Siglo XXI, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 2018 [1975].

SANTOS, Ivanir et al (orgs). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro, Kline: CEAP, 2016.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Espanha: Traficantes de sueños, 2016

SOARES, Watusi V.S. Rumbê: a educação de axé e os valores civilizatórios africanos. Em: Feijó e Martins. (orgs.). *SERNEGRA: V Semana de reflexões sobre negritude, gênero e raça*. Decolonialidade e antirracismo: cadernos de resumos. Brasília: editora do IFB, 2016.

SCARAMAL, Eliesse. *Projeto Igbadu - História do Candomblé em Goiás*. UEG/UFG/CieAA/ FAPEG – Rede Goiana de Pesquisa em Religiões, Raça e Gênero, 2008.

SERRA, Ordep José Trindade. *Os Olhos Negros do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2014. 381p.

SERRA, Ordep. A tenacidade do racismo. *Rev. Tempo e presença- Racismo ambiental e Criminalidade: desafios à democracia*. Ano 6 - Nº 24 Abril de 2011 Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/24_A_TENACIDADE_DORACISMO_ORDEP_Rev.pdf

SERRA, Ordep José Trindade. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia. 1995.

SILVA, Carolina Rocha. As múltiplas relações entre traficantes “evangelizados” e adeptos das religiões afro-brasileiras em favelas cariocas. *ANPOCS- Caxambu-MG*, 2017.

SILVA, Gabriela do Nascimento. *Na Terra de Nanã: Candomblés, Territorialidade e Conflito em Feira De Santana (1890-1940)*. Dissertação (Mestrado) Universidade do Estado da Bahia/Campus-V. Santo Antônio de Jesus/BA – 2016.129p

SILVA, Klaus Pereira da; GUEDES, Ana Lucia. Buen Vivir Andino: Resistência e/ou alternativa ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Em: *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 682-693, 2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512017000300682&lng=en&nrm=iso

SILVA Jr., Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. Em: V.G. Silva (org.). *Intolerância religiosa – impactos do Neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP. 2007

SILVA Jr., Hédio. Intolerância Religiosa e Direitos Humanos. Em: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs). *Intolerância Religiosa X Democracia*. 1ª edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 205-216.

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009. 48p.

SILVA, Mary Anne V. Mães de Santos: domínios territoriais, sociais e históricos do sagrado em Goiânia-GO. UEG/UFG/CieAA/ FAPEG – Rede Goiana de Pesquisa em Religiões, Raça e Gênero, 2008.

- SILVA, Mary Anne Vieira. *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, 2013. 244 f
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). Em: *Revista USP*, São Paulo, n 55, setembro/novembro 2002.p. 82-111
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n.67 setembro/novembro 2005.p.150-175.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões afro-brasileiras: significados dos ataques aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. Em: *MANA* 13(1): 207-236, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro-Brazilians and Neopentecostalism. Em: *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.* vol.11 n.2.Brasília July/Dec. 2014
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia- Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Em: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n.69, p.442-464, abr.2018.
- STRATHERN, Marilyn. Os Limites da Auto-antropologia. Em: Marilyn STRATHERN. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. P. 133-159
- STRATHERN, Marilyn. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?. Em: Marilyn STRATHERN. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. P.231-240.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata [et al.]. *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, 264pp.
- TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagem Religiosa no Espaço Urbano: espacialização das religiões cristãs e afro-brasileiras nos bairros Vila Mutirão e Jardim Liberdade em Goiânia*. Monografia de graduação em Geografia. Goiânia, IESA/UFG , 2007.
- TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia*. (Dissertação). Instituto de Estudos Sócio ambientais. Programa de Pós- graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, 2009.
- TRIBUNA DA BAHIA. Fuxico de candomblé, um reflexo da resistência negra. 1999.
- TORRES, Marcos Antônio Cunha. *O Silenciar dos Atabaques: trajetória do candomblé de ketu em Goiânia*. Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Historia, Geografia e Ciências Sociais, 2009.
- ULHOA, Clarissa Adjuto. *Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o*

candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação de mestrado. Programa de Pós- graduação em História. Universidade Federal de Goiás. 2011. 204f

VALECI, Nailah Neves. *Cadê Oxum no espelho constitucional?* Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília- UnB, 2017. 145p.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (Doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015. 425f.

VIEIRA, Tereza Rodrigues e SILVA, Camilo Henrique. O sacrifício animal em rituais religiosos ou crenças. Em: *Revista de Biodireito e Direito dos Animais* e-ISSN: 2525-9695. Curitiba . v. 2 n. 2 p. 97 - 117 . Jul/Dez. 2016.

VIÈLE, Anne. Posfácio: Potência e generosidade da arte de “presta atenção”! La Sorcellerie Capitaliste: pratiques de désenvoûtement de Philippe Pignarre e Isabelle Stengers, de 2005. Em: *Ponto Urbe* –Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Em: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002 .

WAGNER, Roy. Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné? Em: *Cadernos de Campo*. n. 19: 2010. p.237-257

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Cosac & Naify, 2012. [1975].

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re- viver. Em: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. E-book. DocSlide. 2009

Legislação

BAHIA. Decreto Estadual nº 25.095, de 25 de janeiro de 1976.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 1 de maio de 1997. Brasília, DF: Presidência da República, 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm>

BRASIL. Lei nº 12.288/10. Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>

BRASIL. Lei federal nº 11.635 de 2007, Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro). Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: <<http://legis.senado.leg.br/legislacao/DetalhaSigen.action?id=569474>>

BRASIL. Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF:

Presidência da República, 2007. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato20072010/2007/Decreto/D6040.htm>

BRASIL. Decreto nº 528 de 28 junho de 1890. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>

BRASIL. Lei 7.716 de 5 de janeiro de 1989. Lei Caó. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm>

BRASIL. Portaria nº 992 de 13 de maio de 2009, instituiu a Política Nacional de saúde Integral da População Negra. Disponível em
<http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html>

BRASIL. Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003, inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.639.htm>

BRASIL. Lei nº 12.711 de 29 de agosto de 2012, conhecida como Lei de Cotas. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm>

BRASIL. Lei 12.990 de 9 de junho de 2014. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm>

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm