



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**EMILI ALMEIDA DA CONCEIÇÃO**

**NINGUÉM NASCE SABENDO: RELAÇÕES DE APRENDIZADO EM UM  
CANDOMBLÉ DE SALVADOR - BA**

Porto Alegre  
2019

**Emili Almeida da Conceição**

**NINGUÉM NASCE SABENDO: Relações de aprendizado em um candomblé de Salvador - BA**

Dissertação submetida ao Programa de Pósgraduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo.

Porto Alegre  
2019

#### CIP - Catalogação na Publicação

Conceição, Emili Almeida da  
Ninguém nasce sabendo: relações de aprendizado em  
um candomblé de Salvador-Ba / Emili Almeida da  
Conceição. -- 2019.  
122 f.  
Orientador: Carlos Eduardo Valente Dullo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Aprendizado. 2. Candomblé. 3. Cuidado. 4. Ética  
do cuidado. I. Dullo, Carlos Eduardo Valente, orient.  
II. Título.

**EMILI ALMEIDA DA CONCEIÇÃO**

**NINGUÉM NASCE SABENDO: RELAÇÕES DE APRENDIZADO EM UM  
CANDOMBLÉ DE SALVADOR- BA**

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo (PPGAS/UFRGS)  
**(Orientador)**

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (PPGAS/UFRGS)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam Cristina Marcilio Rabelo (PPGCS/UFBA)

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (PPGS/UFRGS)

Porto Alegre

2019

*Uma homenagem a D. Maria e a Jair  
(ambos in memoriam). A ela por me  
ensinar a beleza da fé e a ele por me  
seduzir a fazer da vida uma eterna  
aventura.*

## Agradecimentos

Minha mãe me criou para o mundo, é o que ela sempre diz. Um dia decidi levar seu dizer a sério. Recolhi só o necessário e cruzei a ponte para longe dela e perto do mar. De lá para cá já estive mais próximo e também mais distante das águas salgadas. Mas, sempre há um rio, como um caminho, para me acompanhar. Nunca o entendi, mas ele sempre está lá. Convivendo com ele aprendi que são pelos encontros que existimos. É ao tocar as rochas, as árvores, as raízes, ao acolher os peixes e os pescadores, ao atravessar por baixo da ponte, ao saltar das cachoeiras que o rio encontra com outros e se faz rio. Esta lição está presente ao longo deste trabalho, que foi forjado em um mundo superpovoado pelo nosso (meu e dele) encontro com outras existências que não nos permitem experimentar a solidão e a unidade. Por isso, temos muito a agradecer.

Primeiro, agradeço aos deuses e deusas que encantam o meu mundo e que colocam a prova a nossa ilusão de controle.

De quando as águas do rio atravessaram a Bahia...

Agradeço ao terreiro *Tumbansé*, as palavras não dão conta de agradecer pela oportunidade de aprender a aprender com vocês. Em especial a Camila e Gabriel.

À Ricardo (*Nazazí*) e a *Nzazí*, por serem sempre um colo pronto para a acolhida. Obrigada *Tata*, por me ensinar que o cuidado é experimentação. Nzambi uá Kuatesá por tudo.

Aos familiares de adeptos do candomblé com os quais convivi, em especial a Antonia e a D. Regina, porque toda história de vida vale a pena!

À Anderson, meu primeiro leitor. Obrigada por ser uma combinação contínua de força e afeto. Você trouxe leveza para essa caminhada!

À minha mãe, justamente, pela ousadia de me criar para o mundo.

A Emerson e a Cassio, por enxergarem em mim coragem.

A meu pai, por me ensinar a nadar sem nunca ter se lançado no rio.

A todos os meus tios, tias, primos e primas, em especial à Laiza e Clara. Espero ter inspirado vocês a se aventurar.

Aos colegas do grupo de pesquisa coordenado pela professora Miriam Rabelo e a professora, este trabalho foi gestado com vocês!

Aos amigos queridos críticos e incentivadores: George, Paulo e Rithiane.

A Roberto Seidel, pelo olhar atencioso que lançou sobre este texto.

De quando a margem do rio foi Porto Alegre...

À Eduardo Dullo, meu orientador. Agradeço pela paciência e dedicação incansável.

À Tatiane, por ser a Bahia em terras gaúchas. Não gostaria de ter convivido com ninguém diferente de você.

À Ranna, em você encontrei uma amiga para navegar pelas águas do rio.

À Vanessa e a Letícia, vocês foram alegria quando eu mais precisei.

À Juliana, Iluska e Pedro, obrigada pelo carinho. Vocês são maravilhosos!

À Helena e a D. Virginia, por todo o apoio.

Aos meus colegas do PPGAS/UFRGS, em especial Alef, Alessandra, Calvin, Érico, Marco e Yara, por tudo que compartilhamos.

Ao GeAfro, especialmente, Cauê, Dandara, Érico, Izadora, Hermes, Marília, Marco, Luana e o prof. Dos Anjos, vocês são esperança.

Ao NER, pela acolhida.

Aproveito para também agradecer à Miriam Rabelo, à José Carlos dos Anjos e ao Carlos Steil por aceitarem participar da banca, a Marcelo Melo e Maríla Kosby pela disponibilidade para serem suplentes.

Agradeço também a CAPES por ter possibilitado as condições mínimas para o andamento da pesquisa.

Por fim, o meu obrigada também aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, pelos esclarecimentos e pelo auxílio nos tramites burocráticos.

## Resumo

A presente dissertação é fruto de estudo etnográfico a partir da frequência em um terreiro de candomblé em Salvador - BA. O objetivo desta pesquisa é discutir os processos de aprendizado religioso do candomblé, acentuando a atuação de candomblecistas, não-candomblecistas e dos *ginkisi*. A metodologia adotada por combinou a observação da rotina do terreiro, a frequência ao ambiente doméstico dos iniciados e a realização de algumas entrevistas. O trabalho de campo permitiu reflexões sobre o aprendizado dos adeptos, mas também de não-adeptos e das entidades através da observação das dinâmicas de cuidado que atravessam a relação entre entidades e adeptos. Começo ressaltando o modo próprio como se aprende dentro do candomblé, através de descrições de atividades no cotidiano do terreiro e de uma revisão de literatura sobre o tema. Também mobilizo a maneira como os adeptos aprendem um modelo de sensibilização afro-brasileira, a partir da chegada do santo em suas vidas, como um meio importante para compreendermos o tipo de aprendizado religioso sobre o qual falamos. Apresento uma reflexão de como a família de santo e a família de origem se conectam pelas participações dos atores nas práticas de cuidados que sustentam a relação entre filho humano e *nkisi*. A solicitação ética colocada pelo *nkisi* para o seu filho humano e para as outras pessoas que se relacionam com os dois é o ponto central para pensar em termos de relacionalidade entre famílias. Por fim, apresento a indissociabilidade da relação entre entidade e seu filho humano como elemento chave para pensar na educação das entidades. É neste ponto que exploro a noção de perigo como parte das motivações presentes nas práticas de cuidado. Assim, essa etnografia possibilita pensarmos os processos de aprendizado no candomblé extrapolando as relações entre os humanos da família de santo.

Palavras chave: Aprendizado, candomblé, ética do cuidado, cuidado.



## Abstract

This dissertation is the result of an ethnographic study about the frequentation of a *Terreiro de Candomblé* (place where the *candomblé* rituals take place) in Salvador-BA. The aim of this research is to discuss the processes of religious learning of *Candomblé*, focusing on the performance of *Candomblecistas* (people who practice it), *non-Candomblecistas* and *Ginkisi* (Bantu word that means entity). The methodology adopted combine the observation of the *terreiro's* routine, the visit of the domestic environment of the initiates and some interviews. The fieldwork lead us to a reflection on the learning by observing the dynamics of caring that cross the relationship between entities and adherents. I begin by emphasizing the proper way of learning within *Candomblé*, through descriptions of daily life activities of the *terreiro* and a literature review on the subject. I also show the way adherents learn about afro Brazilian culture, from the arrival of the saint in their lives, as an important mean to understand the kind of religious learning that we talk about. I present a reflection on the connection between the family of saint and the family of origin by the participation of the actors in the practice of care, which sustain the relationship between the human son and the *Nkisi* (singular form of *Ginkisi*). The ethic demand placed by *Nkisi* for his human son and for the other people who are related to both is the main point to think of the relationship between families. Finally, I present the inextricable relationship between the entity and its human child as a key element to think about the education of the entities. It is at this point that I explore the notion of danger as part of the motivations present in caring practices. Thus, this ethnography makes it possible to think about the learning processes in *Candomblé* by extrapolating the relationships between the humans of the family of saint.

**Key words :** Learning, *candomblé*, ethics of care, care.

## Algumas observações

A casa de Mãe Xagui é um terreiro de candomblé da nação angola e, por isso, boa parte dos termos usados no candomblé serão citados em *bantu*. Contudo, mesmo sendo uma casa angola é comum que aja a circulação de entidades *ketu*, por conta disso, vez ou outra, um termo *iorubá* pode aparecer na escrita deste texto. Usarei o *itálico* sempre que me referir a termos comuns do candomblé. As falas das pessoas com quem convivi virão destacadas do texto. Quando eu inseri algum comentário entre as falas dos interlocutores o fiz com o uso de [colchetes]. No que tange ao modo como denominei os interlocutores em alguns momentos do texto os chamo pelo nome dado no registro civil e em outros pelo nome ritual. É o que acontece com Nazazí, que em alguns momentos chamo de Ricardo. Essa variação apareceu nos contextos vividos e descritos na etnografia e, por isso, resolvi mantê-la. Para finalizar, tentei trazer o significado dos termos usais do candomblé sempre dentro do texto ou, em alguns casos, em nota de rodapé. Em várias situações recorri a analogias com o *iorubá* para explicar os termos em *bantu*, já que, os termos em *iorubá* já são mais disseminados nas produções antropológicas.

## Sumário

<b>OS CAMINHOS QUE ME LEVAM ATÉ O PERO VAZ E A CHEGADA ATÉ AQUI.....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo I: A VIDA NA ROÇA E A CHEGADA DO SANTO.....</b>	<b>26</b>
1.1 O aprendizado na roça.....	26
1.2 A chegada do santo e a caminhada até ele .....	37
<b>Capítulo II. NO CAMINHO DA CASA DOS ADEPTOS.....</b>	<b>54</b>
2.1 Entre o bairro de Castelo Branco e o Pero Vaz .....	54
2.2 Os cuidados de D. Regina . .....	65
<b>Capítulo III: OS DEUSES TAMBÉM APRENDEM.....</b>	<b>84</b>
3.1 Que Deuses são esses?.....	84
3.2 Comendo um acaçá e bebendo um pouco d'água .....	93
3.3 É pelo encontro que se aprende .....	98
<b>CONSIDERAÇÕES ACERCA DESTA IMAGINAÇÃO .....</b>	<b>111</b>
<b>ANEXO - GLOSSÁRIO DE TERMOS .....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>119</b>

## OS CAMINHOS QUE ME LEVAM ATÉ O PERO VAZ E A CHEGADA ATÉ AQUI

Alguns anos já se passaram desde o meu primeiro contato com o candomblé. Durante a minha graduação em Ciências Sociais, realizada na Universidade Federal da Bahia (UFBA), me tornei bolsista de Iniciação Científica em um projeto de pesquisa sobre ética e candomblé. Enquanto bolsista, eu precisava frequentar pelo menos um terreiro para realizar o trabalho de campo. Como eu não conhecia nada sobre a religião, a coordenadora da pesquisa ficou de me colocar em contato com alguém que pudesse me convidar para visitar alguns terreiros.

Em uma tarde abri o meu e-mail para checar as mensagens na caixa de entrada, quando vi a mensagem da coordenadora; eram dois os destinatários: eu e Ricardo. Naquela situação eu não representava muitas novidades, mas o endereço de e-mail de Ricardo trazia inúmeras possibilidades. Ele não era alguém que eu nunca havia visto, já que isso tinha ocorrido uma vez — em uma sala de aula —, mas ali ele era o pai de santo que me anunciaria um mundo de novidades.

Lembro-me assim do dia 4 de agosto de 2013. Depois de trocar alguns e-mails, ele enfim me fez o convite — pelo qual eu já estava um pouco ansiosa —, para que eu fosse conhecer um terreiro e ver como era uma festa de candomblé. Na ocasião se tratava de uma festa na casa de seu irmão de santo. Cheguei por volta das duas da tarde e fui recebida por uma *abiã* (adepta que ainda não se iniciou na religião, mas que já passou por outros ritos no terreiro), candidata a se tornar filha de santo de Ricardo. Seguida de um caloroso bem-vinda veio a frase: — *Meu pai mandou eu vir te buscar!*

Simpática e receptiva, a *abiã* me levou a uma das transversais da rua do encontro, onde deparei-me com um terreiro novo, amarelo e de dois andares. Ali *Angorô*<sup>1</sup> e *Nzazi*<sup>2</sup> estavam sendo celebrados! Adentrei o portão, em cuja soleira havia uma quantidade de farofa de azeite de dendê espalhada pelo chão e uma espécie de palha seca e desfiada pendurada na parte superior da porta (o que mais tarde conheceria pelo nome *mariow*) e segui passando pelo *barracão* (cômodo do terreiro no qual, entre outras coisas, ocorrem

---

<sup>1</sup> *Nkisi* é representado por uma grande pithon, semelhante ao *Orixá Oxumarê* entre os *iorubá*.

<sup>2</sup> Semelhante ao *Orixá Xangô* entre os *iorubá*.

as festas), onde os *ogãs* estavam arrumando os *atabaques*<sup>3</sup>. Subi a escada até chegar ao salão superior, localizado ao lado da cozinha.

O *barracão* estava com algumas imagens dispostas de maneira circular a uma determinada altura do chão e com o teto enfeitado com bandeirolas brancas. Havia bancos do lado direito e esquerdo, separando o lado dos homens do lado das mulheres, e cadeiras “especiais” para as mães e os pais de santo se sentarem.

No andar de cima encontrei Ricardo, que descansava da atividade de mexer o caruru. Fui apresentada às filhas de santo que auxiliavam no preparo da festa e do almoço. A *abiã* que havia me recebido perguntou a Ricardo, de maneira doce, se eu precisava vestir uma saia, e ele respondeu sorrindo: — *Ela não é filha de santo e sim pesquisadora*. Me sentei e fiquei a observá-lo mexendo o caruru. As outras pessoas continuavam agilizando a limpeza do salão e o preparo do almoço, e logo começaram a almoçar. Algumas mulheres serviam os pratos e chamavam os filhos de santo pouco a pouco. Depois de comerem, as pessoas começaram a se organizar para tomar banho e limpar o salão, onde mais tarde seria servido o jantar.

Algumas horas depois, descemos para o *barracão*, onde esperamos a chegada de outros convidados e os filhos e pais de santo se “aprontarem” para a festa. Um filho de santo espalhava folhas verdes pelo chão do *barracão*. Depois de cerca de uma hora e meia, e sob cobranças de mãe Carmélia (mãe de santo do dono da casa), que questionava o atraso, os *ogãs* se posicionaram para começar a tocar. Eles tocavam os *atabaques* com as mãos e, junto com os foguetes que foram soltos na porta do terreiro, anunciavam o começo da festa, que durou algumas horas.

Nesta ida para Sete de Abril, que foi a minha primeira vez em um terreiro, as coisas ocorreram muito bem. Eu não esperava muito até ali, e quando estava ali, comecei a pensar que eram tantas coisas, que era um mundo tão grande, que jamais conseguiria aprender nada sobre aquilo. Algum tempo se passou, até que finalmente cheguei à casa de Mãe Carmélia, lugar que defini como campo de pesquisa. Foi Mãe Carmélia que começou a descortinar aquele mundo para mim. Passei a ser menos desesperançosa em relação à possibilidade de aprendizado e Ricardo se consolidou como um veículo de segurança e simplicidade durante o meu processo de aprendizado.

---

<sup>3</sup> Tambores tocados pelos *ogãs*.

Eu ficava pensando o quanto era agradável saber que, ao virar à esquerda e subir os degraus, poderia adentrar pelo beco lateral e enunciar: — *Ricardo está por aí?* O que nem significava que eu realmente queria falar-lhe, mas o que eu insistentemente usava como uma espécie de *ticket* de entrada.

Lembro-me de algumas tentativas dos adeptos de me interpretarem, ou de se dirigirem a mim:

— *Quem é?*

— *É a menina de Ricardo.*

— *Filha dele?*

— *Não, não sei.*

— *Deve ser, porque quando começa com esses enredos.*

[...]

— *Chama a menina de Nazazí para comer.*

— *Já vou!*

O fato foi que Ricardo me abriu portas, me colocou entre dois mundos e foi por meio dele que, desde 2013, passei a frequentar o *Tumbansé*. Em 2016, eu concluí a graduação em ciências sociais e me desliguei da Iniciação Científica, ficando um pouco afastada do campo. Mas em 2017, quando ingressei no mestrado, voltei a frequentar o terreiro, inclusive de maneira mais assídua do que nos períodos anteriores.

Neste momento, tomar um ônibus que me deixasse no bairro do Campo Grande; depois outro, da linha Ribeira-Pero Vaz, logo ao lado do teatro; saltar na Meireles, no ponto da farmácia; seguir direto em direção à baiana de acarajé — atravessando a rua onde o comércio informal e o formal se misturam; andar bem perto das barracas que ficam coladas no muro do colégio Classe 1, onde a venda de frutas, verduras, doces e brinquedos garantem as cores e os cheiros; se perder um pouco no barulho de pessoas, bares e caixas de som que tocam os *hits* da periferia de Salvador nos últimos volumes do som; adentrar a primeira à direita, continuar desfrutando dos *hits* do verão (e, com sorte, vendo as coreografias) até, enfim, chegar na esquina da igreja evangélica e dobrar à esquerda na rua do terreiro — essa jornada toda passou a ser o meu itinerário mais longo em Salvador.

Bom, quando na *roça* (termo usado pelos adeptos para se referir ao terreiro), sempre fui recebida como uma candidata a filha de santo e os enredos que se encontraram com o meu me convidavam a aprender junto. Foi por intermédio deste

convite que, durante os primeiros anos de frequência, me aproximei cada vez mais dos *abiãs*. Aos poucos, o aprendizado passou a participar mais intensamente dos meus pensamentos, das minhas conversas e da minha postura.

Acompanhei os preparativos para as feituas de alguns dos noviços, ouvindo e vendo de perto as dificuldades financeiras e familiares que encontravam para caminhar até seus *ginkisi*, o engajamento deles para solucionar essas questões e as relações de cuidado que iam se desenhando durante este percurso. Foram estes preparativos que eu descrevi no momento em que precisei pensar na construção de um trabalho de conclusão de curso entre 2015 e 2016. Nessa ocasião, busquei descrever o processo de aprendizado vivenciado por três jovens através dos seus preparativos e negociações para a feitura.

Aquele foi um empreendimento mais tímido do que o que segue nas linhas dessa dissertação, mas produziu uma série de questões que foram florescendo nos meus pensamentos e sobre as quais me debrucei com mais atenção agora. Assim, as páginas seguintes comportam alguns anos de compartilhamento, refletem algumas mudanças, mas, mais do nunca, continuam apontando para o meu *abianato*<sup>4</sup> frente às coisas do candomblé e também da antropologia.

No primeiro dia em que vesti uma saia de ração ouvi de uma *makota*: — *Ah! Não era pesquisadora? Eu disse o quê? Agora a pesquisa vai ficar bem profunda e você bem pesquisada.* Não sei se a pesquisa que segue será bem profunda, mas, sem dúvidas, ela está modulada pela minha localização em um mundo em que as fronteiras entre ser nativo e antropólogo foram sendo cada vez mais tensionadas. Assim, ocupando o lugar de candidata a aprendiz foi que surgiu o meu interesse em descrever os processos de aprendizado religioso do candomblé, buscando acentuar a atuação de candomblecistas, não-candomblecistas e dos *ginkisi*, por meio de situações ordinárias, nas quais as práticas de cuidado das entidades e dos humanos se apresentaram para mim.

Por tudo isso, essa dissertação não enfatiza as questões rituais, que também compõem a religião, mas, sim, o dia-a-dia dos adeptos e das entidades. Devo essa escolha ao campo, justamente por ter me recebido como candidata a *abiã* e me colocado lado a lado de outros *abiãs*, chamando a minha atenção para uma série de questões

---

<sup>4</sup> Maneira jocosa com que os filhos de santo se referem ao período vivido pelo adepto como *abiã*. Esse é principalmente um momento voltado para o aprendizado das atividades mais básicas da *roça*.

cotidianas que talvez eu tivesse deixado passar. Foi a partir de espaços como a pia do terreiro que, enquanto eu lavava os pratos, pude me atentar cada vez mais para uma dimensão cotidiana do aprendizado. Entre esfregar uma panela e outra, as minhas concepções de participação e de cuidado se alargaram, por meio do que eu pude ver e ouvir no quintal. Deste modo é que fui catando algumas folhas<sup>5</sup> para desenhar os caminhos metodológicos que segui nessa pesquisa.

Segundo Joana Overing (1999), há um desinteresse antropológico pela domesticidade e pelo cotidiano. Para a autora, dada a ênfase em grandes estruturas, a tarefa dos antropólogos parece ser a de descobrir a lógica subjacente ao parentesco, ao funcionamento da mente ou à criação artística, preterindo-se as práticas e expressões da vida diária, as quais passam a ser contingenciais e desimportantes.

Para agravar a situação, o intelectual acadêmico, urbano e ocidental tende a encarar os assuntos do dia-a-dia como entediantes: são os pratos a lavar, as crianças a alimentar, as prateleiras que é preciso espanar. Nós desprezamos estas tarefas, que gostaríamos de ver cumpridas com a maior rapidez possível e, de preferência, por outros! (OVERING, 1999, p. 84).

Overing argumenta que a antropologia teria se conformado a ansiar pelo extraordinário, já que o fascínio pelo exótico enfeitiça. Contudo, apesar das observações de Overing, alguns estudos antropológicos têm se dedicado a superar uma oposição entre o ordinário e o extraordinário. Veena Das (2007), por exemplo, na interessante obra *Life and Words*, desloca sua atenção, por intermédio do seu trabalho etnográfico realizado na Índia, dos eventos críticos da divisão territorial entre Índia e Paquistão e do assassinato da Primeira-Ministra da Índia Indira Gandhi, para explorar como a violência desce até o cotidiano, conferindo a essa dimensão uma atenção especial.

Bom, se o fascínio pelo exótico é de fato enfeitiçador, sem dúvidas fui salva deste feitiço pelo campo, que, por me receber como candidata a *abiã*, deu-me a opção de viver com intensidade as tarefas cotidianas desenroladas entre a cozinha e o quintal do terreiro, e atentar para a riqueza do cotidiano.

Foi vivendo o dia-a-dia do quintal que eu via os cuidados com as entidades e seus filhos se apresentarem nos preparos das comidas, na limpeza da *roça*, nos cuidados com

---

<sup>5</sup> Marcio Goldman (2005) afirma que, no candomblé, se aprende pela atividade de catar folhas, o que significa que nenhum conhecimento é fornecido por completo, mas que é reunido ao longo do tempo.



os quartos do santo, dentre outras atividades. Miriam Rabelo (2009) já notou como o cuidado é definidor ou modulador das relações variadas dentro do terreiro.

Cuidar do santo resume dimensão importante do que acontece no dia a dia de um terreiro de candomblé: um conjunto variado de práticas e uma rede densa de agentes são mobilizados no cuidado. Orixás cuidam de seus filhos, garantindo-lhes proteção. São, por sua vez, alvo de constantes cuidados no terreiro. Não apenas cuidam deles os filhos que lhes foram consagrados, mas todos que pertencem a casa e, em especial, a mãe ou pai de santo, antigamente referidos também como zeladores, termo que ressalta tanto sua submissão às entidades, quanto o trabalho cotidiano do cuidado (RABELO, 2009, p. 2-3).

Além disso, foi também neste espaço que comecei a observar o modo como não-candomblecistas se colocavam em relação com a *roça* para ajudar na iniciação ou nas obrigações rituais de parentes que eram candomblecistas, o que me levou a imaginar como seriam as relações de cuidado para além do espaço físico do terreiro. A partir disso, resolvi conferir um destaque ao modo como a família de origem dos adeptos estabelece relações com a família de santo. Devo ressaltar que, durante o trabalho de campo, pude ouvir histórias sobre as relações conflituosas e de violência pelas quais não-candomblecistas agrediam praticantes da religião. Tais relações muitas vezes se desenrolavam no ambiente doméstico dos adeptos. Contudo, neste trabalho, optei por observar, por meio das relações de cuidado, o modo como um não-adepto da religião participa da vida do terreiro. Os não-candomblecistas com os quais eu tive contato eram majoritariamente familiares de adeptos (mães e avós, por exemplo).

Diante desse contato, comecei a me perguntar como teria sido para aquelas pessoas, que eu via esporadicamente no terreiro, a chegada do santo na vida dos seus parentes e, por consequência, em suas vidas. Como elas conviviam com seus filhos, noras etc., durante os cuidados com o santo? Elas ajudavam a cuidar? Teriam também se engajado em aprender a lidar com o santo? Foram essas algumas das questões que me instigaram a sair um pouco do terreiro e pegar o caminho da casa dos adeptos, tentando encontrar as práticas de cuidado no cotidiano de outros espaços.

Afinal, se, quem tem santo, não o tem apenas dentro do terreiro, mas caminha junto com ele para onde quer que vá, era de se esperar que a relação entre entidade e filho humano colocasse demandas e desenrolasse práticas de cuidados em outros lugares.

A partir disso, concluí que, antes de refletir sobre a família de santo e a família de origem dos adeptos como opostas, a partir da ideia de um contraste entre o biológico e o

ritual, é preciso notar como a relação entre adepto e *nkisi* constroi uma relacionalidade entre elas. Meu objetivo aqui é demonstrar que nem a participação e muito menos o cuidado são atividades restritas à família de santo. Isto ocorre porque sugiro que a relação entre adepto e *nkisi* coloca uma solicitação ética para que as pessoas que convivem diretamente com o adepto se relacionem com o *nkisi* e aprendam a cuidar.

No que tange à noção de cuidado, vale ressaltar que ela aparece, neste trabalho, ancorada nas atividades que dão vida às religiões afro-brasileiras. “Cuidar do santo” é uma expressão comum nos terreiros e que podemos encontrar em estudos acerca do candomblé, como os realizados por Aragão (2012) e Rabelo (2009 e 2014). Assim, nesta dissertação, essa ideia não faz referência a cuidados médicos, problemas de envelhecimento, de saúde física, mental etc.

As práticas de cuidado aqui descritas não partem de práticas médicas e terapêuticas, como as que inspiram os trabalhos de John Law (2010), Maria Bellacasa (2010), Annemarie Mol (2008), ou com a coletânea o *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*, organizada por Helena Hirata e Nadya Araujo Guimarães (2012). Na presente pesquisa, trata-se de algo específico: do cuidado com as relações entre entidades e humanos que povoam o candomblé, cuidado esse que — assim acredito — não é vivido apenas dentro do terreiro. Dito de outro modo, trata-se do cuidado religioso.

É durante o engajamento para cuidar que as posições de quem aprende e de quem ensina, bem como as de quem cuida e as de quem é cuidado, aparecem como móveis, a partir de paisagens ordinárias compartilhadas entre os adeptos e as existências que se colocam em relação com eles e conseqüentemente com seus *ginkisi*, seja dentro, seja fora do terreiro. Desse modo, colocar-se em relação é uma atitude pensada em termos de uma ética do cuidado.

Essa linha de pensamento surgiu de um diálogo entre o campo e a leitura de Lévinas (2004). Por meio desse encontro é que comecei a refletir sobre como a chegada do santo também repercutia na sua apresentação para não-candomblecistas. Assim, o *nkisi* aparece como um outro radicalmente diferente, cuja presença promove afetação e não comporta atitudes de indiferença a seu respeito, solicitando a participação de muitos para que seja cuidado. Em outras palavras, ele instaura uma ética que opera pela abertura para o outro, com ênfase no que ele tem de diferente.

Aqui a ética, como argumenta Lambek (2010), é localizada como intrínseca à ação. Não se pode refletir sobre ela sem refletir sobre as pessoas, que são pessoas pelas relações que estabelecem com outros, ou seja, pelo modo como se colocam e agem. Para o autor, dada essa ênfase na interpessoalidade, cabe à antropologia olhar para as interações cotidianas, caso queira enxergar a ética. Procurei justamente olhar para tais interações ao longo desta dissertação. Das (2012), ao elaborar seu trabalho sobre a ética ordinária, afirma que, descer até o ordinário para tratar da ética, é também atentar para o cultivo de sensibilidades no cotidiano. Essa descida, segundo a autora, nos leva a uma noção de ética como um fio entrelaçado na trama da vida.

Mais uma vez, é mediante a sua pesquisa de campo que Das articula a questão da ética com a ideia de trabalho cotidiano de reparação. Ela mostra como, no dia-a-dia, as mulheres vão construindo estratégias para superar violações sofridas a partir de eventos de violência. Assim, em *Life and Words*, Das (2007) nos mostra como o trabalho do tempo possibilita que as mulheres ajam na reconstrução das suas relações familiares. Nesse trabalho, ela mostrou como os cuidados cotidianos da relação entre o *nkisi* e o adepto permitem que candomblecistas e não-candomblecistas ajam nos processos de aprendizado. Há, na argumentação da autora, um destaque para o cultivo de sensibilidades que considero interessante para nos incentivar a compreender a ética do cuidado, para a qual chamo atenção aqui. Isso ocorre porque, me parece que em ambas as situações — tanto no trabalho cotidiano de reparação, quanto no de cuidado do adepto e do santo —, o cultivo de sensibilidades aparece no cotidiano como central para a ação.

Deslocando um pouco da discussão sobre a participação (e por que não, sobre o aprendizado?) de não-candomblecistas no processo de aprendizado religioso, me interessei, sob a condução da professora Miriam Rabelo, pelo modo como, não só os humanos aprendiam no candomblé, mas também as entidades. Isso me levou a descrever como os próprios *ginkisi*, ao nascerem para seus filhos humanos, também precisam ser educados. Esse interesse quase me escapou, se não fosse o professor José Carlos dos Anjos e os colegas do GeAfro<sup>6</sup> para reativá-lo.

---

<sup>6</sup> O GeAfro é um grupo de pesquisa com o qual pude compartilhar muitos aprendizados durante o período em que vivi em Porto Alegre. Agradeço, em especial, a Cauê Machado, Dandara e Nina, presentes na ocasião em que resolvi seguir com o assunto do aprendizado dos *ginkisi*.

Certamente, é claro que o ponto de partida para tudo isso sempre esteve em reconhecer que no candomblé se aprende e se ensina de um jeito muito particular. Nesse rumo, vale remeter a Clarice Cohn (2000) que, em sua pesquisa sobre os Xikrin, subgrupo Kayapó, moradores do sudoeste do Pará, discute o modo como eles concebem a infância, o desenvolvimento infantil e o aprendizado. Talvez as elaborações dela possam nos ajudar a compreender outras formas de aprendizado, diferentes das que fomos condicionados a conceber.

Para a autora, é por intermédio de um jogo entre poder observar e poder aprender que os Xikrin vão aprendendo. Saber, conhecer, aprender e entender são atos inseridos nas capacidades de ver e de ouvir. É quando a criança Xikrin começa a se sentar perto de quem já sabe para ouvir, que os adultos consideram que ela já esteja pronta para aprender.

Dessa forma, Clarice Cohn afirma que, entre este subgrupo Kayapó, a motivação para o aprendizado é individual e o repertório de conhecimentos conquistados é dado pela iniciativa. Apesar disso, como também salienta a autora, existem momentos de aprendizagem coletiva, que ocorrem principalmente durante os preparativos para os rituais, quando jovens e velhos se reúnem para ensaiar cantos e passos.

Ao invés de os Xikrin estabelecerem um momento específico para que algo seja aprendido, eles tendem a definir quando os membros do grupo podem começar a efetivar o aprendizado, evitando o risco de que os homens pulem uma etapa no ciclo da vida por saltarem uma etapa nas prerrogativas do conhecimento. O trabalho de Clarice Cohn (2000) é apresentado aqui como um dos exemplos de estudos etnográficos que abordam a questão do aprendizado pelo recurso à participação ativa dos aprendizes na vida da comunidade.

A proposta da autora pretere abordagens que enxergam a transmissão de conhecimento como um movimento que incute no aprendiz valores e comportamentos, por intermédio do uso exclusivo da cognoscibilidade. Ela se afasta de perspectivas que olham para a mente como um recipiente pronto para ser preenchido pela cultura, à medida que se aproxima do modo Xikrin de aprender, pela sua descrição etnográfica.

Outra obra que nos permite conhecer novas propostas para repensar o aprendizado é o artigo “Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito”. Nele, Steil e Carvalho (2014) nos fornecem um panorama acerca das epistemologias ecológicas, apresentando-as como bastante úteis na superação de visões cognoscíveis sobre o processo de

aprendizado. Para eles, o termo epistemologias ecológicas delimita uma região do debate teórico-filosófico contemporâneo que comporta autores e escolhas teóricas plurais, mas “[...] cujo ponto em comum é o esforço para a superação de dualidades modernas, tais como, natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente, artifício e natureza, sujeito e objeto” (STEIL e CARVALHO, 2014, p. 164). Desse modo, o conceito pretende produzir uma confluência de novas formas de compreensão, que superam a externalidade de um sujeito cognoscente humano fora do mundo, sustentada pelas dualidades citadas acima.

*As epistemologias ecológicas* contrapõem-se à perspectiva representacional. Partem de uma premissa compartilhada de que os significados, os conceitos e as abstrações que resultam do processo do conhecimento não constituem um mundo à parte em relação à matéria e às coisas. Conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência. Para conhecer, a partir da perspectiva ecológica, é necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente (STEIL e CARVALHO, 2014, p. 164).

Guardadas as diferenças, ambos os trabalhos — o de Cohn (2000), por meio do seu caso etnográfico e o de Steil e Carvalho (2014), ao nos colocarem em contato com as epistemologias ecológicas — nos levam a que nos debruçemos sobre formas de aprendizados que pressupõem um mundo a ser experimentado, posto que a participação é a condição para o conhecimento.

No candomblé, alguém que esteja na posição de aprendiz precisa, antes de qualquer coisa, se engajar nas atividades que acontecem no terreiro. É cozinhando que se aprende a cozinhar as comidas oferecidas aos *ginkisi*, é dançando que se aprende as coreografias, é frequentando a *roça* que se aprende quem são os mais velhos e como se comportar frente a eles etc. Em outras palavras, é fazendo que se aprende a fazer. E quando não se sabe fazer, é imitando quem sabe que se aprende.

Lembro de algumas situações em que vi algum mais velho convidando um mais novo para aprender. — *Já abriu galinha?* Perguntou uma *makota* mais-velha a um mais nova. Esta afirmou nunca ter realizado aquela tarefa. Então, a *makota* com mais experiência encostou na mesa e colocou uma galinha em sua frente dizendo: — *Bora, não precisa ter pressa, devagarzinho você vai vendo como é.* Ao fim dessa frase, a aprendiz já tinha se posicionado ao lado da *makota* mais-velha, também com uma

galinha a sua frente, e começou a reproduzir tudo o que via sendo feito no bicho ao lado.

Ingold (2010), um dos autores em que Steil e Carvalho se embasam, nos apresenta uma proposta para entendermos o aprendizado com ênfase em práticas que permitam o desenvolvimento de habilidades dos sujeitos. É colocando algumas situações vividas por mim durante o trabalho de campo, como esta que acabo de descrever, em diálogo com as afirmações de Ingold, que proponho tratar o aprendizado no candomblé. Aprender no candomblé não significa dominar um conjunto de orientações inflexíveis, mas, antes disso, se tornar habilidoso para lidar com o imponderável.

De maneira geral, o candomblé é uma religião afro-brasileira em que entidades, como os *ginkisi*<sup>7</sup> e caboclos, são cultuados. Se divide em alguns segmentos, conhecidos como nações, quais sejam: *angola*, *gege* e *ketu*. Cada filho de santo possui um *nkisi*<sup>8</sup> como “dono da sua cabeça” — também chamado santo de frente — e, portanto, como o principal responsável por reger sua vida.

A prática religiosa envolve rituais públicos, mas estes representam uma pequena parte da dinâmica dos terreiros (local onde se realizam os cultos). Nem todo candomblecista (adepto do candomblé) passa pela experiência de ser possuído por uma entidade, ou seja, nem todos rodam no santo. Os praticantes que não passam por esta experiência são chamados de *makotas* e *ogãs*, cargos ocupados respectivamente pelas mulheres e pelos homens. A feitura no santo consiste no modo como os rodantes são iniciados na religião. Antes dessa etapa, eles são considerados *abiãs* e, até a obrigação de sete anos, são chamados de *muzenza*.

A prática de cuidar das entidades é o que garante vida aos terreiros. Como coloca Rabelo (2009), se os *ginkisi* protegem seus filhos humanos, todos os frequentadores, da mãe de santo ao *abiã*, se engajam em atender aos apelos e às necessidades das entidades para que estas possam se tornar cada vez mais presentes na vida dos adeptos. Na cozinha, nos quartos de santo ou no *barracão*, todos os cômodos são espaços para o desenvolvimento de tarefas que objetivam cuidar dos santos e instituir a relação entre eles e seus filhos humanos.

---

<sup>7</sup> Plural de *nkisi*.

<sup>8</sup> Modo como as entidades são chamadas no candomblé angola. Semelhante ao termo orixá para o candomblé de “matriz” iorubá.

A religião é conhecida pela forte hierarquia que modula a atuação dos adeptos e que se orienta pelos cargos distribuídos entre os filhos de santo. Entre os rodantes (adeptos que passam pela experiência da possessão), um *abiã*, por ainda não ser iniciado na religião, tem, por um lado, o acesso e a participação restrita dentro do terreiro, já que, por mais que ele já tenha passado por alguns pequenos rituais, ele ainda não pode, por exemplo, entrar no *ronkó* ou camarinha (quarto onde os filhos de santo ficam recolhidos para iniciação); mas, por outro lado, ele lida com certa liberdade, porque pode, dentre outras coisas, falar sobre alguns assuntos, brincar com os mais velhos, sentar na mesma altura que eles, além de circular por outros terreiros.

O *muzenza* está na base da escala hierárquica do terreiro. Ele é o adepto que tem menos de sete anos de iniciado, devendo obedecer e confiar nos outros. Durante este processo, as suas vontades são minimizadas. O seu corpo precisa se comportar de um jeito diferente, *muzenza* olha sempre para baixo, sempre para o chão, senta sempre em uma altura inferior aos mais velhos e sempre que precisa falar com eles deve se abaixar. Os *azenza* (plural e *muzenza*), ao cumprirem sua obrigação de sete anos de iniciação, podem se tornar *ebomis*. Os *ebomis* são filhos de santo que já podem vir a ser pai — ou mãe de santo —, passando a desfrutar de uma autonomia e autoridade dentro da vida do terreiro. As *makotas* e os *ogãs* não passam pela feitura, mas passam pelo ritual de confirmação dos cargos; de modo genérico, eles auxiliam nos cuidados com as entidades e os filhos de santo.

No topo da hierarquia do terreiro está o pai ou a mãe de santo, responsável pela casa. No sentido como ouvi da mãe de santo do terreiro certa vez: — *Primeiro é Deus, depois os orixás e depois quem manda aqui sou eu mesmo*. Os adeptos mais novos tem ainda uma *mãe* e um *pai pequeno*, ambos mais velhos na religião, que, junto com a mãe/pai de santo, são responsáveis por ajudar na sua iniciação. Antes de apontar para regras e normas de conduta, a hierarquia faz referência a posições dentro do terreiro, que precisam ser experimentados por todos os adeptos.

Tendo descrito um pouco acerca de como cheguei até o Pero Vaz e, na sequência, de como esta dissertação foi sendo desenhada, devo apresentar o modo como ela está organizada nas páginas seguintes. Bom, a etnografia foi dividida em três capítulos. O primeiro é intitulado *A vida na roça e a chegada no santo*. Nele eu começo narrando algumas situações de aprendizado dentro do terreiro, por meio das atividades ligadas à confirmação de uma *makota*. Depois, exploro um pouco o modo como uma *muzenza*

aprendeu o modo de sensibilização afro-brasileiro, a partir da chegada do seu *nkisi* e do pedido de feitura por parte dele. Este capítulo acabou também sendo um meio para revisitar a literatura sobre aprendizado no candomblé. Nele, autores como Marcio Goldman, Miriam Rabelo e Reginaldo Prandi são mobilizados para falar um pouco sobre a forma particular de aprender e ensinar no candomblé.

No capítulo dois (*No caminho da casa dos adeptos*), atento para as relações estabelecidas entre a família de origem dos adeptos e a família de santo. Me afasto da ideia de duplicidade familiar, como tratada por Vivaldo da Costa Lima (1977), apresento uma reflexão de como estas famílias se conectam pelas participações dos atores nas práticas de cuidados que sustentam a relação entre filho humano e *nkisi*. Aqui, possíveis limites desenhados pela dualidade biológico/social tendem a ser superados a partir da ideia de relacionalidade de Janet Carsten (2000).

A provocação feita pela professora Iara Maria Souza que, durante a minha defesa de monografia, me instigou a pensar em como falar de relações familiares sem precisar recorrer aos adjetivos biológico e consanguíneo, que costumam aparecer nos trabalhos sobre religiões afro-brasileiras para distinguir a família de origem da família de santo, ressoou durante a escrita. Adotar a expressão família de origem foi uma das estratégias que tentei empreender para responder a esta provocação. Além disso, busquei explorar os próprios contextos etnográficos como meios para superar a necessidade de tais adjetivações.

Neste capítulo, as descrições etnográficas saem um pouco do cenário do terreiro, ao passo que tentei pegar o caminho da casa dos adeptos para, por exemplo, explorar as trajetórias de iniciação religiosa de Alan e de Camila ouvindo D. Regina que, como mãe e sogra, atuou nos cuidados das relações entre Alan, Camila e seus *ginkisi*. É explorando tais relações que a questão da ética se convidou a adentrar neste capítulo, nos direcionando para uma percepção da ética a partir de situações ordinárias que surgem na convivência destes atores.

No capítulo três, que denominei de *Os deuses também aprendem*, falo sobre o processo de educação dos *ginkisi*. Se, no capítulo dois, a ideia de afetividade aparece como central nas motivações que levam não-candomblecistas a cuidar da relação entre entidade e filho humano, no três adiciono ao cuidado a noção de perigo, partindo de um diálogo com Vinciane Despret (2016).



Apresento a indissociabilidade da relação entre entidade e seu filho humano como elemento chave para a conta do aprendizado das entidades. E é neste ponto que exploro o conceito de simbiose, como proposto por Stengers (2011), para enfatizar o encontro entre *nkisi* e adepto, como um encontro de diferenças necessário para o aprendizado de ambos. Há ainda, neste capítulo, o que chamo de uma pausa para comer um acaçá e beber um pouco d'água, na tentativa de arranjar um jeito de lidar com um desconforto que me intercepta bruscamente ao falar dos deuses.

Por fim, ou melhor, para começar, espero que as páginas que seguem possam ser um encontro entre o leitor e uma fé que é vivida enquanto se cozinha para os deuses, se dança com eles, se mexe o *amalá*<sup>9</sup>, se bate *paó*<sup>10</sup> etc. Que esse possa ser um diálogo entre uma antropologia e um candomblé com gente dentro e em movimento.

---

<sup>9</sup> Comida feita com quiabos, muito conhecida por ser a comida de Nzazí. O mesmo prato que chamei de caruru mais acima.

<sup>10</sup> Gesto que consiste em bater as palmas da mão uma na outra em um ritmo próprio do candomblé.

## 1 A VIDA NA ROÇA E A CHEGADA DO SANTO

“Essa é uma fé menos poética e mais prosaica” (Ricardo).

“‘Ah’, suspira o sujeito tradicional, ‘se ao menos conseguisse libertar-me deste corpo de vistas curtas e flutuar pelo cosmos, liberto de todos os instrumentos, veria o mundo tal como é, sem palavras, sem modelos, sem controvérsias, em silêncio, contemplativo’. ‘Sério?’, responde o corpo articulado, com alguma surpresa benévola, ‘para que queres estar morto? Por mim, prefiro estar vivo, e por isso quero mais palavras, mais controvérsias, mais contextos artificiais, mais instrumentos, para me tornar sensível a cada vez mais diferenças’” (Bruno Latour).

### 1.1 O aprendizado na roça

Eu tinha ido ao terreiro no domingo para participar do corte de *nzila*, depois voltei para casa com o convite de retornar na terça-feira, quando alguns filhos de santo estariam reunidos para mais uma atividade durante o recolhimento para confirmação da *makota*. Era perto da hora do almoço quando confirmei com Ricardo que iríamos juntos. Antes de seguir para o terreiro, passaríamos no supermercado para comprar os ingredientes do cachorro quente, anunciou Ricardo. Neste dia nós dois nos encontramos no seu trabalho, no bairro da Federação, em Salvador. A carona com ele evitava uma longa espera pelo ônibus até a Meireles (bairro onde fica localizado o terreiro) e me presenteava com boas conversas sobre o mundo do candomblé.

Beth, sua sobrinha, estava recolhida a menos de uma semana no *Unzó Tumbansé*, terreiro angola onde sua mãe e seu tio foram iniciados, para a sua confirmação no cargo de *makota* de *Bamburucema* (*nkisi* de sua mãe Barbinha). Naquela noite alguns filhos e filhas de santo se reuniram para rezar com ela, no intuito de ajudá-la a aprender a longa reza que faz parte da vida nos terreiros angola e também a se localizar dentro da estrutura hierárquica do terreiro. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Como Ricardo me explicava, enquanto fazíamos uma pausa nas compras para um cafezinho, é preciso que nas atividades do terreiro haja sempre comida em abundância. Por isso, é de bom tom que, durante as atividades que ocorrem no período do recolhimento do filho de santo, seja oferecida comida por parte do recolhido ou dos mais chegados a ele, para os parentes de santo reunidos para ajudar na confirmação ou iniciação do adepto. Portanto, é comum presenciar lanches coletivos no começo do dia e

no fim da tarde, ou mesmo almoços fartos entre os religiosos. Naquela noite seria oferecido um cachorro quente depois da reza, como uma forma de cumprir a etiqueta.

Descemos do carro, depois de estacioná-lo na rua em frente ao terreiro e encontramos Nilza, uma das mais antigas filhas de santo da casa que, depois de visitar a menina recolhida, estava de saída. Entramos pelo corredor lateral do terreiro, ali encontramos alguns parentes de Mãe Xagui reunidos no quintal para o lanche da tarde. Janaí, neta da mãe de santo e *muzenza* (nome dado aos adeptos com menos de sete anos de iniciação), primas e algumas amigas faziam pipoca enquanto estavam engajadas em uma conversa ordinária sobre família, comidas e relacionamentos.

Depois de pedirmos a *muzenza* para ajudar no preparo do cachorro-quente, seguimos para a rua principal do bairro da Liberdade em busca de alguns adereços para a roupa que Nzazí, santo de Ricardo, usaria no dia da festa pública que marcaria o fim do recolhimento de Beth.

De volta ao terreiro, Janaí cortava o tempero para o cachorro-quente quando me pediu que levasse um balde com *abó* — banho de folhas que deve ser tomado antes de entrar no *ronkó*, cômodo onde Beth se encontrava recolhida — pois já se aproximava da hora da *maianga* (banho ritual) da menina. Pouco tempo depois, Ricardo estava pronto para entrar no *ronkó* — quarto onde ocorre o recolhimento do adepto — e junto com Janaí e Beth começava a reza da *maianga*.

No fim do dia, quando o sol já havia partido e a noite ia chegando, o quintal do terreiro começava a ser povoado por alguns filhos e filhas de santo. Da porta da cozinha, mãe Xagui buscava saber quem era o responsável pelo cachorro-quente e anunciava que, antes de inventar qualquer outra comida, seria preciso tomar a sopa que ela havia preparado. Em um tom descontraído, os filhos de santo iam tentando escapar da tarefa de esvaziar a panela de sopa.

Com os adeptos, ia chegando refrigerante e batata palha para incrementar o cachorro-quente. — *E o pão?* — *Ingrid vai trazer*, respondeu Ricardo. — *Escute essa: o outro [um filho de santo] disse que se fosse uma pretinha recolhida ninguém ia se reunir pra rezar com ela, e que se ela estivesse com Beth que iam arranjar um fone para botar na menina só para ela não aprender a reza*, disse Maycon, fazendo todos no quintal rirem.

Enfim, depois de todos se trocarem e tomarem banho de *abó*, do pão chegar com Ingrid e até de quem disse que não iria para a reza aparecer no terreiro, começaram os

preparativos para a reza dentro do *ronkó*. Alguns filhos de santo que não conseguiram entrar, já que o cômodo é pequeno ou que preferiam fugir do calor, iam se aglomerando pelo corredor que dá acesso ao *ronkó*, ou se espalhando pelo quintal. Barbinha, mãe de Beth, começou a organizar a comida do dia seguinte, se abstendo de entrar no *ronkó*, assim como a mãe pequena da menina, que ia reunindo alguns tecidos que precisavam ser lavados e engomados.

Dentro ou fora do cômodo, sentados ou em pé, parados ou realizando outras atividades, todos estavam atentos à reza. Eu me sentei perto de Jamerson, um dos *ogãs* da casa, e a reza começou. A reza, que já não é pequena, cresce à medida que mais filhos de santo se fazem presentes. Isso acontece porque, em alguns momentos, cada filho de santo se ocupa de rezar um trecho, repetindo algumas palavras já proferidas e se dirigindo a outros adeptos. A ordem de participação é dada pelo tempo de iniciação, começando dos mais velhos até chegar a vez do filho de santo mais novo, nesse caso Beth.

Na sua vez, todos pararam para ver como ela estava rezando e pude ver a alegria de sua mãe Bárbara quando a menina cumpriu com êxito sua participação. O ritmo da reza varia e por vezes se juntam às palavras gestos encenados pelos corpos dos adeptos, que se movimentam dançando a reza. — *Você já vai prestando atenção pra aprender*, falou uma *makota* para uma das *abiãs* sentadas no quintal.

Quando a reza acabou, todos foram comer. Mãe Xagui pediu para que Mavulukwê (nome ritual de Barbinha, a mãe de Beth) servisse a sopa. — *Já tomou a sopa? Tem que tomar, não sei quem inventou esse negócio [cachorro-quente] com tanta sopa aí*, perguntou Mãe Xagui a um de seus filhos. — *Dois copos!* Alegrou ele com uma caneca em mãos. Mas, na verdade, tinha se servido de meia caneca. Alguns, como eu, receberam um prato bem cheio e, sem condições de burlar a oferta, tiveram que esvaziá-lo. Só depois é que as pessoas puderam comer do cachorro-quente. — *Oxe! Você tá no fim da fila, tá pensando que porque tem faculdade pode furar a fila é?* Dizia Maycon para uma outra filha de santo, em mais uma de suas tiradas que levavam as pessoas ao riso. — *Já comeu, menina? Come mais. Esse povo tá de regime.* — *Você não, Nazazí, já comeu dois*, falava Ingrid, olhando de soslaio para o tio da menina.

Distanciei-me um pouco do quintal e subi para sentar no barracão, junto a alguns dos que já estavam com a barriga cheia. Enquanto arrumava algumas coisas, Barbinha

dizia achar que Beth já tinha a reza guardada em sua memória, porque desde quando a menina era muito pequena ela costumava levá-la para o terreiro.

O período em que um filho de santo está recolhido para ser confirmado, ou para a feitura do santo, é um momento em que todo o terreiro está mobilizado, promovendo situações de confraternização como a descrita acima. Como colocou Rabelo (2014), “Quando iaô vai ser recolhida, os adeptos de uma casa de candomblé já sabem que lhes aguarda um período de muita atividade, para alguns também de muito investimento emotivo e financeiro, de apreensão e gasto” (p. 95). Mas, além disso, o recolhimento é um período que cria muitas situações possíveis para o aprendizado dentro do terreiro.

Goldman (2012) relembra que “imagina-se que o ogã ou a equede suspensa deverá *confirmar* ritualmente sua iniciação, passando por uma sequência ritual semelhante, mas com algumas importantes diferenças daquela empregada na feitura da cabeça propriamente dita” (p. 281). Há, é bem verdade, diferenças entre o recolhimento para feitura de adeptos rodantes e o recolhimento para confirmação de uma *makota* ou de um *ogã*, a começar pelo fato de que o *nkisi* e o *erê* não se fazem presentes no corpo da *makota* e do *ogã*. Depois, há o tempo de estadia no *ronkó*. No terreiro que estudei, *makotas* e *ogãs* costumam ficar em média nove dias recolhidos, enquanto os rodantes chegam a ficar até três meses dentro da camarinha (modo como o *ronkó* também pode ser chamado).

Outra diferença importante, principalmente para quem será recolhido, está no enxoval. A nota que contém os itens necessários para uma confirmação é bem menor do que a que contém os itens para a feitura do filho de santo rodante, o que implica em um gasto financeiro maior para a feitura do rodante. Goldman (2012) ainda relata ter escutado de um pai de santo que *ogã* nasce grande, enquanto *iaô*<sup>11</sup> nasce pequeno e cresce depois. Em outras palavras, também costumamos ouvir que *ogãs* e *makotas* nascem prontos e, por isso, só precisam ser confirmados.

Contudo, mesmo que o período de recolhimento para confirmação de *makotas* e *ogãs* seja relativamente curto, ainda é um momento de atividade intensa no terreiro, no qual alguns filhos de santo também precisam estar presentes para auxiliar nos cuidados de quem está recolhido (cuidados que vão desde o preparo da comida para os que estão no terreiro, até fazer companhia para quem está no *ronkó*). Antes do recolhimento,

---

<sup>11</sup> Semelhante ao termo *azenza* na nação angola.

ocorre um *ebó*<sup>12</sup> e depois, durante o período, ocorrem atividades como *banhos*, *bori*<sup>13</sup> e rezas, por exemplo. Todas essas são atividades que podem compor um contexto de oportunidades para lidar com a etiqueta da religião e se capacitar para desenvolver tarefas caras à vida no terreiro.

Beth foi recolhida no dia cinco de janeiro de 2018 e teve a festa pública, que marca o fim do recolhimento, em treze de janeiro de 2018. Durante este período, a presença de Janaí foi engajada em se mostrar habilidosa na tarefa de cuidar da menina. Eu me recordo de chegar no terreiro no dia quatro de janeiro de 2018, véspera do recolhimento de Beth e ouvir Janaí, enquanto Beth trançava o seu cabelo, reclamando que um filho de santo mais velho havia suspenso os panos que estavam cobrindo as bacias com as comidas do *ebó*, perguntado quem havia arrumado e depois disse que poderia ter sido preparado de um jeito melhor.

A *muzenza* se defendia dizendo que ninguém conseguia agradar aquele filho de santo. De qualquer forma, foi ela quem não só arrumou o *ebó* da *makota* recolhida, mas também ajudou nas *maiangas* e fez companhia para a menina — engajamento fundamental não só para o cuidado com Beth, mas também para o desenvolvimento de habilidades por parte de quem executa as tarefas, nesse caso a *muzenza*.

Preparar um *ebó* pode envolver atividades como o preparo de comidas e a arrumação/apresentação destas. Como coloca Rabelo (2015), o preparo das oferendas é parte importante da vida de um terreiro de candomblé. Desde as oferendas ligadas à relação entre um adepto e suas entidades, até as que colocam toda a comunidade no lugar de doador. Portanto, desenvolver a habilidade para preparar oferendas é, sem dúvidas, parte do processo de aprendizado dentro do terreiro.

Partindo do pressuposto de que

Há muito o que se aprender no candomblé, além das músicas e danças exibidas nas festas públicas. *Há uma etiqueta regulando as relações com os orixás e outra regulando as relações entre os adeptos situados em pontos diferentes da hierarquia do terreiro.* Há um conhecimento relativo aos orixás, que inclui suas predileções e quizilas [interditos] e que regula o preparo de qualquer oferenda. Há um vasto corpo de cantos e rezas. Há responsabilidades diferenciadas de acordo com a posição de cada um (RABELO, 2014, p. 9, grifos meus).

---

<sup>12</sup> Oferendas para os orixás.

<sup>13</sup> Rito de dar de comer a cabeça do filho de santo.

as descrições etnográficas que trago à tona neste capítulo buscam discutir como contextos de aprendizado são proporcionados dentro do ambiente do terreiro. A narrativa acima, por exemplo, nos permite pensar no modo pelo qual a confirmação de Beth significou uma oportunidade de aprendizado para muitos envolvidos, não sendo um momento pontual de transmissão de conhecimento para a menina confirmada. As pessoas que estavam participando da reza, como a *abiã*, que a *makota* pediu que prestasse atenção, tinham ali uma oportunidade de praticar e aprender.

Em determinados momentos, alguns adeptos olhavam para os mais velhos buscando se certificar da ordem de participação na reza, ratificando a posição de cada um, não só naquele rito, mas também nas atividades que ocorrem no dia-a-dia do terreiro, como, por exemplo, a ordem que alguém deve seguir ao pedir a benção aos outros filhos de santo. Desse modo, se construía uma oportunidade para os filhos e as filhas de santo se familiarizarem — ou afirmarem — a posição uns dos outros na hierarquia. Essa hierarquia é central na orientação das relações e é aprendida à medida que as interações vão sendo vivenciadas dentro da *roça* (modo como os adeptos fazem referência ao terreiro).

Dessa maneira, a feitura ou a confirmação não são momentos que se resumem apenas à transmissão de um *corpus* de conhecimento para quem está recolhido, nem encerram o processo de aprendizado. São antes uma oportunidade para que os adeptos engajados no cotidiano do terreiro possam aprender a se portar dentro da casa, a se relacionar com os parentes de santo e as entidades, bem como realizar tarefas centrais para a afirmação e o cuidado dos vínculos entre entidades e humanos.

Rabelo e Santos (2011) afirmam que o aprendizado religioso é um tema recorrente na antropologia, em cujo bojo, mesmo em paisagens elaboradas por conceitos e generalizações particulares e compostas por distintas noções de aprendizado, duas dimensões se fazem sempre presentes. São elas, a dimensão processual e a relacional. A primeira nos leva a pensar o aprendizado enquanto um percurso e a segunda coloca em relevo as relações desenvolvidas durante este percurso.

Pensar o aprendizado como percurso nas religiões afro-brasileiras, envolve levar em consideração, como propõe Prandi (2001), uma noção de tempo própria do candomblé e a maneira de como a prática religiosa se desenvolve dentro desta noção de tempo, envolvendo os noviços e, conseqüentemente, conduzindo-os a aprender.

Ao adentrar no candomblé, o recém-chegado se depara com uma forma nova de encarar o tempo, passando a ter de ser ressocializado para se relacionar com coisas que no início soam estranhas e desconfortáveis. O noviço “tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas” (PRANDI, 2001, p. 46). Além disso,

aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina *catar folhas* (GOLDMAN, 2005, p. 108, grifos do autor).

A imagem de catar folhas indica a necessidade de cessar a pressa e não contar com a possibilidade de receber um *corpus* de conhecimento organizado da parte de alguém mais experiente. É preciso lentamente reunir pedaços de cantigas, mitos e procedimentos, até que se crie experiência para compreendê-los e articulá-los. Como afirma Rabelo (2015), os *azenza*<sup>14</sup> acabam precisando aprender a aprender no modo que é próprio do candomblé. É diante desta forma de transmissão de conhecimento que a criação de contextos práticos para o aprendizado se faz essencial nos terreiros.

Do mesmo modo que a confirmação de Beth significou uma oportunidade para que outros adeptos se engajassem e pudessem ensinar/aprender, me recordo do dia dezois de dezembro de 2017, quando estávamos todos reunidos no terreiro de uma irmã de santo de Ricardo. Naquela data acontecia no seu terreiro a obrigação de um dos seus filhos de santo, filho do orixá *Oxóssi*. Como é de costume, e de bom tom, os parentes de santo sempre auxiliam nas atividades dos terreiros dos seus familiares e, por isso, neste dia muitos filhos de Mãe Xagui estavam presentes. Dentre eles, Beth.

Durante a festa, quando os santos chegavam nos corpos dos seus filhos, Ingrid, *makota* já confirmada, chamava Beth para que cuidasse deles, despachando-os quando necessário, ou os conduzindo até os cômodos onde trocariam de roupa para *tomar rum*<sup>15</sup>, ou serem *suspensos*<sup>16</sup>. Beth ainda estava muito tímida. Hesitava ao tocar nos

---

<sup>14</sup> Plural de *muzenza*.

<sup>15</sup> Forma como os adeptos do candomblé se referem ao ato de tocar os atabaques para que o *nkisi* dance no barracão.

<sup>16</sup> Forma como os adeptos chamam o ato de interromper o transe.



santos, como se não soubesse a melhor forma de o fazer. — *Leve ele!* Coordenava Ingrid, quando algum *nkisi* chegava na porta do *barracão*<sup>17</sup>.

A menina parava por alguns segundos do lado do santo, como se estivesse buscando a melhor forma de estabelecer uma comunicação. Vi que Ingrid chegou rapidamente em uma dessas situações e pegou no ombro do *nkisi*. — *Vamos, meu pai*, falou, como se estivesse pedindo que ele seguisse caminhando junto com Beth até o lugar onde seria *suspense*. — *Já vai aprendendo*, alertava a *makota* mais-velha, enquanto a menina se esforçava para perder a timidez.

Assim, durante aquela noite vi várias vezes Ingrid da cozinha, que fica no quintal do terreiro, pedindo para Beth acolher os santos que saíam do barracão, enquanto ela organizava a comida que seria servida. Quero, com essa narrativa, mostrar como o aprendizado do filho de santo não está limitado ao momento em que ele está recolhido para ser confirmado ou feito. Se durante o recolhimento de Beth destaquei, por exemplo, a participação de Janaí como alguém engajada em aprender, no caso dessa obrigação do filho de santo de *Oxóssi* é possível olhar para a participação de Beth como alguém imersa dentro do contexto de aprendizado proporcionando pela festa pública, sob a supervisão de Ingrid.

É preciso, portanto, compreender que, para catar as folhas, deve haver envolvimento do adepto em contextos de práticas e viabilização do aprendizado por parte dos mais-velhos. É a partir disso que, neste trabalho, o aprendizado no candomblé é entendido como desenvolvimento de habilidades, em um diálogo com Ingold (2010), apostando em que as elaborações do autor permitem uma das melhores chaves para dialogar com as situações vividas pelos iniciantes.

Em diálogo com a biologia neodarwiniana e a psicologia cognitiva, o autor mostra como voltar a atenção às práticas é um caminho para compreender os modos pelos quais as gerações atingem e extrapolam a sabedoria dos seus predecessores. O intuito é superar a dicotomia inato/adquirido que enxerga o processo de transmissão de conhecimento como uma espécie de transcrição, que ocorre de uma mente para outra mente, através de um movimento de externalização da primeira e de internalização da segunda, o que levaria a pensar a existência de capacidades inatas e competências

---

<sup>17</sup> Modo como os adeptos chamam o salão onde ocorrem as festas públicas.

adquiridas. Por conta disso, Ingold (2010) rejeita a ideia da mente como recipiente e da cultura como conteúdo.

A rejeição ocorre ao passo em que é sugerida “uma abordagem fundamentalmente ecológica”, cuja “premissa básica é que a cognoscibilidade humana está baseada não em alguma combinação de capacidades inatas e competências adquiridas, mas em *habilidade*” (INGOLD, 2010, p. 18, grifo do autor).

Respondendo à pergunta de como o aprendizado é passado de geração para geração, Ingold (2010) recorre à *educação da atenção*. Nesse sentido, o papel da experiência e o da transmissão geracional nos modos pelos quais os seres humanos conhecem e participam da cultura precisam ser discutidos em termos de envolvimento prático com o ambiente de aprendizado.

O aprendizado está, nesta abordagem, baseado em desenvolvimento de habilidades, em um movimento de atenção do praticante que olha, ouve, sente e copia. Copiar não é apenas seguir o que as outras pessoas fazem, “copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos” (INGOLD, 2010, p. 21).

Certa vez, conversávamos, eu e Nazazí, sobre o modo como os *abiãs* e *azenza* imitavam os adeptos mais-velhos e tomavam alguns destes como referência. Foi então que ele me chamou a atenção para o modo como, nas festas públicas, os noviços tentavam imitar os mais-velhos dançando. Esta tentativa de cópia era um movimento de atenção tão bem dirigido que, por vezes, os mais velhos se distraíam levantando os braços, movimentando-os em direções aleatórias ou ajeitando a roupa e tinham estes gestos também copiados pelos noviços que quase não desviavam o olhar dos corpos mais experientes. Discernir o que é parte da coreografia interpretada pelo corpo de um adepto mais experiente e o que são os movimentos que compõem improviso, é parte do processo do aprendizado do iniciante, que aprende justamente copiando a dança dos outros, enquanto todos continuam a rodar ao som dos *atabaques*. Em um determinado momento, o iniciante também dançará ao mesmo tempo em que ajeita a roupa ou cochicha com outro filho de santo. Por isso, podemos concluir que a

[...] aprendizagem não é uma esfera isolada da vida, como a nossa escola, mas um processo que se realiza a partir de dentro, participativamente. Aprende-se à medida que se faz, que se vive. Com o passar do tempo, os

mais velhos vão acumulando um conhecimento a que o jovem só terá acesso quando tiver passado pelas mesmas experiências (PRANDI, 2001, p. 52).

Como tenho buscado elucidar ao longo do texto, é possível notar que o aprendizado religioso no candomblé ocorra muito vinculado ao aproveitamento da vivência de situações diárias no terreiro. Neste processo, os mais experientes podem criar contextos de prática e aprendizado para os noviços. Contudo, como já dito, não há pressa; deve-se aprender aos poucos, viver intensamente cada etapa.

Rabelo (2014) afirma que a noviça aprende o que é preciso para participar de forma adequada em circunstâncias práticas e sempre a partir do que cada situação demanda: “Aprende na medida em que vai observando os outros fazerem e na medida em que ela mesma vai sendo chamada a fazer. Mães e pais de santo, é claro, precisam proporcionar-lhe os contextos para que possa desenvolver as habilidades que lhe são requeridas no dia-a-dia do terreiro” (p. 99). É importante ressaltar que não cabe ao recém-chegado requerer acesso às tarefas do terreiro. Sempre é preciso esperar a oferta. Desse modo, os *azenza* não fazem nada sem que lhes tenha sido solicitado e/ou tenham sido direcionados para tal.

No artigo intitulado “Aprender a ver no candomblé”, a autora relata que, como em qualquer caso de aprendizado, é necessário que os adeptos adotem a atitude (obediência e paciência) e o entusiasmo solicitados para impulsionar a reunião de conhecimentos e habilidades: “Para aprender, iniciantes devem primeiro obedecer. Ou melhor, obedecer é condição para que o aprendizado seja deslanchado e essa condição também precisa ser aprendida” (RABELO, 2015, p. 238). Há aqui uma concordância muito grande com a metáfora empregada por Goldman (2005) sobre a atividade de catar folhas e com a afirmação de Prandi (2001), de que se aprende participativamente.

De um modo geral, o terreiro é um espaço de interação, onde o conhecimento é adquirido por meio de atividades práticas, que são orientadas pelos mais-velhos em contextos ordinários. Pretendo agora retornar à segunda dimensão do aprendizado religioso, citada por Rabelo e Santos (2011), a dimensão relacional. O que esta dimensão indica é, como no decorrer do percurso de aprendizado, diversos atores precisam se relacionar para garantir sucesso na empreitada.

Tomando essa elaboração como ponto de partida, proponho retomar um diálogo entre as noções de participação e relação, diálogo já sinalizado por Goldman (2012) em um texto, em que o autor revisita as noções de dom e iniciação, chamando atenção para

a ideia de participação. Goldman (2012), em diálogo com Véronique Boyer, Roger Sansi e Arnaud Halloy, aponta um caminho para que possamos pensar a “transmissão do saber” no candomblé sem sermos aprisionados por um modelo que divide os aprendizes entre os que passam a saber pelo sangue (já que são descendentes dos líderes religiosos) e os que o fazem pelo ritual. O caminho apontado sugere que devemos conferir maior atenção à ideia de participação, tomando-a como possibilidade de entrar em relação com algo.

Para o autor, Halloy não teria dado a devida atenção a algo que a sua descrição etnográfica aponta: “Trata-se do que os membros dos terreiros que ele estudou denominam ‘convivência’, e que Halloy lembra, com razão, significar literalmente o fato de ‘viver com’” (HALLOY, 2005, p. 642 apud GOLDMAN, 2012, p. 277). Goldman diz que, nessa noção de convivência, estaria rebatida a de participação enquanto possibilidade de entrar em relação

[...] material ou não, com aquilo que constitui o ritual. Isto significa que a “transmissão por participação” diz respeito tanto ao que se aprende enquanto membro de um terreiro quanto ao que se recebe na iniciação propriamente dita (GOLDMAN, 2012, p. 277).

Desse modo, é colocando a participação ao lado do dom e da iniciação que o autor propõe uma superação do modelo baseado no dualismo biológico/ritual (inato/adquirido), mobilizado-nos para pensar a transmissão do conhecimento no candomblé por parte de alguns antropólogos. Para Goldman, o estatuto da transmissão por participação permanece mais indefinido e aponta para um caráter monista do sistema, “[...] ainda que esse monismo de base seja apenas a resultante de uma multiplicidade intensiva de linhas de forças e vetores” (GOLDMAN, 2012, p. 278) ou das atualizações do axé (força única que constitui tudo que existe no mundo).

No presente texto, proponho usar as elaborações de Goldman (2012) como um recurso imaginativo capaz de nos levar a pensar que, se participar não implica apenas *conviver com*, mas sim entrar em relação material, ou não, com o que constitui o ritual, também podemos conceber a participação de não-candomblecistas pelo modo como eles se colocam em relação com as o *nkisi* de pessoas próximas, o terreiro e as coisas do *nkisi* e do adepto. Atento, portanto, para o modo como o saber também é transmitido para não adeptos. Acrescentaria, além disso, que a possibilidade de imaginarmos a participação de não-candomblecistas está ligada ao convite de um outro para entrar em relação.

Até aqui vimos como adeptos mais-velhos convidam mais novos a entrar em relação com a sua família de santo (em casos como o da reza), com os materiais que compõem a vida no terreiro (a título de exemplo, o preparo do *ebó* por Janaí) e com os *ginkisi*<sup>18</sup> (se lembrarmos da participação de Beth durante a obrigação do rapaz de Oxóssi), dentre outras possibilidades.

Na seção que segue, proponho ampliar a discussão sobre aprendizado, agora apontando para o modo como os filhos de santo se tornam sensíveis, acolhem e negociam com as entidades. Dessa maneira, sugiro tratar da chegada do santo na vida dos adeptos e do modo como os religiosos aprendem a caminhar até ele e lidar com o mundo superpovoado do candomblé. Veremos como, nesse processo, vão se tornando alvo de cuidado aspirantes a cuidadores. Ainda com ênfase na feitura, nossa atenção será levemente deslocada dos adeptos para as suas relações com as entidades.

## 1.2 A chegada do santo e a caminhada até ele

Nesta seção proponho apresentar a chegada do santo na vida de uma adepta e a sua trajetória até a iniciação, à luz da ideia de uma caminhada até o santo. O candomblé é uma religião de escolhidos e é por isso que a iniciação religiosa decorre, em primeiro lugar, do chamado do santo. Toda cabeça tem dono, ou dona. Mas, como costume escutar nas rodas de conversa entre as *abiãs* do terreiro: — *A fruta só dá no tempo certo*. Dito de outra forma, é na hora escolhida pelo *nkisi* que o filho de santo começará a sentir a sua aproximação e o seu chamado, precisando se preparar para a iniciação.

O tempo de preparativo para a iniciação é variável, afinal, como bem colocou Goldman (2012) acerca da lei de Herskovits reside na estrutura das religiões afro-brasileiras a ideia de que “cada caso é um caso”. Por isso, o período de organização para a feitura oscila em função de muitas variáveis, tais como, a aceitação do chamado por parte do filho de santo, os modos/grau de cobrança da feitura por parte do *nkisi*, a vontade do pai ou mãe de santo, o calendário do terreiro e as condições financeiras de quem vai ser iniciado. Diferentes operações podem surgir da combinação destas variáveis, sempre envolvendo uma série de negociações e investimentos entre o adepto

---

<sup>18</sup> Plural de *nkisi*.

e seus familiares, adepto e entidades, pais ou mães de santo e entidades e pais e filhos de santo etc.

Há, nas conversas entre o povo de santo, uma gramática muito rica referente à chegada do santo e as expectativas para a feitura. Foi a partir dessas conversas que passei a me interessar por expressões como: “o pessoal tá encostando, aí tem que olhar...”, “ela sacudiu os ombrinhos”, “tá passando mal de santo”, “tá dando alguma coisa”, “o santo tá cobrando”, “calma, se ela [a santa] quer ser cuidada não vai te fazer mal” e “vá se encaminhando até ele [o santo]”. No intuito de tentar explorar um pouco a riqueza dessas expressões recorrerei agora à trajetória de iniciação de Camila, *muzenza* do *Unzó Tumbansé*.

Conheci Camila na primeira vez em que pisei meus pés em um terreiro de candomblé. Lembro que, nos dias de festa no *Unzó Tumbansé*, eu sempre costumava encarar a sua presença como a de alguém que apenas acompanhava o namorado (um filho de santo da casa). Talvez por isso eu me sentia muito à vontade para me juntar a ela. Sentávamos perto uma da outra e sempre usávamos roupas comuns. De alguma forma, eu não estava completamente equivocada em pensar assim.

Camila é natural de Saubara, uma cidadezinha do interior da Bahia próxima a Santo Amaro da Purificação, mas viveu desde a adolescência em Cachoeira, onde morava quando conheceu Alan (seu ex-namorado) pelas redes sociais em 2010. Foi por intermédio dele que ela começou a frequentar o terreiro.

Em abril de 2016, resolvi gravar uma conversa entre nós duas sobre a sua trajetória até a feitura, que ocorreu de outubro a dezembro de 2015.

Aí ele [Alan] me convidou, eu fiquei meio receosa, mas sempre gostei, sei lá... sempre achei encantador. Então, ehh... ele me chamou, eu fui [...] Ai, é... eu fui para essa festa, a festa de *Oxalá*. [...] Aí, foi a primeira vez que eu fui. Da segunda vez foi na festa de *Nzazi*. Aí eu fui para festa, aí chegando lá eu comecei a me sentir mal. Eu: — *Ai meu Deus! Eu tou dando alguma coisa!* E Alan: — *Camila, se acalme*. E eu: — *Mas eu tô sentindo alguma coisa diferente*. Aí fiquei, eu passei mal, passei mal... mas só que nada aconteceu. E aí foi quando eu vi meu pai Nazazi, no caso *Nzazi*<sup>19</sup>, quando eu vi *Nzazi tomando rum*. Ah, eu fiquei radiante, dava vontade de chorar, eu fiquei emocionada. Aí eu falei assim: — *Alan, se um dia eu fizer santo aquele rapaz vai ser meu pai de santo*. Num sei, mas era uma certeza que eu tinha que eu nem sei explicar. Parece até brincadeira quando a gente fala, mas foi o que aconteceu. Aí depois que o santo *tomou rum*, tudo direitinho, eu descí. Ai eu falei: — *Meu pai... não, é... Nazazi (Ricardo), tudo bom?* Aí ele disse: —

---

<sup>19</sup> Camila faz uma correção na sua fala, pois na ocasião narrada ela viu o *nkisi* (*Nzazi*) presente através do seu pai de santo (Nazazi), que estava virado.

*Tudo.* Eu falei: — *Eu tou com alguns probleminhas e eu queria que o senhor cuidasse.* Aí ele: — *Você tem certeza?* Eu falei: — *Absoluta!* Aí ele disse: — *Então tudo bem, depois a gente conversa melhor.* Desde então, toda vez que eu vinha para Salvador passar final de semana, porque, no caso, eu morava em Cachoeira, aí quando tinha alguma coisa na *roça* eu ia pra acompanhar Alan. Quando foi... aí, eu passei a morar aqui, em junho de 2012. Aí que eu comecei a frequentar, constantemente. Tudo que tinha na *roça* eu tava, tudo que tinha na *roça* eu tava. Isso acompanhando Alan, porque mesmo eu tendo conversado com meu pai, mas eu não me sentia tão responsável, é... com a *roça*, ao ponto de tá lá por obrigação, eu ia mais como visita, e aí eu ia frequentando normalmente com ele (Camila).

Em 2012 Camila se mudou para Salvador, foi morar junto com Alan e sua então sogra, D. Regina, em Itacaranha. A mudança fez com que ela passasse a frequentar cada vez mais festas de candomblé. O primeiro *nkisi* com o qual Camila rodou (forma como os adeptos do candomblé se referem ao transe) foi *Bamburucema*, mas não era ela a dona da sua cabeça e, sim, *Lumburungunzo*<sup>20</sup> que, pouco a pouco, ocupou seu lugar e fez as coisas irem se acalmando.

No entanto, em 2015 alguns eventos estranhos passaram a despertar sua maior atenção e um maior investimento. Trabalhando como operadora de *telemarketing*, Camila passou por alguns sufocos. Certa vez, enquanto atendia um cliente, tentou pegar a caneta para fazer algumas anotações, mas percebeu que sua mão estava adormecida. Supondo que poderia estar com a pressão alta e com medo de um infarto, ela se deslocou até o ambulatório do trabalho, onde a enfermeira e a médica a examinaram. Disseram estar tudo aparentemente sob controle e a encaminharam para uma unidade de pronto atendimento. Ao descer para pegar sua bolsa, Camila acabou desmaiando e só acordou no hospital. Eventos similares a esse foram se tornando mais recorrentes e, depois de realizar um *check up* médico, proposto por seus pais, eliminou a possibilidade de estar com algum problema de saúde.

Ehhhh... Inicialmente eu achei que pudesse ser tudo estresse, por causa da área que eu tava trabalhando. E aí eu fui a alguns médicos, fiz exames e tudo, um *checkup* total, até que tava tudo acontecendo... no caso os resultados tudo normal, todos normais. E aí eu fui lá falar com meu pai [de santo]. Foi quando ele... ele me perguntou logo, sem eu, sem eu nem ter falado nada a ele. Ele me perguntou o que é que tava acontecendo comigo que eu tava passando mal na rua. Aí eu falei: — *É meu pai.* Eu tomei logo aquele susto, de início tomei aquele susto, falei: — *Ai meu pai, como é que ele sabe?* (risos). E ri, aí depois eu falei: — *É... é, tá acontecendo sim.* Ele perguntou o que, eu falei, aí ele disse que no caso seria a cobrança do santo e que a situação já tava um pouquinho elevada. E aí mandou eu começar a me arrumar. Aí eu falei com ele que eu não queria, não queria fazer santo, porque era uma

---

<sup>20</sup> *Nkisi* semelhante ao orixá Oxóssi nos candomblés iorubá.

responsabilidade imensa e eu ainda não me achava preparada para isso. E como eu já tinha vivenciado, é... vivenciado a questão de Alan, é... no caso, o período de resguardo, as privações, aí eu falava: — *Meu Deus, eu acho que eu não consigo isso não*. Aí, ainda tem todo o período que você tá lá recolhido, de tudo. Até que eu decidi, eu falei: é, se tem que ser, assim é. Meu pai [Nazazí] falou comigo: — *Olhe, vá se encaminhando em direção a ele (o nkisi) que tudo vai melhorando* (Camila).

*Lumburungunzo* passava a solicitar sua feitura e, precisando caminhar ao encontro do *nkisi*, ela acabou optando por falar francamente com ele.

Eu disse: — *Olhe, eu não tenho condições, o senhor tá vendo que eu não tenho condições de fazer o santo agora, no caso, condições financeiras. Já que o senhor quer me dê condições para isso*. Como? Me tirando do emprego, claro! Era a única possibilidade, né? Mais próxima, já que meus pais não eram a favor. Aí o que aconteceu? Eu fui demitida. No caso, ehh... esse pedido eu fiz a ele na madrugada do dia dois pro dia três de março. Dia três eu cheguei no trabalho e conversei com uma colega, eu lembro porque foi... foi o dia que eu fui demitida, então não tem como esquecer. Aí eu conversando com uma colega, eu falei... ela também é iniciada. Aí eu falei, disse: — *Ó Mariana, acho que vou ter que fazer santo*. Aí ela: — *Que nada amiga, talvez nem seja, você acha que se Lumburungunzo quisesse nascer, ele não tinha te dado condições para isso, não já teria te demitido?* Eu falei: — *Rapaz, mas está nas mãos dele, se é isso mesmo que ele quer, que a vontade dele seja feita*. Aí, isso foi no café, de manhã logo quando a gente chegou. Quando foi, ehh... 14:30, 15:00 horas eu fui demitida (risos). Nesse mesmo dia. Aí eu: — *Ai meu Deus!* Comecei logo a pular de alegria, dar risada, e ao mesmo tempo a ficha ainda não tinha caído do que tinha acontecido (Camila).

O evento da demissão aconteceu em março de 2015 e em abril do mesmo ano Camila procurou seu pai de santo para acertar a feitura. O dinheiro da rescisão trabalhista que ela recebeu quando foi demitida do emprego acabou viabilizando a compra do enxoval. Como mãe Xagui — a mãe de santo de Nazazí — está viva, ele sugeriu que Camila fosse falar com ela antes de passar a nota do que seria preciso comprar para a iniciação, até porque a iniciação ocorreria no *Unzó Tumbansé*. Com enxoval de *muzenza* comprado, ela se dirigiu ao terreiro para participar do *bori* de algumas filhas de santo de seu pai Nazazí. Sem saber que aqueles dias a preparavam para seu recolhimento.

Fui comprando tudo direitinho, e aí... Quando foi no dia... continuei frequentando a *roça* normal. Quando foi no dia trinta, trinta de setembro, aí teve o *bori* das meninas, eu fui pro *bori*. No caso, as filhas de santo de meu pai também. Eu fui pro *bori*, eu e Bieró, Foi? Foi! Eu fui pro *bori*, cheguei lá fiquei esse período todo, fiquei quinze dias direto na *roça* antes de entrar. Porque assim, eu não sei o que realmente estava acontecendo, mas eu não tinha vontade de ir para casa. Só tinha vontade de ficar lá na *roça*. Ficava eu lá, aí comecei a ajudar mãe a fazer as coisas. De uma certa forma fui



aprendendo também, eh... é, me adaptando melhor, me acostumando com o ambiente, tudo direitinho. Quando foi no dia da reza de *Nzazí*, quinze de outubro... quinze de outubro, aí foi o dia que eu fui recolhida. Quatorze fez o *ebó*, fez essas coisas, e quinze eu fui recolhida. E aí passei esse período, no caso, dois meses e quatro dias recolhidos (Camila).

No dia 19 de dezembro de 2015 Camila fazia mais um ano de vida e, como ela gosta de dizer, nascia o seu *Lumburungunzo*. Isso se deu porque foi nesta data que aconteceu a festa pública, em que seu santo deu o nome. A frequência da filha de *Lumburungunzo* no terreiro se iniciou por intermédio do seu namoro. Antes disso Camila já sabia que os seus avós já haviam sido iniciados na religião antes de passarem a frequentar igrejas evangélicas, mas nunca tinha buscado nenhum contato com o candomblé, até ser convidada para uma festa de *Lemba*<sup>21</sup>.

Como notamos, de 2011 até 2014, ela ainda compreendia sua presença no terreiro como mais próximo a de uma visita. Este caso não é uma exceção. É comum no cotidiano das casas de candomblé que namorados, amigos e familiares frequentem e participem das atividades corriqueiras e das festas sem que sejam propriamente adeptos ou iniciados na religião. Na medida em que o namoro entre Alan e Camila caminhava, a frequência ao terreiro ia aumentando, até o momento em que ela se mudou para Salvador e passou a estar presente em todas as festividades vinculadas ao *Unzó Tumbansé*, o que implicava em, pelo menos, passar alguns finais de semana na *roça*.

Como afirma Prandi (2001), na *roça*

[...] praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se nos terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo (p. 45).

Sempre presente no terreiro, Camila costuma estar engajada nas tarefas que não concebia como exclusivas de um *abiã* ou de um *muzenza*. Como narra, a ausência da certeza do que queria e do sentimento de responsabilidade faziam com que ela, entre outras coisas, não fizesse roda com os *abiãs*, nem se dedicasse a aprender a dançar.

Das vezes em que eu estava presente, costumava vê-la trabalhando antes das festas em afazeres, tais como, limpeza e arrumação, e depois, com o início da festa, sentada bem perto de mim, observando o que se passava. Até, claro, o momento em que

---

<sup>21</sup> *Nkisi* cujo culto tem algumas semelhanças ao feito para o orixá Oxalá entre os iorubá.

a presença de *Lumburungunzo* se tornou mais frequente, fazendo com que ela não pudesse ser uma espectadora ou a levando a fugir da possibilidade de *bolar*<sup>22</sup>, ficando por isso fora do *barracão*.

Ricardo Aragão (2012), em *Ser rodante é ser-com-outros*, narra as trajetórias de três iniciados, inclusive a dele, buscando voltar a atenção para o desenrolar das relações dos adeptos com seus *ginkisi*. O objetivo do trabalho é qualificar as discussões já existentes acerca da possessão no candomblé, a partir do local ocupado pelos sujeitos que a experimentam. Ao longo do texto, podemos acompanhar o modo como uma narrativa de doença presente em uma das trajetórias exploradas possibilita “[...] uma primeira inserção numa das muitas possibilidades de compreensão da possessão e sua realidade a partir das categorias pelas quais os rodantes as concebem” (ARAGÃO, 2012, p. 91). Em diálogo com Lambek (apud KAPFERER, 1983, p. 234), Aragão nos mostra como a doença é uma metáfora para possessão.

Há um caminho entre perceber um sintoma físico como indicativo de uma patologia e depois ressignificar este sintoma como um sinal do pedido por feitura por parte do *nkisi*. No caso de Camila, este caminho envolveu, de maneira simplista: (a) descartar as suspeitas de um problema de saúde através de realização de exames médicos; (b) conhecer e procurar a ajuda de um pai de santo e (c) aceitar a presença de *Lumburunguzo* e se encaminhar até ele.

Foi desse modo que, após passar mal enquanto trabalhava como operadora de *telemarketing*, ela realizou um *check up* médico, certificando-se de que suas suspeitas de sofrer de hipertensão, ou algo do tipo, estavam incorretas; depois, como já frequentava o terreiro enquanto visitante e já conhecia *Nazazí*, recorreu a ele para entender o que estava acontecendo; e, por último, precisou assumir responsabilidades no terreiro e começar a se preparar (se acostumar com a ideia e angariar recursos para o enxoval) para a feitura, ou seja, se deixar afetar por um outro modo de vida.

Mesmo já tendo dito antes a *Nazazí* que queria sua ajuda para resolver uns “probleminhas”, foi no momento em que Camila sentiu no seu corpo algo fora do cotidiano acontecendo, que a cobrança de *Lumburungunzo* apareceu para ela de forma acentuada. Isso se deu porque, pedir para que um pai ou uma mãe de santo ajude, ou

---

<sup>22</sup> Transe que indica o pedido do *nkisi* por feitura.

cuide, de questões pessoais, não implica necessariamente o reconhecimento da presença de uma entidade demandando atenção e muito menos em ser um *candomblecista*<sup>23</sup>.

A partir daí, como bem coloca Aragão (2012), torna-se preciso aprender a sentir e a lidar com uma nova forma de comunicação, capaz de tornar compreensíveis as vontades de *Lumburungunzo*, mas não só de *Lumburungunzo*. Como já foi argumentando por Bastide (2001, p. 240), no candomblé “o *orixá*<sup>24</sup>, embora individualizado, se apresenta na mitologia como um ‘complexo’, isto é, a todo *orixá* está ligado um (ou vários) Exu, assim como um *erê*”. Para além disso, não só os exus e *erês* ligados diretamente ao *nkisi* dono da cabeça do adepto demandam atenção e cuidado, mas também *eguns* e caboclos podem compor o enredo dos rodantes, encostando (se aproximando) destes e criando demandas. É com tempo, engajamento e com a ajuda dos mais experientes, principalmente de pais e mães de santo, que as presenças mais diversas vão sendo detectadas e que os cuidados necessários para que cada entidade se aproxime no momento certo vão sendo tomados.

A descoberta de que se é rodante (da presença do santo) pode vir no jogo, em uma sacudida de ombros e em problemas de saúde. Após este momento, é preciso traçar o caminho necessário para acolhê-lo. É neste ponto que entra a presença de outros para mediar a relação entre o adepto e o santo, auxiliando-o a se encaminhar até ele.

Assim, o balançar dos ombros presente na expressão “ela sacudiu os ombrinhos” indica que o corpo do adepto está, de alguma forma, sob a influência das entidades ou também, como já sinalizei, que elas (as entidades) estão encostando, o que já é indicativo de uma demanda por cuidado. Às vezes, também costumamos escutar a expressão “passar/sentir mal de santo”, a qual aponta para a presença das entidades e para a necessidade de práticas de cuidado e, antes disso, para a existência de um corpo sensibilizado aos *ginkisi*, *exus* e caboclos.

Quando Camila afirma que, ao ver *Nzazí tomando rum*, ela sentiu-se mal e se emocionou, temos o que argumento ser um indicativo de um corpo sensibilizado ao mundo afro-brasileiro, que mais tarde passa a ser alvo de investimento e cuidado, com o objetivo de dar atenção aos outros seres que compõem a existência da *muzenza*. Aos poucos, o medo vai aprendendo a conviver com a confiança nos outros parentes de

---

<sup>23</sup> Modo como é chamado o praticante do candomblé.

<sup>24</sup> Termo similar a *nkisi* nos candomblés de matriz bantu.

santo, produzindo a entrega da *muzenza*, até porque “se o *nkisi* quer ser cuidado, ele não fará mal ao seu filho”.

É nesse caminho que também vão se traçando diversas formas de falar com o *nkisi*; de olhar e sentir o que ele diz. O olhar e o sentir se fazem, por exemplo, através do *jogo de búzios*, do sonho, do *ebó* que é passado no corpo da adepta e depois arriado e da interpretação do outro (quase sempre pai ou mãe de santo). Eis um processo em que os sentidos não operam isolados, eles operam juntos. Por vezes, são emprestados pelos outros que, ocupando o lugar de mais experientes, têm mais habilidade para acolher e negociar com a alteridade, para ouvir o que o santo tem a dizer e o que ele deseja. A expressão “escutar o santo” também já foi explorada por Aragão (2012), que a define como

[...] o modo como o rodante lida com os diversos sinais que podem indicar a intervenção da entidade no seu campo relacional. Como a possessão no candomblé pressupõe uma total submissão do possuído ao orixá, é preciso saber reconhecer os sinais que caracterizam a aproximação deste, é preciso saber suas “quizilas”, palavra de origem Bantu que designa as proibições rituais às quais estão submetidos os iniciados no candomblé. Acredito que grande parte deste aprendizado acontece cotidianamente, através de respostas corporais que são compreendidas como a presença da entidade (p. 13).

Foi no processo de aprendizado para escutar o seu santo que Camila acolheu *Lumburunguzo* aos cuidados de seu pai de santo, de Mãe Xagui e dos seus parentes do terreiro. Ainda é interessante notar que, ao longo do tempo, um filho de santo passa a falar de formas cada vez mais diferentes com seu *nkisi*. Aos poucos, diálogos entre entidades e seus filhos humanos passam a ocorrer por diversas mediações, seja pelo jogo de búzios, pela conversa com o *assentamento*<sup>25</sup>, com a imagem dele pintada no *barracão* (presenciei algumas vezes os adeptos trocando palavras com estas imagens), seja ainda por sonhos. Por isso, quando escutamos expressões, tais como, “o santo falou”, “o santo que escolheu”, ou ainda “o santo que disse”, estão sendo narradas diversas formas de conversa, as quais se multiplicam na medida em que o adepto vai aprendendo a ouvir o santo com a ajuda de outros. Práticas de diálogo estão vinculadas a práticas de cuidado, que medeiam a relação entre o *nkisi* e seu filho humano.

Notemos que Camila, por exemplo, antes de rodar com *Lumburunguzo*, chegou a passar pela experiência de rodar com *Bamburucema*. Contudo, Nazazí, seu pai de santo,

---

<sup>25</sup> Conjunto de objetos, normalmente pratos, sopeira e bacia, onde reside o *nkisi* do iniciado.

tendo olhado no jogo de búzios que ela era filha de *Lumburunguzo*, tomou os devidos cuidados, negociando com *Bamburucema* para que o *nkisi* dono da sua cabeça *pegasse*<sup>26</sup> a menina. Após o chamado do santo, ela começou a se encaminhar até ele, se engajando mais nas atividades do terreiro e se mobilizando para preparar o seu enxoval. O encontro resultante deste encaminhamento aconteceu em outubro de 2015, quando enfim a *abiã* foi recolhida para a feitura do santo. Os preparativos para a iniciação marcam um forte empenho de Camila para aprender a sentir e a lidar com os seres que habitam o mundo afro-brasileiro e com o modo como eles se comunicam.

É comum nas produções sobre candomblé que a discussão acerca do aprendizado venha atrelada a uma discussão sobre o rito de iniciação ou da feitura. Na obra *O Candomblé da Bahia* — obra clássica de Roger Bastide, publicada pela primeira vez em 1958 — o aprendizado aparece vinculado ao ritual de iniciação, dando ênfase a este processo como o momento de educação da noviça. Para o autor, a iniciação é a escola da selva transplantada da África para Bahia.

É no decorrer deste período intermediário que se faz a educação da esposa do orixá, como a candidata passa então a ser chamada: iaô ou iauô. É verdade que esta, em geral, conhece os cânticos e as danças, pois desde a mais tenra infância viveu à sombra dos candomblés; assistiu às festas, já conhece muita coisa; passando que se aperfeiçoe nesse conhecimento, passando, por assim dizer, da expressão empírica ao conhecimento organizado (BASTIDE, 2001, p. 50).

Nessa perspectiva, durante o recolhimento para a feitura do santo (iniciação), a candidata a iaô deve aprender termos nagôs, os mitos que explicam os ritos e se familiarizar com as futuras obrigações. Bastide (2001, p. 52) afirma que, depois de um tempo de recolhimento, a aprendizagem terminaria, restando “fixar o santo mais fortemente, e de maneira definitiva, à cabeça”.

Já Rabelo (2014), coloca que a feitura é o momento em que o *nkisi* e seu filho humano são feitos. É o momento em que uma relação virtual — isso porque, como já disse, no candomblé, desde que a pessoa nasce, um *nkisi* já toma conta do seu *mutuê* (cabeça) — é atualizada, passando a estabelecer responsabilidades e investimentos.

Por isso, o que de fato importaria durante a iniciação do rodante é a afirmação do laço entre o *nkisi* e seu filho humano, que continuam a ter pela frente uma série de coisas para aprender e negociar. “A feitura abre o caminho para que esta relação seja

---

<sup>26</sup> Palavra usada pelos adeptos para fazer referência ao transe ou possessão.

objeto de investimentos e cuidados e, neste sentido, institui uma história” (RABELO, 2014, p. 81).

Para Aragão (2012), é preciso prestar atenção na experiência dos que “estão ativos na execução do ritual de iniciação, que entende o momento como uma forma de ensinar ao *nkisi* quais momentos em que sua presença se faz necessária” (p. 31). O autor não nega que a iniciação, além de atualizar a relação entre entidade e filho de santo, também envolve um treinamento para que o noviço e o seu santo aprendam a se comportar. Contudo, reforça que “muito menos que procedimentos metódicos, a iniciação testa a capacidade dos envolvidos em negociar com a divindade que, mais frequentemente do que se pensa, pode ter outras posturas diante dos ensinamentos que não a pura obediência” (p. 31).

Deste modo, a iniciação é abordada por autores como Aragão (2012), Rabelo (2014) e Goldman (2005), muito mais como o momento de afirmação de uma relação, do que como um momento específico para transmissão de conhecimento religioso do iniciado. Trata-se antes de um momento que é permeado por uma dimensão criativa, que mobiliza a comunidade religiosa e instaura responsabilidades, investimentos e cuidado, ao passo que lidar com estas responsabilidades, estes investimentos e este cuidado constituem parte da tarefa do aprendizado.

A partir dessas discussões, é que a trajetória de iniciação de Camila pode ser vista, em um primeiro momento, pelas tentativas de resposta ao apelo de um Outro e, depois, pelos modos de acolhimento e negociação que envolvem compreender esta alteridade e tornar-se responsável por este Outro. Neste ponto, problemas de saúde, ou de outra ordem, funcionam aqui como meios de convidar outras pessoas a participar da relação entre entidade e filha humana, cuidando de ambos. E, em um momento seguinte, pela atualização de uma relação já existente durante o ritual de feitura, ritual este que abre caminho para uma série de outras práticas de cuidado.

No que tange à discussão acerca das práticas de cuidado, Lesshafft (2017) afirma que o candomblé é uma religião de cuidado. Ela relata como na sua pesquisa, em um terreiro de candomblé no sul da Bahia, os adeptos da religião estavam sempre engajados em atos de cuidado para com os *orixás* apontando para como cuidar de outros e cuidar de si são ações interligadas na prática religiosa do candomblé.

O cultivo do cuidado é uma prática capaz de transformar os adeptos em sujeitos habilidosos e virtuosos dentro da religião. Cuidar do santo é cuidar de si, e para cuidar

da entidade é preciso se engajar no emaranhado de práticas de cuidado que dá vida à comunidade do terreiro. Portanto, cuidar exige uma atitude, ou, como coloca Laidlaw (2014), a partir da discussão acerca da genealogia da ética foucaultiana, uma modulação por meio da qual ocorre uma elaboração na maneira do ser e de viver do sujeito. Trata-se de uma construção que ocorre de acordo com princípios estabelecidos.

Foucault (2006) apresenta uma abordagem da ética do cuidado de si, que me parece uma possível inspiração para nos guiar até uma discussão sobre práticas de cuidado nos terreiros. Para o autor, a ética do cuidado de si seria uma espécie de prática ascética, tomando o ascetismo em um sentido amplo, em cujo bojo o sujeito procuraria se transformar e atingir certo modo de ser. O cuidado de si não pressupõe, para Foucault (2006), o isolamento do sujeito do mundo, mas um retorno a si que serve como impulso para a ação.

Ora, o movimento de reconhecer e acolher o santo me parece aqui possível de ser pensando como este retorno do sujeito a si mesmo, desde que a noção de sujeito mobilizada seja a das religiões afro-brasileiras, em cujo contexto existir é ser múltiplo, e a chegada do santo indica um caminho para redescobrir a própria existência. Além disso, quando observamos a expressão *fazer o santo* enquanto índice de um processo de construção da pessoa, ratificamos a possibilidade de qualificar práticas pelas quais ocorre a construção e transformação dos sujeitos. Goldman (2005) argumenta que, no candomblé,

[...] a pessoa não nasce pronta, mas é construída ao longo do processo de iniciação por meio de uma série de rituais ou “obrigações”. A pessoa é, assim, *feita*, e a iniciação, no candomblé, é chamada de “fazer a cabeça”. Há mais, contudo. Pois a “feitura da cabeça” é, na verdade, a contrapartida do que se denomina “feitura do santo” (nome também usado para designar o orixá), e pode-se chamar a iniciação de “fazer o santo” (p. 110, grifos do autor).

É comum escutar expressões, tais como, “o meu santo nasceu naquele dia” e “foi quando eu (re)nasci para o santo” (referindo-se à iniciação). Elas todas colocam em relevo a dimensão processual, por meio da qual o sujeito é elaborado no ritual. Esse processo solicita que o adepto se engaje na sua própria transformação, buscando construir-se como um sujeito virtuoso durante a tentativa de desenvolver habilidades para cuidar. Parte desse engajamento envolve confiar totalmente nos mais-velhos.

Contudo, a feitura ilustra apenas uma parte do processo de aprendizado e, com o passar dos anos e à medida que for pagando suas *obrigações*<sup>27</sup>, novas relações podem solicitar cuidado por parte dos adeptos. Há exemplo dessas relações, como no caso dos caboclos, que costumam voltar a habitar o corpo dos iniciados após três anos de iniciação e da própria composição do *carrego*<sup>28</sup> de cada rodante. Essa composição acontece com o passar do tempo e significa que ainda mais *ginkisi* ligados ao enredo do iniciado podem se apresentar para ele.

Com isso quero afirmar que: não é possível para uma adepta, como Camila, cuidar de si própria sem cuidar do seu *nkisi* e que, para se tornar uma adepta habilidosa, se pressupõe um processo de formação, em que inevitavelmente ela se sensibilize a cuidar de outros para aprender a cuidar de si — que vai desde a tarefa de lavar a louça do terreiro, até fazer companhia a outros filhos de santo recolhidos.

A feitura não encerra o processo de aprendizado, muito menos finda a formação do adepto. Se a iniciação é o ponto de chegada da caminhada até o santo, ela também é ponto de partida para novos caminhos e encontros viabilizados por essa investida na relação entre *nkisi* e filho humano, em

[...] um mundo que, longe de estar assentado de uma vez por todas, está sempre em processo de se fazer: afinal cada conexão descoberta pode dar lugar a uma nova busca, pode ensejar o estabelecimento de novos compromissos. Pode dar lugar a novas vistas (RABELO, 2015, p. 249).

Bruno Latour (2007), no texto “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência”, diz que podemos definir um corpo pelo modo como ele vai ficando mais descritível, ao passo que ele aprende a ser afetado por mais elementos. De modo bem interessante e didático, Latour apresenta o exemplo do treino de narizes para a indústria de perfumes, por intermédio do uso do kit odores para falar do corpo. O kit odores é composto de um conjunto de fragrâncias, cujos cheiros apresentam contrastes suaves e abruptos entre si. É cheirando cada fragrância durante um tempo, que um nariz se sensibiliza aos cheiros, aprende a diferenciá-los e a ser um nariz.

As partes do corpo, portanto, são adquiridas progressivamente ao mesmo tempo que as “contrapartidas do mundo” vão sendo registradas de nova

---

<sup>27</sup> No candomblé, alguns ritos marcam a passagem de um período para o outro na vida dos adeptos, são eles as obrigações. As mais conhecidas são as de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos depois da data da feitura.

<sup>28</sup> Conjunto de entidades que estão ligadas à vida do adepto.



forma. Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível (LATOURE, 2007, p. 41).

Para o autor, aprender a ser afetado significa que, quanto mais se aprende, mais diferenças existem. Argumento que a chegada do santo na vida de Camila e a caminhada dela até ele também repercutem em um empreendimento progressivo que produz a rodante como um meio sensorial e um mundo hiperpovoado e sensível que pode ser experimentado. Rabelo (2011), que segue por águas parecidas com as de Latour, discute, dentre outras coisas, o papel da sensibilidade na experiência religiosa. Ela argumenta, por meio da descrição etnográfica de um *bori* no candomblé, que

compreender é re-conhecer — ser tocado ou afetado pelo estilo latente proposto pelas coisas e lugares. É também uma experiência sensível” [...] O aprendizado — seja da arte, da religião ou mesmo da ciência — envolve também um treino da atenção via cultivo dos sentidos. É um processo pelo qual sensibilidades são despertadas, desenvolvidas e canalizadas rumo à formação de hábitos e disposições mais duradouras (RABELO, 2011, p. 19).

O processo de aprendizado de Camila é um treino de atenção, em que, por meio do seu corpo, ela se torna habilidosa para perceber a presença dos diferentes seres que povoam o mundo afro-brasileiro, as demandas colocadas por eles, os meios utilizados para fazer as solicitações e as formas possíveis de negociação para lidar com estas existências. Tornando-se sensível às entidades (o que só se faz com a ajuda de outros) é que a jovem vai aprendendo a lidar com elas, ou, em outras palavras, a cuidar da sua relação com os outros dentro de um modo próprio do candomblé.

Rabelo (2009) e Aragão (2012) elaboram considerações sobre a dimensão do cuidado nos terreiros. Dialogando com as ideias de afecção de Despret e de sensibilidade de Merleau-Ponty, Rabelo (2009) afirma que o cuidado é modulador das relações que se formam em um terreiro. “É cuidando que se faz e mantém cotidianamente as relações entre humanos e orixás” (RABELO, 2009, p. 24). Já Aragão (2012), a partir da ideia de alteridade radical do outro de Lévinas, e dialogando com Rabelo, nos apresenta o cuidado como uma exigência do outro, como o ato de se permitir ser afetado e de receber o outro por respeito.

Ao seguir estas posições, saliento uma inflexão específica à percepção de que histórias, como a de Camila, nos ensinam acerca da importância do cuidado no terreiro. Acrescento a ideia de que o cuidado também extrapola o ambiente da *roça*, à medida que se encontra, nas relações que o adepto constrói com outros, que, de alguma forma,

são afetados em decorrência da afetação do adepto e por isso agem em resposta a esta afetação se inserindo nas relações e práticas de cuidado. Tanto Rabelo (2009), quanto Aragão (2012) acabam mostrando como a rede de cuidados que envolve a relação entre o *muzenza* e seu *nkisi* se movimenta a partir da afetação. Ser afetado é, nos termos de Lévinas (2004), a condição da presença do Outro, que não permite a indiferença.

A relação entre o Eu e o Outro é de alteridade radical, ou seja, baseia-se na absoluta diferença que promove uma junção do frente a frente. A face do Outro se mostra para mim no momento em que eu reconheço o seu apelo, acolhendo-o, compreendo-o e, por isso, tornando-me responsável por ele. Trata-se, então, de uma ética que propõe a abertura para o outro, com ênfase no que ele tem de diferente. Nas palavras de Lévinas (2004, p. 237-238),

Esta alteridade e esta separação absoluta manifestam-se na epifania do rosto, no face-a-face. Reunião completamente diferente da síntese, ela instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese dos dados e os reúne em um “mundo”, partes num todo. O “pensamento” despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irreduzível: pensamento que não é pensamento de, mas, imediatamente, pensamento para [...] não in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irreduzível à experiência [...] A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro.

Bem, a noção de apresentação da face é pensada, não apenas como a visualização do rosto humano, mas também pelas diferentes formas como um outro se faz presente, formas essas que implicam uma outra experiência de alteridade. No candomblé, como vem sendo dito, é preciso que diversos atores se engajem na tarefa de colocar o *nkisi* diante do seu filho humano.

Ora, é nestes termos que compreendo o modo pelo qual Mutaleci (Camila) e *Lumburungunzo* (seu *nkisi*) passam a se relacionar: primeiro, pela afetação que a presença do santo promove na sua filha; e, depois, pelo modo como o apelo de *Lumburungunzo* convida para a prática de cuidado, que não se restringe aos dois.

Lévinas (2004) fala ainda da presença de um terceiro homem que entra na relação entre o *Eu* e o *Outro* e se torna um mediador, impedindo que o *Outro* seja o único com o qual o *Eu* se relacione. Gostaria de pensar a proposta do autor, considerando diversos atores — e não só os humanos — como terceiros.

Não havendo um encontro face-a-face, no sentido restrito da expressão, mães e pais de santo precisam — com a ajuda de alimentos, objetos, rituais, entidades e pessoas

— fazer acontecer a existência do santo para o seu filho; em outras palavras, precisam auxiliar o *nkisi* a se apresentar como um outro. Como vimos, é comum dizer que a mãe de santo “olhou nos búzios” para ver a vontade do *nkisi*, ou ouvirmos relatos de que a mãe de santo conversou com *assentamento* do filho para negociar suas demandas. Tarefas como essas é o que compreendo como o modo do *candomblé* de aceitar e reconhecer o apelo do outro, acolhendo-o, compreendendo-o e, por isso, tornando-se responsável por ele. Assim, na medida em que o adepto se engaja em desenvolver a habilidade para cuidar da sua relação com o seu santo, ele está praticando o cuidado de si diante de um Outro.

Quanto à presença do terceiro, ela garante a existência plural, que solicita alargamento de responsabilidade do Eu para com o Outro em função de todos os outros, além de fazer acontecer um Eu para um Outro. Nesse sentido, a entrada de um terceiro aparece como a apresentação de um outro-outro que também demanda responsabilidade. “Não podemos agir cotidianamente abordando nosso próximo como se ele estivesse só no mundo” (LÉVINAS, 2004, p. 243).

Assim a multiplicidade em que se coloca a relação com o terceiro não constitui um fato contingente, uma simples multiplicidade empírica, o fato de que uma substância caracterizada como eu se produz no mundo em vários exemplares, criando ao eu autônomo um problema prático entre outros; a relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o raio da ação caracteriza essencialmente a existência subjetiva capaz de discurso (LÉVINAS, 2004, p. 245-46).

Frente a tais formulações, podemos refletir sobre como o pedido de ajuda de Camila para seu pai de santo, solicitando a sua participação na elaboração da sua relação com *Lumburunguzo*, movimenta uma série de relações. Trata-se de uma movimentação que faz com que *nkisi* e filha humana sejam acolhidos, negociem sua relação e que ela possa cuidar de si, cuidando de um Outro.

Dessa forma, tenho sugerido encarar o percurso de aprendizado mediante dois momentos. Primeiro, pelo convite para cuidar do santo, através de uma ideia de ética da alteridade radical; convite esse que é feito, ao passo que o adepto vai sendo afetado para adentrar um modelo de sensibilidade próprio das religiões afro-brasileiras. Depois, pelo engajamento crescente do filho de santo para desenvolver habilidades para cuidar e pelas participações que emergem da acolhida do Outro (lembramos que é preciso que a comunidade do terreiro faça acontecer o santo para o adepto).

Busquei explorar nesta seção a chegada do santo na vida da *muzenza* como o momento do começo da sua inserção nas relações de aprendizado religioso no terreiro. A chegada do santo não torna presente alguém que antes não existia, porque, como vimos, todo mundo é filho de algum *nkisi* desde o seu nascimento. Assim, o termo *chegada*, como empregado aqui, pode nos guiar para refletirmos sobre os preparativos e a sensibilização decorrentes da aproximação da entidade do/no corpo do seu filho.

São preparativos que configuram um convite para que se aprenda, em primeiro lugar, dentro de um modelo de sensibilidade afro-brasileira, em cujo contexto aprender envolve o desenvolvimento de habilidades para a prática do cuidado. Desde já, confesso uma tendência por me deixar seduzir pela ideia de que a potência/provocação desta questão é no fundo a de promover um meio de descrever o aprendizado religioso no contexto que venho pensando (um terreiro angola) com uma antropologia (do) sensível, que amplia a própria noção de sensibilidade que temos tentado reabilitar na prática antropológica.

Falar sobre o aprendizado religioso nos terreiros de candomblé não representa grande novidade. Como pudemos perceber ao longo deste capítulo, alguns autores dedicaram boa parte do seu trabalho a esta temática. Explorei aqui duas dimensões citadas sistematicamente por Rabelo e Santos (2011), mas de alguma forma já abordadas nas discussões dos outros autores que foram mobilizados ao longo deste texto: a dimensão processual e a relacional.

Na discussão que segue no próximo capítulo, eu procurarei elucidar o meu esforço em seguir alguns adeptos para outros espaços além do terreiro, tentando entender os envolvimento mais diversos nas práticas de cuidado da relação entre *nkisi* e filho humano. O interesse por essa questão começou quando passei a notar a presença no terreiro de pessoas como Camila. Afinal, ela começou a viver o *Unzó Tumbansé* apenas como *a namorada de um adepto*. Como seria ser um não-candomblecista em relação com um (aspirante a) *muzenza*? Em outros termos, como seria acompanhar alguém em processo de aprendizado religioso no candomblé?

Estas questões me convidaram a caminhar para fora do terreiro e, junto com elas, iremos agora para o segundo capítulo. Nele buscarei explorar um pouco mais a dimensão relacional do aprendizado atentando para as diferentes participações que compõem a relação *nkisi*/filho humano. Nesta empreitada, é preciso termos em mente que se, por um lado, “as entidades interferem no que é permitido ao seu filho comer,

vestir, em quais lugares andar e a que horas, em certos casos, influenciam a aceitação ou não do cônjuge, dentre outras situações” (ARAGÃO, 2013, p. 13), é preciso também pensar, por outro lado, o processo de aprendizado no candomblé, e, portanto, as relações de cuidado além dos muros do terreiro. Argumentarei que, acompanhar os novos adeptos, revelou que a fé nos *ginkisi* constrói sensibilidades e influencia no comportamento não só em uma comunidade local, mas também na maneira como eles se relacionam e povoam o mundo em que estão inseridos.

## 2 NO CAMINHO DA CASA DOS ADEPTOS

“A família é como a floresta. Se você estiver do lado de fora, ela é fechada; se estiver dentro, verá que cada árvore tem sua própria posição” (Provérbio Akan extraído do livro *O caminho de casa de Yaa Gya*).

### 2.1 Entre o bairro de Castelo Branco e o Pero Vaz

Era 11 de janeiro de 2018 quando, um pouco depois do almoço, eu e Ricardo chegamos na bomboniere da sua família no bairro de Castelo Branco, em Salvador. Encontramos Barbinha (sua irmã e mãe de Beth) e Juliana (filha de santo de Barbinha) despachando os clientes por detrás do balcão. Nas pausas entre atender um cliente e outro, elas iam terminando de tirar os adesivos colados nas lembrancinhas, que haviam sobrado da festa de quinze anos da menina. As caixinhas de madeira seriam reutilizadas para fazer as lembrancinhas oferecidas aos convidados que iriam à festa de confirmação de Beth para *makota* do terreiro, no sábado dia treze.

Barbinha estava esperando seu marido chegar do banco para terminar de arrumar algumas coisas e então seguiria com Ricardo para o terreiro. Enquanto conversávamos, chegou D. Dinei, mãe de Barbinha e Ricardo e avó de Beth. Ela queria saber como tinha ficado o acerto com o motorista da *van* que levaria os familiares para a festa no terreiro, qual seria o horário em que todos deveriam estar prontos e coisas do tipo, além de falar sobre os enfeites que seriam colocados no bolo servido na festa. D. Dinei estava terminando de costurar as roupas que seriam usadas por Beth e, enquanto dava um intervalo nos seus afazeres, foi até a bomboniere para acertar alguns detalhes da festa.

A conversa fluía entre mãe e filha, quando eu e Ricardo subimos para a sua casa, que fica dois andares acima da bomboniere, em um prédio com algumas salas alugadas para comércios do bairro. Ali do lado, virando à direita na esquina da bomboniere, ficam a casa de D. Dinei e, no andar de cima, a casa de Barbinha. Subimos as escadas do lado da bomboniere e na casa de Ricardo encontramos Antonia, sua esposa, se dividindo entre algumas tarefas da casa e o conserto das roupas que seriam usadas por *Nzazí* (*nkisi* de Ricardo) durante a festa que ocorreria no terreiro. — *Eu boto esses búzios e ele [Nzazí] tira tudo, vamos ver se ele vai tirar de novo*, falava Antonia, enquanto pregava novamente os búzios na roupa.

Pronto! Roupas consertadas e ela seguiu para cuidar das ferramentas usadas pelo santo. Com os braceletes de *Nzazí* em mãos, ela ia banhando-os em uma solução de água, farinha de trigo e algo mais, que não me lembro. Foi uma solução que ela aprendeu na internet para deixar os adereços mais cintilantes. Depois dos braceletes, era a hora de cuidar dos machados de *Nzazí*, passando uma camada de verniz neles. Antonia disse para Ricardo: — *Se Barbinha quiser, diga para ela trazer as de Bamburucema que eu passo isso, fica tudo novinho*, fazendo referência às ferramentas da santa de Barbinha.

Algumas horas depois de Antonia ir e vir entre o quarto, a cozinha e a sala de casa, as coisas de Ricardo e de *Nzazí* estavam quase todas preparadas para a festa que aconteceria no sábado. Era quase noite quando descemos para que Ricardo fosse para o terreiro junto com sua irmã. Na porta da bomboniere, encontramos Barbinha um tanto insatisfeita. Enquanto Juliana tinha ido comprar algum ingrediente para o almoço que seria servido no dia seguinte no terreiro, ela pedia que Ricardo conversasse com o cunhado, que trabalha atrás do balcão, e o convencesse a ir para a festa da filha. — *Ele disse que não vai. Fico chateada com essas coisas. A família é importante nesse momento. Pra ela é importante ver o pai lá*, dizia Barbinha. — *Depois eu vou falar com ele*, garantiu Ricardo.

Juliana chegou e saímos da bomboniere em direção ao carro, que estava estacionado na porta da casa de D. Dinei. Barbinha e Juliana subiram para casa, para pegar algumas coisas que faltavam. Do portão da sua casa, D. Dinei perguntou: — *Ei, levou a farinha de trigo pra Xagui, foi? — Não, a do bolo tá lá em cima, vai querer agora? Pegue ali, Juliana*”. Quando a farinha foi entregue a D. Dinei por Juliana, nós seguimos. Agora o trabalho continuaria no terreiro.

O argumento que buscarei desenvolver é o de que situações ordinárias, como esta, não só apontam para um constante ir e vir de materiais entre o terreiro e a casa das famílias de origem dos adeptos, mas também para o modo como integrantes da família de origem se colocam em relação com os cuidados que sustentam as práticas religiosas do terreiro e, por conseguinte, com a relação entre filhos humanos e entidades. Portanto, essa descrição nos permite elaborar considerações sobre o modo como as relações de cuidado, que envolvem a relação entre filhos de santo e entidades, também é constituída por relações estabelecidas entre a comunidade do terreiro e a família de origem dos candomblecistas. Refletir sobre tais relações, foi o caminho que eu escolhi para falar de

outras participações que atuam nos cuidados da relação *nkisi*/filho humano, saindo do espaço físico do terreiro e da centralidade na família de santo.

No capítulo anterior comecei a descrever como a família de santo é mobilizada, tanto durante a iniciação, quanto na confirmação de novos adeptos. No presente capítulo, continuarei a elaboração acerca da ideia de família de santo. Vivaldo da Costa Lima (1977), em seu célebre trabalho *A família de santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, afirma que

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais denso no âmbito psicológico das emoções e do sentimento: são laços efetivamente familiares. De obediência e de disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos — que tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé (COSTA LIMA, 1977, p. 147).

O autor, nessa obra, examina a expressão família de santo como uma hipótese de explanação. Isso se dá porque, para ele, a expressão “família de santo, carece mais de uma explanação do que de uma definição, já que seu significado estaria associado ao conceito de família discutido por sociólogos e antropólogos”. Para o autor, “a expressão é entendida nos candomblés como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, certo sem as racionalizações analíticas e definitórias, que fazem de família um conceito ainda polêmico, da sua definição à sua estrutura e de sua tipologia à sua ‘universalidade’” (COSTA LIMA, 1977, p. 16).

O exame proposto ocorre por meio do uso da referência popular entre os candomblecistas com o valor semântico do termo família. Ele busca enfatizar, na estrutura desses sistemas, quais são os aspectos classificatórios do parentesco de santo; quais são os papéis sociais desempenhados por mães e pais de santo nos terreiros; como eles se relacionam com seus filhos e filhas e como estes filhos se relacionam entre si; a solidariedade familiar do grupo; dentre outras questões vistas como capazes de enquadrar este grupo social (termos dele) com a categoria de família.

O objetivo do trabalho de Vivaldo da Costa Lima (1977, p. 4) é

colocar o problema da duplicidade familiar existente numa classe social em que frequentemente a família de santo, o grupo-religioso do candomblé, portanto, é uma força efetiva de socialização, de prestígio e de mobilidade dentro da classe e da sociedade global.



No caso do presente trabalho, eu não busco pensar as relações entre a família de origem e a família de santo por intermédio da ideia de duplicidade familiar, nem explanar sobre a família de santo como um grupo social capaz de conferir algum tipo de *status* social aos adeptos. Desse modo, as contribuições de Vivaldo são aqui evocadas no intuito de fornecer ao leitor uma possibilidade de familiarização com a ideia conceitual de família de santo e um ponto de partida para complexificar a ideia de duplicidade familiar.

Portanto, não seguirei a linha de raciocínio que pensa em dois grupos familiares separados, marcados por uma relação de duplicidade, em que as relações em um deles (a família de origem) são justificadas pela consanguinidade e as relações estabelecidas no outro (a família de santo), pelo compartilhamento ritual. O objetivo aqui é refletir em termos de relações que, ao invés de serem discutidas a partir das fronteiras entre o biológico e o social, se conectam pelas participações diversas dos atores, de ambas as famílias, nas práticas de cuidado que sustentam a relação entre filho humano e *nkisi*. Dessa maneira, os possíveis limites desenhados pelo social, ou pelo biológico, são preteridos em detrimento do modo como diferentes atores *se colocam em relação* com a alteridade, e uns com os outros, pela prática do cuidado.

Usarei aqui a expressão família de origem no intuito de sinalizar um esforço inicial para superar o que entendo como um aprisionamento analítico oriundo dos adjetivos biológico e social. Com isso, não busco negar algumas situações em que essas adjetivações possam ser usadas pelos atores envolvidos nas práticas de cuidado, mas expresse o desejo de não as tornar um ponto de partida. Desse esforço também resulta uma tentativa de não restringir as relações da família, da qual o adepto é oriundo, em termos de relações de consanguinidade, posto que, muitas vezes, a família de origem pode ser adotiva, por exemplo. Devo ressaltar ainda que, é bem verdade que, em muitos casos, a família de santo e a família de origem são simultaneamente a mesma família. No próprio terreiro com o qual tive contato para essa pesquisa, era comum que esse fato acontecesse, existindo sobrinhos, netos e irmãos que performavam essas posições, tanto na família de origem, quanto na família de santo.

Contudo, também vale ressaltar que, na etiqueta do candomblé, é comum que existam alguns limites para essa simultaneidade. Assim, irmãos de uma mesma família de origem — ou mesmo mãe e filha — podem se tornar irmãos de santo, mas marido e

mulher não devem vir a ser feitos pelas mãos da mesma mãe de santo, inviabilizando a possibilidade de que se tornem irmãos de santo.

Ambas as questões, a simultaneidade das famílias e o interdito sexual, não são novidades nos estudos antropológicos sobre o candomblé. No entanto, alguns trabalhos vêm apontando novos caminhos para explorar o tema do parentesco na religião. É o caso de Clara Flaksman (2016). Por meio da sua etnografia no Gantois (terreiro de candomblé em Salvador), a autora questiona a separação existente entre a família consaguínea do iniciado e a família de santo, a partir do fato de que, no Gantois, essas famílias estão misturadas, resultando “em um modelo de parentesco onde o santo — ou, em última instância, o axé — se transmite pelo sangue” (FLAKSMAN, 2016, p. 10).

Trata-se de um movimento capaz de evidenciar o tipo de parentesco presente no terreiro do Gantois e de sinalizar uma fragilidade na definição de um único modelo para pensar o parentesco no candomblé. Reconheço a argumentação de Flaksman (2016) como muito produtiva e compartilho com ela o interesse em complexificar a oposição entre o parentesco por consaguinidade e o por iniciação ritual. Contudo, tomo um rumo diferente, deixando um pouco de lado os casos em que as famílias estão misturadas, para evidenciar situações etnográficas em que os adeptos da família de origem não pertencem à família de santo, mas se colocam em relação com eles.

Nesse sentido, a leitura de Janet Carsten (2000) foi muito inspiradora para desenhar o meu interesse em voltar a atenção para o modo como familiares não-candomblecistas são sensibilizados a participar do cuidado dos adeptos, confirmados e iniciados, e, por conseguinte, a se relacionar com as entidades e com a comunidade do terreiro. Esse intuito me levou a buscar mostrar, por intermédio desses processos de sensibilização e dessas participações, como a dinâmica do aprendizado não se limita ao espaço da *roça*.

Na obra *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*, a autora busca pensar o modo como o parentesco pode ser discutido além do divisor social/biológico, ou mesmo, quais podem ser as implicações dessa divisão nos estudos de parentesco. É diante dessa discussão que a autora nos apresenta a ideia de *relatedness*. Apesar de não haver uma tradução exata para o conceito, ele está vinculado à ideia de “estar/ser relacionado” ou de “relacionalidade”. Eis aqui o meu ponto de inspiração, deixe-me discorrer mais acerca dele.

No contexto dos seus estudos entre os malaios, Carsten argumenta que o parentesco entre este povo é criado tanto por laços de procriação, quanto por atos cotidianos de convivência. Substâncias compartilhadas (comidas, leite e sangue, por exemplo) e espaços de convivência a longo prazo criam laços, criam “parentesco” onde antes não existia. No seu trabalho, a autora desloca o foco para situações cotidianas, que aparentemente são triviais, como o compartilhamento de refeições, para dar ênfase à ideia de *relatedness* como uma forma de *estar em relação* capaz de produzir conexões para além dos limites entre o biológico e o social, ou mesmo de complexificar esses termos. Desse modo, uma combinação de fatores, tais como, sentimentos, substâncias, alimentação e compartilhamento de espaço, emergem como base para a “relacionalidade”.

Bom, é justamente esse o meu ponto aqui. Apresentar como a presença do santo na vida dos adeptos e todo o engajamento necessário para cuidar da relação entre santo e filho humano, passando por atividades triviais, tais como, costurar os búzios na roupa do *nkisi* ou fazer o bolo da festa de confirmação da adepta, podem produzir uma relacionalidade entre a entidade, os candomblecistas e os não-candomblecistas, colocando em relação atores que apressadamente poderiam ser localizados em grupos familiares distintos, mediante a divisão entre o biológico e o social. Portanto, antes de localizar atores em possíveis grupos estabilizados e circunscritos, tentarei conferir atenção ao modo como eles se colocam em relação. Buscarei, portanto, fazer um exercício imaginativo, mas que neste caso consiste em pensar o modo como alguns familiares não-candomblecistas passam a participar de atividades corriqueiras que os conectam com a vida do terreiro e que, por vezes, os levam até mesmo ao compartilhamento de espaços.

É certo que não é em todos os casos que os parentes da família de origem aceitam se relacionar com familiares, que se tornam candomblecistas, ou mesmo que os que o aceitam, se relacionam na mesma forma de engajamento. Algumas vezes, ouvi narrativas de rupturas e afastamento entre primos, tios na família de origem e separações entre cônjuges, decorrentes da entrada de algum membro da família no candomblé. Porém, ressalto que, no presente trabalho, acabei acompanhando mais de perto as relações em que a presença dos *ginkisi* foi acolhida por integrantes da família de origem, o que não anula a presença de desconfortos e negociações. O

compartilhamento do cuidado da relação entre a entidade e o seu filho humano será tomado aqui como o ponto de partida para a relacionalidade.

D. Dinei é uma destas pessoas. Apesar de não-candomblecista, ela costuma participar das atividades que marcam o investimento do terreiro nas relações entre os *ginkisi* e os seus familiares. Dois dias após o episódio que narrei acima, eu estava no terreiro, terminando os preparativos para que a festa pública que marcaria o fim do recolhimento de Beth pudesse começar, quando D. Dinei chegou com parte da sua família e amigos para assistir à celebração. Durante a festa, escutei ela dizendo “não querer isso pra vida dela nunca”, referindo-se à possibilidade de se tornar adepta da religião. É comum que escutemos afirmações, como essas, de parentes da família de origem, que afirmam não ter vontade de se tornarem candomblecistas, dado o modo como a religião demanda predisposição para lidar com a coletividade, dedicação e responsabilidades para executar as tarefas da *roça*. Mas, mesmo com ressalvas, alguns desses familiares acabam reconhecendo a presença dos *ginkisi* e interagindo com o mundo do candomblé. Ressalto, então, que colocar-se em relação e interagir não é uma consequência da adesão religiosa.

Assim, naquela mesma noite, vi também quando *Bamburucema* de Barbinha sentou-se ao lado da sua mãe Xagui, que chamou a sua mãe, D. Dinei, para que cumprimentasse *Bamburucema*. Ali, olhando para o abraço entre D. Dinei e *Bamburucema*, me peguei pensando em como o fato de D. Dinei não ser candomblecista não inviabilizava que ela cuidasse da relação de seus parentes com o terreiro. Mais do que isso, me vi pensando em como aquelas três mães (Xagui — mãe de santo —, *Bamburucema* — mãe de Barbinha —, e D. Dinei — mãe da família de origem) convivem umas com as outras, por meio da presença do *nkisi*, neste caso *Bamburucema*, na vida de Barbinha.

Há alguns anos, a vida de D. Dinei e a de Barbinha passou por uma turbulência, quando a mãe viu sua filha ser afetada por problemas de saúde e a família descobriu que se tratava de uma cobrança de *Bamburucema*, que queria ser feita. A descoberta veio junto com a de que seu filho Ricardo deveria ser iniciado com Barbinha. Para resolver a questão, foi preciso recorrer à ajuda de mãe Xagui. Argumento que esse fato não só instituiu uma relação entre Barbinha, *Bamburucema* e mãe Xagui, mas também entre D. Dinei, *Bamburucema* e mãe Xagui.

Na segunda-feira depois da festa de confirmação de Beth, estávamos, eu e D. Dinei, assistindo à cerimônia do *tabuleiro de Kavungo*<sup>29</sup>, quando ela me disse: — *Na época deles [Barbinha e Ricardo] eu andava era quase todo dia de Castelo Branco pra esse Pero Vaz*, recordando de como frequentara o terreiro assiduamente durante o período de iniciação dos filhos. Anos depois, e lá estava ela, de novo, engajada em atividades ligadas ao calendário do terreiro, mas agora por conta da confirmação da sua neta Beth.

A presença de D. Dinei também foi inspiradora para que eu olhasse de outra forma para algo que já havia presenciado algumas vezes, mas para o que ainda não havia conferido a devida atenção: o lugar dos familiares não religiosos na dinâmica de cuidado dos terreiros. Durante as festas que acontecem no terreiro, eu sempre costumava ver os familiares dos adeptos na sala de estar da casa da mãe de santo. Era comum que ela conferisse certa atenção para estas pessoas e tivesse o cuidado de chamá-los para comer na hora em que o banquete fosse servido. Por vezes, ficam ali na sala as duas mães reunidas comendo e trocando algumas palavras.

Nos rituais internos que fazem parte do processo de iniciação, como as *puxadas do santo*<sup>30</sup>, também é comum a presença dos familiares mais próximos ao adepto recolhido, que, diante da autorização e do convite da mãe de santo, podem ver seus filhos e o seu *nkisi* por alguns instantes. Além disso, é de costume que mães e familiares próximos frequentem o terreiro, não só nas festas, mas também façam visitas durante o período em que seus parentes estão recolhidos, não necessariamente para ver o adepto, já que isso nem sempre é possível, mas para ter notícias suas por intermédio da mãe de santo, bem como para se mostrarem presentes.

Certa feita, vi quando a mãe de uma *muzenza* recolhida chamou a *mãe pequena* da menina para pedir que não lhe desse nada com açúcar para comer durante o período de recolhimento, porque nos últimos exames médicos ela havia revelado uma taxa de glicemia acima do normal. Mãe e namorado se mostravam preocupados. Ele disse: — *Ela te avisou?* Ao que a *mãe pequena* respondeu: — *Avisou não. Mas podem ficar tranquilos que ela não está comendo nada disso. Agora que eu dei um pedaço de bolo que o erê tá lá comendo, mas aqui a gente não dá doce assim.*

---

<sup>29</sup> Ritual onde a mãe de santo dá um banho de pipoca coletivo nos presentes, está ligado ao *nkisi Kavungo*, que é semelhante ao orixá Omolu entre os iorubá.

<sup>30</sup> Momentos em que o santo sai da camarinha e vai até o barracão.

Em outra ocasião, durante o banquete servido na festa de obrigação da filha, notei que a mãe de uma *makota* jantava com mãe Xagui e a *adepta* ficava se dividindo para dar atenção as suas duas mães. — *Coloque bolo para ela levar*, dizia mãe Xagui. A *makota* cortou o bolo, deu para sua mãe e saiu para cuidar dos *ginkisi*. Logo a mãe agradeceu a mãe Xagui pela festa e foi se despedindo de alguns filhos de santo para voltar para casa. Foi quando alguém avisou a *makota* que sua mãe a estava chamando. Já de saída, a mãe da menina respondeu: — *A número dois, porque a número um está indo embora, que foi quem pariu*, e saiu sorrindo.

Quero, com esses exemplos, argumentar que, com a entrada do adepto para a família de santo, surge também um lugar para acolher os seus familiares, que passam a contar com a atenção da mãe de santo e de seus filhos, além de dialogar e negociar algumas situações sobre as quais, muitas vezes, o próprio adepto não pode opinar. Voltarei a este ponto com mais cuidado na próxima seção. Nestes casos descritos acima, podemos ver um compartilhamento de preocupações, atenção e cuidado entre mães. A cena específica em que a mãe da *makota* afirma ser a número um entre as mães nos revela como as próprias mães podem reivindicar uma diferenciação no exercício da maternidade, inclusive pelo uso de argumentos biológicos.

Destaco então que, ao mesmo passo em que as mães se colocam em relação umas com as outras e com o terreiro, há uma produção de diferenciação. No entanto, o que me parece interessante é que, antes de decorrer de uma condição biológica e/ou social, a diferenciação parece ser melhor compreendida pelo modo como cada mãe atua em distintos contextos. Em outros termos, a maternidade é performada pelas diferentes mães, em diferentes engajamentos, no espaço doméstico e no do terreiro.

Do mesmo modo que as mães aprendem a se relacionar umas com as outras, os filhos também desenvolvem estratégias de diferenciação. Uma delas eu percebi no modo como Gabriel, um *muzenza* da casa, narrava os preparativos para sua iniciação. Ele ainda não havia feito o santo, era *abiã* da *roça*, mas já estava a caminho da feitura, quando sentei ao seu lado, ao fim de um dia de trabalho na *roça*, e o ouvi dizer: — *É, estou me ajeitando, agora mãe já mandou arrumar as coisas, já peguei a nota com mãe já*. Meses depois dessa conversa, e com ele já iniciado, nós nos encontramos para que ele pudesse me falar um pouco acerca do seu processo de iniciação. Dessa vez ele me disse:

Porque assim, o fato de eu ser menor de idade *minha mãe* tem de ir lá primeiro, pra conversar com ela, *minha mãe* tem de ir no afro, né? No culto afro<sup>31</sup>, tudo isso tem que fazer. Tinha que conversar com ela. Porque se *minha mãe* dissesse que não ia fazer não iria fazer. Aí sentamos, conversamos, porque no momento eu tinha 16 anos, foi o tempo que eu fui conversar com ela. Depois entrei com 17, mas mesmo assim ainda era menor, então após agora sair... aí tá pra ir agora no culto afro, fazer a carteirinha, tudo isso, entendeu? [...] Sem *minha mãe* eu não ia fazer nada.

A fala de Gabriel faz referência à negociação entre suas mães para que a sua iniciação acontecesse. Mais especificamente, ele conta como foi o momento em que a sua mãe de santo chamou sua mãe para conversar sobre os trâmites necessários à sua feitura. Na época, ele não tinha atingido a maioridade, o que demandava ainda mais cuidados na realização da iniciação, tal como, empreender um diálogo com a Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB). Neste caso, Gabriel usa o pronome possessivo *minha* para diferenciar entre mãe Xagui e D. Jandira (mãe da família de origem). O trecho também reforça o modo como as mães do menino são colocadas em relação diante da necessidade de atualizar a relação entre Gabriel e *Lemba*<sup>32</sup> (seu *nkisi*).

Recordo ainda que, enquanto conversava com adeptos, ou os ouvia conversando entre si, era comum que eles contassem histórias que envolvessem as suas diversas mães. Porém, para que quem os ouvia conseguisse compreender de qual mãe se tratava a história, os adeptos não recorriam, necessariamente, aos nomes próprios das mães para identificá-las (corriqueiramente eles as chamavam de mãe), muito menos anunciavam a natureza do parentesco.

Em cada caso, eu tentava acionar algum recurso para compreender de quem estavam falando. Às vezes era preciso que eu soubesse qual a relação estabelecida entre as pessoas que estavam na conversa. Assim, quando dois adeptos que são irmãos de santo estão conversando e algum diz algo como: — Sua *mãe acha o quê?*, eu sabia que não se tratava da mãe de santo, pelo uso do pronome possessivo. O pronome, assim como no caso de Gabriel, era acionado para fazer referência a uma mãe que não era compartilhada entre os personagens da conversa. Da mesma forma, quando um irmão de santo dizia para o outro algo como: — *Tenho que fazer isso para minha mãe*, eu conseguia compreender que não se tratava da mãe de santo. Contudo, havia também situações em que não ocorria o uso do pronome possessivo. Como em uma vez, em que

---

<sup>31</sup> Gabriel faz referência à Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB), órgão que garante que a iniciação de menores de idade seja feita com a autorização dos seus responsáveis legais.

<sup>32</sup> *Nkisi* semelhante ao orixá Oxalá no culto iorubá.

eu e uma *muzenza* conversávamos no quarto do fundo do terreiro, enquanto ela se vestia, e ela me disse: — *Fazer o quê, se mãe não quer que eu use esse tecido?* Entendi que a *muzenza* estava falando de mãe Xagui, porque naquele momento ela estava vestindo a roupa de baiana para participar de festa pública no terreiro, e porque eu já havia escutado de outras filhas de santo que mãe Xagui não gostava que suas filhas usassem alguns tipos de tecido.

Quero com isso ressaltar que, em ambas as situações, quando havia, ou quando não havia, o uso do pronome possessivo, era o próprio contexto de prática que fornecia as possibilidades de diferenciação. Por isso, muitas vezes é preciso observar sobre quais atividades o filho de santo está falando, com quem está falando e onde está falando para identificar com sucesso a que familiar ele se refere. Assim, foi presenciando algumas situações práticas, ou ouvindo descrições feitas pelos adeptos, que eu pude compreender melhor qual era o familiar que estava sendo referido em cada contexto. No caso de Gabriel, por exemplo, é possível que saibamos de qual mãe ele está falando pela descrição das ações dela e pelo fato de que ele estava se preparando para a iniciação religiosa. Argumento, portanto, que é por meio dos contextos de práticas que as múltiplas maternidades se fazem e se colocam em relação; e é também pelas práticas que um filho exerce sua filiação a múltiplas mães e/ou pais.

Se fizermos ainda o exercício de imaginar que, além da mãe de santo e da mãe da família de origem (pode ser também o pai de santo e o pai da família de origem), há a *mãe pequena*, o *pai pequeno* e, por vezes, familiares que são *considerados* como mãe e pai (é comum que avós e tias, por exemplo, sejam consideradas e até chamadas de mãe por terem ajudado na criação do adepto), passamos a operar com uma multiplicação de filiações. Tal multiplicidade é melhor caracterizada pelas atividades desempenhadas por cada ator, do que por limites biológicos ou grupos sociais. É para esse ponto que gostaria de chamar a atenção. Adianto que, na próxima seção, explorarei a construção de um laço de afinidade entre ex-sogra e ex-nora, atentando para a ideia de *consideração*.

Escolhi começar este capítulo mostrando como, na casa da família de Beth, em Castelo Branco, era possível ver a sua família de origem participando da sua confirmação (pensemos na *van* que transportaria os parentes para a cerimônia), engajada em atividades ligadas aos *ginkisi* (como foi o caso de Antonia cuidando das ferramentas e roupas de *Nzazî*) e nos preparativos da festa (basta lembrar de D. Dinei preparando o



bolo da festa), justamente para tensionar fronteiras entre o ambiente do terreiro e o ambiente doméstico dos adeptos. Demonstra-se, assim, como a entrada do candomblecista na família de santo, que, como já vimos, decorre primeiro do chamado da entidade, produz uma série de atuações e relações que compõem o percurso do aprendizado do *muzenza*.

Desse modo, se no Capítulo 1 tentei explorar o modo como os adeptos caminham até o seu santo, aprendendo um modelo de sensibilidade afro-brasileiro capaz de torná-los habilidosos para as práticas diárias do terreiro e para cuidar das entidades, agora busco explorar como os *ginkisi* são apresentados a não-religiosos, sensibilizando-os a ajudar a cuidar do santo. Esta tarefa constrói relacionalidade entre diversos atores, sejam eles humanos, entidades ou objetos, convidando também diversos atores a aprender. Na próxima seção explorarei o caso etnográfico da participação de D. Regina nos cuidados de seu filho Alan e de sua ex-nora Camila.

## **2.2 Os cuidados de D. Regina**

No capítulo anterior, pude apresentar um pouco da trajetória de iniciação de Camila, colocando em relevo o modo como a chegada do santo na vida dela, bem como a sua caminhada até ele, envolveu o aprendizado de uma sensibilidade afro-brasileira. Esse aprendizado convidou a adepta a se tornar mais habilidosa para reconhecer a presença do seu santo e a acolher esta presença, cuidando de *Lumburunguzo*. Agora quero explorar a participação de D. Regina durante o processo de iniciação de Camila, atuação que envolveu negociações com a mãe de santo, dedicação e cuidado.

D. Regina, assim como Camila, é natural de Saubara, cidadezinha do recôncavo da Bahia. É uma senhora de meia idade, pensionista, solteira, católica e mãe de Alan, que também é candomblecista. Ela residiu durante muito tempo no subúrbio de Salvador, mas atualmente retornou para Saubara para morar com sua mãe, que se encontra idosa e necessitando de cuidados. Como eu já disse, no ano de 2012 Camila e D. Regina passaram a morar juntas na casa que dividiam com Alan, filho de D. Regina — e na ocasião namorado de Camila —, e com o companheiro da sogra. O compartilhamento do espaço doméstico se deu até 2016.

Em outubro de 2018, resolvi pedir a D. Regina que conversasse comigo acerca da sua participação no processo de aprendizado de Camila e ela prontamente acolheu o

meu pedido com muita disposição. Era uma tarde de terça-feira quando cheguei em Saubara para que pudéssemos conversar. Nos encontramos no ponto de ônibus e seguimos para a casa da sua mãe, onde — entre risos, um bolo formigueiro e um suco de goiaba — ela ia me contando um pouco sobre sua aproximação com o candomblé. Como nesta seção trataremos do modo como D. Regina se colocou em relação com candomblé, achei apropriado convidá-la para contar um pouco de como foi este processo. Assim, ao longo do texto, recuperaremos parte da trajetória de iniciação de Alan e de Camila, a partir do lugar de alguém que caminhou junto com seus entes queridos até o santo e que também aprendeu a cuidar.

— *Eu queria que a senhora me contasse um pouco de como foi para a senhora esse contato [com o candomblé],* eu disse, dando um ponta-pé inicial na nossa conversa sobre o assunto.

Porque Alan... oh, deixa eu lhe dizer, quando Alan era bebê eu conhecia uma moça de Acupe que ela tinha as coisas dela e era mesa branca. Alan tava bebê mesmo, bebê. Como sempre que eu vinha em Saubara aí eu ia lá visitar ela, e Alan nasceu e eu fui levar lá para ela conhecer. Nesse dia o encantado dela me pediu pra que...eh todas as sextas-feira...e que a roupa de cama de Alan fosse sempre clara, mas que todas as sextas-feira eu sempre botasse roupa branca nele. De Alan já bebê, aí assim mesmo. Até hoje as roupas de cama de Alan é tudo clara e todas as sextas eu sempre botava camisa nele branca e as roupas dele de dormir, camiseta tudo clarinha. E aí quando ele eh começou, ele tava sentindo as coisas e eu conversava assim: será Alan que é isso mesmo? — *Ah não sei, mainha.* E aí começou, começou a participar (D. Regina).

Em 2010, Alan chegaria ao terreiro de mãe Xagui, depois de uma trajetória de aproximação do candomblé por relações com entidades de conhecidos de sua mãe, visitas a sessões de mesa branca e com outros terreiros. Foi na casa de mãe Xagui que eu pude conhecê-lo. Como D. Regina conta, o filho começou a frequentar a casa de mãe Xagui e um dia *rodou* com o *nkisi* lá: “Eu lembro que uma vez ele veio e me disse: — *Mainha o santo me pegou.* Eu disse: — *Foi?* E ele: — *Foi!* Pronto! Aí ele começou a ir e tal.” Três anos após a sua chegada ao terreiro, Alan seria recolhido para a feitura do santo.

As compras do enxoval de *muzenza* foram realizadas com a participação de sua mãe e de Camila, as quais, mesmo sem saberem direito o que era cada item presente na lista fornecida pela mãe de santo, se predispuseram a ir às compras com ele.

“Aí quando ele [Alan] já tava preparado pra fazer, se organizando para fazer o santo, aí D. Xagui queria me conhecer porque... ela conversou comigo que pra ela fazer

ela tinha que conhecer ou a mãe, ou alguém da família”, afirma D. Regina. Aqui cabe ressaltar a iniciativa de mãe Xagui de sempre buscar estabelecer uma relação com os parentes da família de origem de seus filhos, tendo em vista que a relação entre adeptos e entidades não é limitada às experiências vividas dentro do espaço físico do terreiro. Isso ocorre porque, como já notei, o *nkisi* acompanha seu filho em qualquer lugar, demandando cuidados diversos e também se colocando em relação com não-religiosos.

Alan levou três meses recolhido no *ronkó*, período em que sua mãe revezava, indo para a *roça* um dia sim e no outro não, sensibilizada em apoiar o processo de iniciação do filho.

Aí ele se preparou pra fazer o santo, aí eu fui, me dediquei, ajudei muito no que eu pude. Tava sempre presente assim nas coisas, principalmente quando ele se recolheu. Ah menina, quando Alan se recolheu era uma coisa pra mim. Aí eu ia com aquele coração partido de ver meu filho lá recolhido, era mesmo! Não vou negar. De vez em quando a véia me botava para falar com ele, aí eu botava a cabeça assim no *ronkó*. — *Só não faça entrar*, dizia [mãe Xagui], dando risada. Aí eu ia, conversava com ele, sempre levando as coisas, conversando... E aí na hora da feitura mesmo tava sempre presente. Na hora das puxadas [eu] fazia as coisas pra levar, pra ajudar as meninas. Eu tava sempre lá (D. Regina).

Dias após a festa pública, que encerra o processo de feitura do santo, Alan foi para sua casa em Itacaranha, no subúrbio de Salvador, onde D. Regina e Camila o aguardavam. Sua mãe me conta que, na ocasião, ela e Camila pularam de alegria quando o carro que o levava, a pedido de mãe Xagui, encostou na porta da sua casa, trazendo-o de volta após o fim do recolhimento.

A presença de um *muzenza* dentro de casa requer atenção e cuidado, pois os meses posteriores à saída do *ronkó* são também meses de resguardo. A presença do *quelê* (um colar que o adepto recebe na iniciação) no pescoço do iniciado presentifica o *nkisi*, lembrando o que se pode ou não fazer durante o período de resguardo, além de sinalizar a possibilidade de Alan virar no santo a qualquer momento. Por isso, na convivência diária, todos os moradores acabam aprendendo a aprender junto com recém iniciado, a partir dos interditos que compõem o seu resguardo, sendo chamados a se relacionar com a prática religiosa de alguma forma. Nas palavras de Alan, “ter um filho rodante não tem jeito”, acaba fazendo com que a mãe tenha que se colocar em relação com as coisas do candomblé. Bom, como já pontuei, estou ciente de que existem casos em que, colocar-se em relação, pode ser recusado por parte dos familiares, mas isso não aconteceu com Alan.

Durante a nossa conversa, D. Regina narrou como foram os preparativos para recebê-lo de volta em casa.

Antes de eu levar Alan para casa, D. Xagui me explicou muita coisa, né? Ela /eu lembro que ela me disse assim/ ela me explicou o que podia e o que não podia. Aí ela me disse que também qualquer coisa, no caso se o santo chegasse, que não era pra eu me assustar, mas qualquer coisa também eu podia ligar. Mas que não precisava eu me assustar porque assim como ele chegou ele ia embora (D. Regina).  
Aconteceu? (Emili).

Não, dele chegar assim no período que ele estava em resguardo não. Ele não chegou não, mas ela me explicou bem: “— *Pode ficar tranquila, faça tudo direitinho, ele não pode comer isso, não pode comer aquilo. E aí se ele chegar não se assuste, não se preocupe. E aí como ele chegou ele vai embora, mas qualquer problema que a senhora ver a senhora pode ligar*” [D. Regina dizendo o que mãe Xagui falou para ela]. Pronto! Mas não teve nada. É, aí teve o período assim/quando ele foi ele foi com o *quelê* e com o *quelê* tem certas restrições (D. Regina).

Ela ainda me disse que cuidou de forma tranquila de todos os resguardos do filho, passando a fazer a cama dele no chão da sala (um dos resguardos consiste em dormir na *dicisa*<sup>33</sup>); não cozinhando alimentos que lhe eram proibidos comer; lavando suas roupas brancas (o *muzenza* não pode vestir roupas de outra cor enquanto usa o *quelê*) e evitando que ele saísse de casa (para isso ela mesma não saía). Todas estas foram lições que precisaram ser aprendidas, porque D. Regina nunca havia convivido com um recém-iniciado dentro de casa. Após o resguardo, existem outros interditos que se estendem para o resto da vida do adepto, como os alimentos que passarão a ser sua *kizila*<sup>34</sup> e não poderão mais ser consumidos. D. Regina ilustra isso abaixo, ao relatar acerca de uma *kizila* de Alan.

Não pode cajá, ehh tangerina, essas coisas eles não podem mais. Como eu não sou chegada a cajá, eu não gosto dela... E aí D. Xagui já me passou tudo direitinho eu nem comprava, e outras e outras coisas. Olha, tem um peixe que Alan já gostava, que Alan não gosta de peixe, ele não come peixe. Mas quando ele vinha pra aqui minha mãe sempre comprava esse, botava pra secar e fritava. Um que chama miroró, você já ouviu? Ele nem pode mais comer aquele peixe, aí minha mãe nem compra mais. Ela pegava, comprava, botava pra secar pra ele comer frito, mas ele não come mais. Ele não pode. Quem me ensinou foi D. Xagui, que é peixe de lama (D. Regina).

Os ensinamentos de mãe Xagui não conformaram um manual capaz de prescrever o modo como D. Regina se relacionaria afetivamente com um *muzenza* dentro de casa, nem esgotavam as possíveis situações de interação que a dinâmica da relação entre D.

---

<sup>33</sup> Esteira.

<sup>34</sup> Proibições alimentares e de comportamento que colocam o vínculo entre o *nkisi* e seu filho em risco.

Regina, Alan e *Lemba* comporta. Por isso mesmo ocorreu que, além de descrever quais alimentos e atividades eram proibidas para Alan, mãe Xagui chamou a atenção de D. Regina para o fato de que era preciso se manter tranquila e despreocupada frente a qualquer situação extraordinária. Para cuidar de Alan e *Lemba*, ela também contou com a ajuda de Camila, que, se na *roça* tinha muito a aprender, enquanto *abiã*, em casa era quem ajudava a sogra quando surgiam algumas dúvidas. Como Camilia me disse: “E aí, na época dele [Alan], ela [D. Regina] ficava: — *Eu faço como aqui Mi? O que é isso? O que é aquilo?* Aí eu ficava: — *Não D. Regina, isso aqui eu acho que não pode.* Aí a gente ficava... e também procurava saber, né? O que realmente não podia, ou o que podia”.

Neste ponto, a participação de Camila no percurso de aprendizado de Alan aponta, semelhantemente ao que, em outros contextos, notou Rabelo (2014, p. 123), que, “na dinâmica do aprendizado, as posições podem ser móveis, e o conhecimento flui em mais de uma direção, às vezes invertendo as posições de aprendiz e instrutor”. Dito de outra maneira, enquanto no terreiro ela estava no lugar de aprendiz, em casa compartilhava o pouco que já sabia com D. Regina, ajudando-a a se familiarizar com a relação entre Alan e *Lemba*.

Menos de um ano depois da saída de Alan do *ronkó*, seria a vez de Camila ser recolhida para a feitura do santo, iniciação que também contaria com a participação de D. Regina. Precisando fazer o santo, Camila tentou explicar para sua família de origem, em especial para o seu pai, a necessidade de ser iniciada. Para tanto, ela foi até a casa da família em Saubara e contou o que estava acontecendo em sua vida. Sua mãe, D. Valdete, resolveu apoiá-la, mas seu pai, sr. Roque, não concordou com a iniciação da filha na religião. Se sr. Roque ainda estava resistente para acolher a relação entre Camila e *Lumburungunzo*, D. Regina se apresentava disposta a participar da iniciação de Camila, pois já contava com algum aprendizado, que havia conquistado cuidando de Alan e *Lemba*, estando pronta para auxiliar, não só Camila e *Lumburungunzo*, mas também D. Valdete. Foi assim que, na tarefa de cuidar de Camila e *Lumburungunzo*, D. Valdete foi acolhida por D. Regina e pela família de santo da *abiã*.

Quando disse que [Camila] precisava fazer o santo, aí foi outro desdobramento de ter que ajudar tudo de novo. Eu e a mãe dela ali rente [...] A mãe [D. Valdete] quando tava mesmo ela [Camila] recolhida na parte das puxadas, que são as puxadas uma atrás da outra, né? Oxente, Dete ficava lá em casa até a semana pra gente ficar indo pra lá. Fazia as coisas, levava.

Porque no dia das puxadas sempre as meninas faziam o lanche, aquelas coisas, né? Dete ficava lá em casa (D. Regina).

Nos dias em que Camila estava recolhida, D. Regina também frequentou assiduamente o terreiro junto com D. Valdete, indo levar lanches para a menina, saber notícias da iniciação e ajudar a servir refeições para os irmãos de santo, que estavam engajados nas atividades que compõem a feitura. Como vimos, durante o resguardo de Alan, o convívio dentro de casa foi levando-a a se familiarizar com um *muzenza* e a desenvolver algumas habilidades para cuidar. Esta experiência foi fundamental para que ela se oferecesse para cuidar dos resguardos de Camila.

Quando a recém iniciada se preparava para passar o seu resguardo na casa dos pais, em Saubara, recebeu a notícia de que os planos haviam mudado, como nos conta abaixo:

No caso do resguardo, quando eu fui pra casa de Alan foi o seguinte: Ehhh mãe [Xagui] falou com meu pai [Nazazi] que era para eu ir para casa de meus pais em Saubara<sup>35</sup> e que, no caso, pra eu passar os três meses de *quelê* lá...de resguardo do *quelê* lá, que não era pra eu ir pra casa de Alan. Aí no caso meu pai subiu. — *Minha filha, mãe falou que você tem que ir para casa de seus pais, então você pede a sua mãe pra vim te buscar e tal e tal e tal...* Aí eu: — *Tudo bem!* Ele falou: — *Tudo bem?* Eu: — *Tudo bem.* Tranquila. Quando foi no dia seguinte a mãe de Alan [D. Regina] teve lá na *roça* pra querer entender o que tinha acontecido, já que no período dele [Alan] ele tinha ido pra casa e eu tava em casa. Aí mãe conversou com ela, não sei o que foi que mãe conversou com ela, depois ela subiu. — *Mi, ehhh...você prefere ficar lá em casa ou ir pra Saubara?* Eu disse a ela: D. Regina quando eu optei fazer santo, ehhh de uma certa forma eu me privei também de dar algumas opiniões. Então, se nesse período que eu tô de resguardo, eu tô de *quelê*, eu tô na responsabilidade de meu pai e na responsabilidade de mãe [Nazazi e Xagui], então eles que têm que decidir. Pra onde eles decidirem que eu vá, então pra mim vai ser uma ótima escolha. Eu acho que eles não vão fazer nenhum tipo de escolha que seja ruim pra mim. Aí ela ficou triste, inicialmente ela ficou triste, mas aceitou. Só que aí no dia de... um dia antes deu ir embora/No caso, mãe conversou comigo em um dia, no dia seguinte tinha mais uma obrigação antes de eu ir embora/ E aí quando foi no dia de eu ir embora meu pai Nazazi falou comigo: — *Não, não precisa você ir pra Saubara, você fica na casa de Alan* (Camila).

#### D. Regina conta como participou na mudança da decisão de mãe Xagui:

Eles [Alan e Camila] tavam uma época se desentendendo, eu não sei nem porque, ela tava lá e tal. Aí [ela] já tava pra vim pra casa, mas aí ehhh/ a mãe queria que ela viesse pra cá, mas como ela tava morando lá em casa eu até me senti assim na obrigação de apoiar, né? Aí eu fui pra casa de D. Xagui e D. Xagui disse que não, que ela ia ficar lá. Aí eu pedi a ela: — *Eu queria que a*

---

<sup>35</sup> A decisão de mãe Xagui buscava também evitar que Camila e Alan tivessem relações sexuais, o que quebraria o resguardo. Vale ainda lembrar, que Alan é filho de mãe Xagui e Camila de pai Nazazi, não sendo irmãos de santo.

*senhora deixasse ela ir pra casa porque assim como eu cuidei de Alan eu quero cuidar dela.* Mas, a preocupação de D. Xagui é porque quando é... tá no resguardo não pode se aborrecer, sabia? Não pode tá se assustando para que o santo mesmo não venha. Porque se assustar, se aborrecer aí acho que o seu sangue esquenta, não sei, aí ele pode vim. Aí eu disse a ela: — *Eu cuidei de Alan e eu quero cuidar dela, ela vai lá pra casa.* Aí ela perguntou: — *A senhora não acha melhor ela ir pra Saubara?* E eu disse: — *Não.* Aí eu digo: — *Não, eu vou levar ela pra casa.* D. Xagui: — *A senhora tem certeza?* Eu disse: — *Tenho.* Aí como eu já sabia os cuidados que tinha...

Esse é um exemplo de situação, em que o próprio adepto não pode opinar sobre uma decisão, mas em que se constrói uma negociação entre a mãe de santo e alguém que não é membro do terreiro, diante da tarefa de cuidar da *muzenza*.

Quero ainda chamar a atenção para esse caso, explorando a categoria de parente por *consideração*, que já sinalizei acima. No momento da saída de Camila do recolhimento, a relação entre ela e D. Regina não estava estabilizada como uma relação entre sogra e nora, já que Camila e Alan estavam se “desentendendo”. Contudo, a mãe de Alan me conta ter avaliado que a volta de Camila para a casa dos pais seria ruim, porque o pai dela já tinha se mostrado resistente ao ingresso da menina no candomblé, o que poderia levar a discussões e chateações dentro de casa, exaltando os ânimos da *muzenza*.

Tendo dividido os cuidados de Alan junto com Camila e sabendo que, em momentos de exaltação, o *nkisi* poderia pegar a *muzenza*, levando-a a rodar com o santo, D. Regina avaliou ser a sua casa o melhor lugar para Camila ficar e ser ela a melhor pessoa para cuidar de *Lumburungunzo* e da filha dele. Por isso, resolveu interceder junto a mãe Xagui. Com muito carinho, D. Regina ainda me disse: “Na época eu disse a D. Xagui: — *Eu quero levar ela, é minha menina. Porque eu amo Camila, ela é a menina que eu não tive. Ela pode arranjar os maridos que for...*”. Aqui, estamos diante de uma relação de *consideração*, o que implica em uma forma de se colocar em uma relação moldada não só pelo parentesco, mas principalmente pela afetividade e pelo reconhecimento do compartilhamento de experiências.

Dessa maneira, é possível pensarmos em como a relação de afeição entre as duas é fruto também do compartilhamento do espaço doméstico e do vínculo construído durante o recolhimento de Alan. O período em que o rapaz esteve fora de casa foi um momento em que D. Regina e Camila contavam uma com a outra para dividir dúvidas e a ansiedade. A cena em que descrevi a recepção do *muzenza*, nos mostra um pouco

disso, pelo modo como as duas se abraçavam e comemoravam com alegria a volta de Alan para o ambiente doméstico.

É verdade que participações como a de D. Regina diferem, em muitos momentos, dos modos pelos quais os iniciados atuam diante do percurso de aprendizado de um noviço, principalmente no que tange às questões de fundamentos religiosos. Contudo, isso não se justifica apenas por argumentos, como o do segredo religioso (é comum ouvirmos que não-iniciados não podem participar de situações em que não sabem o que acontece). É preciso ampliar o modo como concebemos a atuação dentro do terreiro a partir da noção de cuidado, que pode ser compartilhada entre candomblecistas e não-candomblecistas. A hierarquia e as habilidades interferem nas formas de participação; porém, para além disso, elementos como a afetividade também permitem relações que implicam em formas de cooperação.

Pessoas e *ginkisi* têm biografia, ou seja, têm trajetórias, vivem fatos particulares, têm maneiras de perceber e de se relacionar com outros que emergem a partir dos processos que dão vida, e isso é levado em consideração para a participação. A partir disso, argumentei que D. Regina também participou do percurso de aprendizado de Alan e de Camila, estando engajada em aprender, para que pudesse cuidar de ambos.

Lave e Wenger (1991) desenvolvem uma teoria da aprendizagem situada, que pode nos ajudar a visualizar uma faceta da formação no candomblé. A primeira coisa que precisamos conceber, segundo os autores, é a ideia de que o aprendizado é um processo de participação em comunidades de prática. Estas são compreendidas como uma reunião de pessoas que partilham de um interesse no aprendizado e na aplicação do que foi aprendido. Portanto, falamos de um processo de aprendizado coletivo. A partir dessa abordagem, é preciso situar o aprendizado no mundo em que o indivíduo está inserido, ou seja, em um contexto social. Como argumentam os autores, “aprender é um aspecto integral e inseparável da prática social” (LAVE e WENGER, 1991, p. 15), sendo por isso que aprendizado e participação andam juntos.

Em uma comunidade de prática, entendimento e experiência não podem ser desassociados, o que dissolve a dualidade entre atividade cerebral e corporal: “Pessoas, ações e o mundo estão implicados em todos os pensamentos, expressões, conhecimento e aprendizagem” (LAVE e WENGER, 1991, p. 52).

As ideias de comunidade de prática e de aprendizado situado nos permitem o exercício de sair dos limites físicos do terreiro, como venho propondo. Bom, se a



comunidade é definida em termos de comunhão de pessoas que partilham de um mesmo interesse, o que cria laços entre atores diferentes não é a atuação em um espaço social específico, ou em uma esfera social da vida, mas as relações estabelecidas ao longo do compartilhamento deste *interesse*.

Faço aqui um convite para elaborarmos um pouco acerca da noção de *interesse*, a partir de um diálogo com a sociologia weberiana. Desejo entender *interesse* sob inspiração da noção de sentido — ou motivação — elaborada por Weber. Para Weber (2000), toda relação social é definida como o comportamento reciprocamente referido, quanto ao seu conteúdo de sentido, por uma pluralidade de agentes que se orientam por essa referência.

Venho ensaiando refletir sobre o modo como D. Regina se coloca em relação com o terreiro onde Alan e Camila são iniciados, agora proponho darmos mais um passo, olhando para a atitude de *se colocar* — ou *estar em relação* —, a partir da ideia de um compartilhamento de sentido que orienta as relações estabelecidas com D. Regina. Por este caminho, acredito termos uma possibilidade para compreender como o compartilhamento de certo sentido, na ação reciprocamente referida, pode colocar em relação candomblecistas e não-candomblecistas.

Ao afirmar que uma relação social é denominada de relação comunitária, “quando e na medida em que a atitude na ação social — no caso particular, ou em média, ou no tipo puro — repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo” (WEBER, 2000, p. 25), o sociólogo alemão nos permite pensar a comunidade de prática a partir das relações comunitárias. Estas podem se fixar em todos os tipos de fundamentos: afetivos, emocionais ou tradicionais, dependendo apenas de que “as pessoas pelo sentimento comum orientem seus comportamentos pelo das outras” (WEBER, 2000, p. 26).

Tendo em mente a comunidade familiar como um exemplo de grupo apoiado pela relação comunitária, desejo deslocar ligeiramente a ênfase das relações comunitárias da noção de sentimento de pertencimento a um mesmo grupo, para pensá-la em termos de investimentos no cuidado. Trata-se de provocar a ideia conceitual de relação comunitária a partir do trabalho etnográfico realizado, reconhecendo, inclusive, que esta é uma formulação teórica, segundo a qual não-humanos não foram levados em consideração e que, por isso, precisamos guardar algumas proporções, ao usá-la para imaginar as relações estabelecidas a partir do cuidado no candomblé.

Dito de outra forma, gostaria de propor que pensássemos em como as investidas de atores candomblecistas e não-candomblecistas para cuidar de Alan e de Camila, por exemplo, estavam voltadas para *cuidar* da relação entre Alan e *Lemba* e entre Camila e *Lumburungunzo*. Essas investidas acabaram por estabelecer vínculos, moldando assim uma comunidade de prática que não é idêntica à comunidade religiosa, ou melhor, que a ultrapassa. Apresento, portanto, um exercício imaginativo para elaborar sobre como, nessa comunidade, os agentes constroem relações, reciprocamente referidas, pelo sentido de cuidar, ou pelo cuidado. O compartilhamento desse sentido leva os atores a participarem do processo de aprendizado religioso da *muzenza* de formas diversas, transformando-os, na medida em que eles mesmos aprendem e se modificam pela prática social de se colocar em relação.

De volta às contribuições de Lave e Wenger (1991), uma das formas de participar de uma comunidade de prática é a “participação periférica legitimada”. Esta consiste em uma forma inicial de participação cara aos recém-chegados, que buscam alcançar o aprendizado por meio do envolvimento crescente com os integrantes da comunidade. A aprendizagem ocorre no momento em que os novos membros, tendo desenvolvido habilidades, começam a ter sua participação reconhecida como legítima. Os autores argumentam que pensar a participação periférica legitimada não é uma proposta formulada em termos de uma oposição entre participação plena e periférica, isto porque a participação periférica não é uma participação incompleta em relação à participação plena. Ela diz respeito a formas envolventes de se tornar um membro.

As ideias de relações sociais, comunidade de prática e de participação periférica se tornam produtivas para o cumprimento do objetivo de pensar o aprendizado como um processo que promove ligações entre atores da família de santo e da família de origem e resultante, nos termos de Ingold (2010), no desenvolvimento de habilidades.

Gostaria de colocar D. Regina como um exemplo de alguém que, engajada em cuidar, acabou desenvolvendo habilidades e tornou-se um membro da comunidade de prática, mesmo não sendo adepta ao candomblé. Na nossa conversa, enquanto narrava a convivência com Alan e Camila, ela me explicava diversas vezes o que era preciso que os dois evitassem (coisas, tais como, assistir televisão, se olhar no espelho, ou mesmo ser abraçado), ao passo que contava as suas estratégias para que isso não acontecesse. Em casa, ela ficava de prontidão para orientar qualquer possível visita, impedindo que pessoas estabelecessem uma aproximação física com os *azenza*. Como ela disse:

[Ninguém] Não podia nem chegar perto. Se tivesse bebendo, da porta nem passava. Eu ficava em casa direto, Emili, pra evitar essas coisas. Eu era, ficava em casa direto mesmo! Nego chegasse com sandália, deixava a sandália lá fora, não chegava perto deles, tudo isso. Abraçar? Nem pensar! (D. Regina).

É preciso notar ainda, que o fato de Camila e Alan serem filhos de *ginkisi* diferentes, institui alguns cuidados diferentes, assim nem todas as *kizilas* de Alan são *kizilas* de Camila, e vice e versa. São nuances com as quais D. Regina teve que aprender a lidar. De mesmo modo, ela cuidou das roupas dos adeptos; costurou as bainhas da roupa de cama, que fazia parte do enxoval de Camila; mobilizou seus familiares para fabricar algumas *dicisas*, que seriam levadas para o terreiro; acolheu D. Valdete, mãe de Camila; cuidou da alimentação dos dois; instituiu novas regras para as pessoas que visitavam sua casa; evitou que eles saíssem na rua e manteve um ambiente tranquilo, evitando chateações para os *azenza*. Para além disso tudo, D. Regina ainda passou a frequentar a roça, ajudando nas atividades e, por vezes, passando a dormir lá durante os períodos festivos.

A sua relação com as entidades também é bastante interessante. Além de se colocar em contato com os *ginkisi* pela mediação dos objetos que integram o mundo dos *azenza* durante o resguardo (como o *quelê*, a *dicisa* e as roupas brancas) e pela presença deles próprios, muitas vezes ela mesma foi o alvo de visitas e gestos de carinho por parte das entidades.

Certa ocasião, aconteceria uma festa para os *erês* no terreiro, e Alan pediu que D. Regina fizesse um bolo para colocar sobre a mesa de comidas oferecidas às entidades. Ela me conta que fez o bolo e preparou um glacê para cobri-lo. Com o bolo confeitado, ela colocou pirulitos, jujubas e bombons sobre o bolo e guardou um restante de glacê na geladeira. Com o bolo pronto, coberto e enfeitado, ela foi fazer suas atividades de casa. No entanto, a cada momento em que olhava para ele, percebia que alguma coisa estava fora do lugar. Sorrindo ela me disse: “Olha perante a Deus, cada hora que eu ia lá e vinha cá tinha um defeito no bolo. Os pirulitos tava virado, eu ia e consertava. Tava assim uns negócios no bolo, eu vinha e botava o glacê”. Enquanto o responsável por ir buscar o bolo na casa de D. Regina e levá-lo ao terreiro não aparecia, ela teve mais uma surpresa: “Aí teve uma hora que eu voltei da cozinha, o bolo tava tirado o pedaço, foi mesmo. Perante a Deus! Aí fui encaixei o bolo, botei o glacê, botei os bicos”. O bolo foi levado para o terreiro e algum tempo depois ela contou o acontecido para mãe Xagui,

que respondeu afirmando que toda vez que se faz coisa para eles (os *erês*) eles ficam perturbando e mexendo.

Esse evento do bolo nos convida a refletir sobre como a casa de D. Regina também acaba sendo frequentada pelas entidades, da mesma forma que ela passou a frequentar a *roça*, sendo que nos chama a atenção para o modo como *se colocar* em relação com o mundo do candomblé não é uma atividade restrita à frequência ao terreiro. Fazer um bolo para os *erês* em sua casa, é também uma forma de se relacionar com as entidades, o que nesse caso implicou na visita delas e em um aprendizado sobre o modo como elas se comportam.

Já no ambiente do terreiro, todas as vezes em que Alan e Camila rodavam no santo, durante as festas públicas, e seus *ginkisi* encontravam com D. Regina, eles a abraçavam, expressando um sinal de agradecimento pelos cuidados.

Perguntei para ela, se ela não teria nenhuma vontade de tornar uma adepta, ou como reagiria caso alguma entidade a convidasse para cargo de *makota*. A resposta que obtive foi a seguinte:

Eu acho que não. Eu acho que não tenho nada disso. Eu é mais para ajudar. Precisar ajudar eu estou lá rente, mas para o candomblé mesmo eu acho que não. Mas se for uma coisa de necessidade... Como mamãe fala, mamãe diz que não tão lá porque quer não (D. Regina).

A fala de D. Regina não só reforça o modo como ela enxerga a sua participação na dinâmica do candomblé, mas também a ideia de que ela compreende a relação de Alan e de Camila com a religião por meio de uma demanda que não lhes deixa escolha. É deste modo que, diversas vezes durante a nossa conversa, ela fazia referência à existência dos *ginkisi* na vida dos *azenza* como o motivo que os levou à religião, reforçando a compreensão do porquê o candomblé ser uma religião de escolhidos.

Desejo ainda explorar um tanto mais detidamente a atitude de mãe Xagui para com a família de origem dos seus filhos. Como podemos perceber na fala de D. Regina, e também na fala de Gabriel, mãe Xagui não inicia nenhum filho de santo, sem que conheça seus familiares. Ela reconhece que as pessoas que se relacionam com o candomblecista, ou mesmo ajudam a compor a sua trajetória biográfica, acabam por estar em relação, de alguma forma, com a relação entre *nkisi* e seu filho humano.

Talvez as elaborações ingoldianas, que propõem trazer as coisas de volta à vida, possam contribuir para refletirmos acerca desse impulso de mãe Xagui. Adianto que

quero nos conduzir a pensar como a habilidade dela para lidar com um mundo povoado por entidades a faz perceber, em termos ingoldianos, que “as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012, p. 29).

Dialogando com a filosofia de Heidegger, a partir da noção da perspectiva de habitar o mundo, e com Deleuze e Guattari, a partir das ideias de fluxos de materiais e devir, Ingold apresenta uma proposta de uma antropologia ecológica. Rejeitando o modelo hilemórfico, que pressupõe a existência de uma divisão entre forma e conteúdo (na qual operaria uma primazia da forma), ele propõe uma espécie de holismo aberto ou, se preferirmos, uma malha, um emaranhado (*meshwork*). A malha estaria fundamentada na noção de linhas. Conceber a vida como linhas seria o meio de encarar a vida prospectivamente, voltando a atenção para os processos de formação.

Aqui parece residir o ponto alto da proposta ingoldiana: é por meio dos processos de formação que se pode pensar em termos de permeabilidade e conectividade. Ambas, permeabilidade e conectividade, surgem como fundamentais para o desenrolar das práticas criativas que garantem a existência das coisas como um acontecer, ou se preferirmos, da própria vida. Uma “coisa” é, na definição do autor, um agregado de fios vitais, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam, sendo que por princípio ela está imersa na malha e, portanto, possui vida. As linhas, enquanto fluxos, colocariam as condições de possibilidade para a interação. “Mas elas não são, em si, linhas de interação. Se essas linhas são relações, então, elas são relação não *entre*, mas *ao longo de*” (INGOLD, 2012, p. 41). Mais uma vez aparece um destaque para a ideia de processos de formação.

Venho argumentando, a partir do que pude aprender com os candomblecistas, como as trajetórias dos adeptos constituem processos de aprendizado através de uma *caminhada até o santo*. Acho que essa expressão, se levada a sério, pode nos fornecer pistas interessantes para perseguir fluxos e compreender relações *ao longo de*. Ora, a caminhada até o santo é também composta por um desenrolar de práticas criativas capazes de atualizar a relação entre *nkisi* e filho(a) humano(a). É um movimento cuja primazia, longe de estar no produto final (a feitura do adepto, por exemplo), está na própria caminhada enquanto possibilidade de transformações e de desenvolvimento de habilidades, que não capacita profetas, mas constrói gente com “jogo de cintura” para atuar em um mundo em constante construção.

No capítulo anterior, sinalizei que a feitura não encerra o processo de aprendizado, mas abre caminhos para investimentos, viabilizando novas atuações e fluxos, ou mesmo garantindo a extensão de fios por onde se caminha. Agora, quero acrescentar a existência de mãe Xagui como defensora de um mundo vivo, em ação. Creio que seja por isso que ela reconhece os fluxos de materiais e o fato de que as *coisas vazam*, buscando indicar para os diversos atores como os caminhos percorridos pelos seus filhos são linhas “ao longo das quais as coisas são continuamente formadas”.

O convite e o cuidado, que saem da *roça* direcionados para a família de origem, são o reconhecimento de um mundo compartilhado, no qual as coisas estão emaranhadas, como uma “malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” (INGOLD, 2012, p.27). Trata-se de reconhecer também o terreiro e as entidades enquanto vivos e imersos na malha. A partir dessa postura, os muros do terreiro não são vistos como impermeáveis, tornando necessário o estabelecimento de um diálogo com o que poderia, aparentemente, ser localizado como fora do terreiro. Contudo, um olhar apurado e sensível à grande malha de caminhos, ao longo dos quais as coisas se enredam, não divide e segmenta o mundo pela simplória oposição entre os de dentro e os de fora, nem restringe o cuidado a uma unilateralidade, eis como entendo o comportamento de mãe Xagui.

Se, por um lado, D. Regina se engajou em cuidar de Alan, *Lemba*, Camila e *Lumburungunzo*, por outro, também foi cuidada por Camila, quando tinha dúvidas e medos durante a feitura de Alan, assim como também foi cuidada pela família de santo dos *azenza*. No dia da saída de Alan, assim como na de Camila, ela contou com uma atenção redobrada de alguns integrantes da comunidade religiosa e da sua irmã, que a acompanhou até a festa pública. Como nos conta abaixo:

Mas ,Emili, na saída de Alan Nazazí ficava preocupado comigo. Ele tinha medo de eu cair, de eu passar mal, porque eu chorava o tempo todo. Na saída de Camila? Menina do céu, eu pensei d’eu ter um troço. Acho que era/ não sei/ acho que era aquela coisa assim de chegar. Porque eu não esperava ver meu filho assim vestido de santo naquela festa toda, na saída, né? Que dá o nome. Que dá aquele povo. Menina do céu, eu fiquei em tempo de morrer. Eu nem ficava no chão, ficava em pé naquela coisa que tem no canto do barracão, né? Eu ficava ali em pé, e Nazazí não tirava o olho de mim. O pai de santo mesmo que tomou o nome, ele me disse: — *Eu tava tão preocupado com a senhora*. Eu chorava menina, choraaaaava, minha irmã me segurava, me dava água e, era mesmo, eu chorava o tempo todo (D. Regina).

Acredito que este episódio ressalte como o cuidado é compartilhado ao longo do percurso de aprendizado de um adepto, de modo que muitos cuidam e muitos são

cuidados. Desse modo, é extrapolando um possível caminho unilateral, que partiria de todos os envolvidos no processo para o *muzenza* e seu *nkisi*, por exemplo. Aqui as práticas de cuidado ocorrem em diferentes intensidades, direções e emaranhados, envolvendo relações entre *azenza* e entidades; família de santo e família de origem; *azenza* e não-candomblecistas e mesmo entre não-candomblecistas que compõem a família de origem, como aconteceu entre D. Regina e sua irmã.

Ao longo das descrições que vêm sendo apresentadas, tenho buscado, em primeiro lugar, ressaltar o cuidado enquanto uma espécie de categoria êmica. Contudo, acho que algumas elaborações teóricas podem contribuir para enxergarmos a maneira plural como a dinâmica do cuidado é vivida.

Annemarie Mol (2008), na obra *The logic of care*, contrasta duas maneiras de se lidar com a doença. A lógica do cuidado, ponto central da obra, e a lógica da escolha, própria do consumidor dos serviços de saúde. Mol nos conta como a escolha individual é um ideal amplamente celebrado pelo ocidente para, em seguida, questionar essa generalização. Segundo a autora, nos cuidados de saúde a “escolha do paciente” e o “bom cuidado” às vezes se complementam, mas comumente se chocam. O argumento apresentado pela autora é de que a tradição do cuidado se mostra mais adequada para lidar com a vida que convive com uma doença crônica. Isso decorre do fato de que a lógica do cuidado tem uma preocupação com o modo como as atividades são divididas entre vários atores e é um processo aberto e contínuo. É uma espécie de interação em que a ação vai e vem.

A lógica da escolha, por sua vez, não casaria bem com a doença, porque ela se pauta em uma troca, ou transferência de produto, com começo e fim. Sendo o cuidado fruto de interação, em cujo contexto a ação vai e vem, o bom cuidado seria consequência de investimentos colaborativos contínuos para combinar conhecimento e tecnologias para corpos doentes e, mais do que isso, para vidas complexas. Dessa maneira, a lógica do cuidado sugere constantes ajustes de variáveis dentro de um processo contínuo, ou se preferirmos, um tempo fluido com idas e vindas, e pessoas com necessidades distintas, envolvidas em emaranhados heterogêneos. Desse modo, confere-se uma atenção para a diferenciação e a especificidade.

Ressalto que, apesar de Mol (2008) se dedicar aos estudos acerca dos cuidados em saúde, o seu trabalho nos deixa a possibilidade para construir diálogos com outras temáticas. No que tange à lógica da escolha, por exemplo, a autora afirma que a escolha

individual, base desta lógica, também é celebrada em discussões sobre como organizar escolas, criar filhos, fazer música, construir casas etc. Ao detectar uma preocupação moral e igualmente uma diferença entre autonomia e heteronomia, que marcou um processo de diferenciação entre “o Ocidente” e “os Outros”, Mol também ambiciona criticar essa “fantasia iluminista” que tipifica “o Ocidente” e “os Outros”, mostrando como os ocidentais não são, de fato, autônomos e como também celebram a tradição do cuidado e não só a racionalidade, a autonomia e a escolha.

É assim que, deslocando a ênfase para as condições de possibilidade, a autora nos interroga acerca de saber sob quais tipos de práticas surgem as possibilidades de escolher. Dessa forma, ela nos conduz a pensar sobre como o ideal da escolha comporta um mundo inteiro, no qual existem modos específicos de organizar a ação e a interação, bem como maneiras particulares de compreender pessoas e vidas cotidianas, por exemplo. Dessa forma, ao invés de atrelar a lógica da escolha a um modo de vida superior, ela nos apresenta como essa lógica apenas enfatiza uma preocupação com a vontade, enquanto a lógica do cuidado busca se concentrar no que fazemos.

Mas o que isso pode nos dizer sobre o percurso do aprendiz no candomblé e as participações da família de santo e da família de origem neste percurso? Como vimos, cada filho de santo está emaranhado em um conjunto de tramas que lhe confere diferenciação e especificidade, as quais são levadas em consideração pela família de santo para cuidar da relação entre ele e suas entidades. Vimos também que há uma composição da qual o candomblecista faz parte, que conta com *erês*, *exus*, *caboclos* e mais *ginkisi*, além do *nkisi* quem vem na frente da cabeça do iniciado. As entidades de cada filho de santo são particulares, existindo assim *Lumburungunzo* de uma maneira geral e o *Lumburungunzo* de Camila, por exemplo.

Fora isso, a escolha do pai ou da mãe de santo e dos *pais* e *mães pequenas* também marcam relações ao longo do percurso do aprendiz dos adeptos, que criam arranjos e demandam cuidados específicos, sem contar nas próprias linhas que eles percorrem fora da família de santo e que dão vida às suas biografias. Temos assim emaranhados específicos, tal qual os que Mol (2008) pontua, que fazem com que os cuidados de D. Regina com Alan e *Lemba* sejam diferentes dos cuidados para com Camila e *Lumburungunzo*.

Neste ponto, aproximo a ideia de singularidade do cuidado, proposta por Mol (2008) — ao afirmar que as práticas de cuidados acionadas para cada pessoa, em cada



contexto específico, vão moldando uma rede heterogênea de cuidado, transformando cada caso em um caso singular —, com as de multiplicidade da pessoa e do santo. No caso do candomblé, a singularidade da relação entre filho humano e entidade está muito vinculada à composição do que Goldman (2005) denomina a multiplicidade da pessoa, o que pressupõe a sua composição por meio de um carregamento pessoal que pode incluir alguns *ginkisi*, além da entidade dona da cabeça, *eguns*, *erês*, *caboclos* e assim por diante. A ideia de multiplicidade aparece correlacionada ao modo pelo qual pessoa e entidade se tornam individualizadas. Como vimos, cada *nkisi* se apresenta como um *nkisi* geral, *Nzazi*, *Bamburucema*, *Kayala* etc., que, segundo Goldman(2005), é individualizado junto com seu filho humano durante a feitura. Pessoas e entidades têm, portanto, nomes e características próprias dentro de um arranjo heterogêneo e singular que vai se fazendo durante a relação.

Do diálogo com Mol (2008), desejo explicar ainda sobre o modo como os percursos de aprendizado religioso dos adeptos parecem articular a lógica do cuidado e a lógica da escolha, borrando fronteiras e divisões entre “o Ocidente” e “os Outros”, de modo a contrariar tipificações. Como vimos, o candomblé é uma religião afro-brasileira, cujos adeptos são escolhidos pelas entidades, de forma a aprenderem a ser religiosos por meio de um processo de sensibilização afro-brasileiro. Tal processo estabelece relações entre humanos, objetos e entidades, permitindo o desenvolvimento de habilidades para cuidar.

A questão é que me parece que, ao longo do percurso de aprendizado dos *azenza*, as participações dos atores envolvem, em alguma medida, tanto a lógica da escolha, quanto a do cuidado. Para começar, temos a escolha do próprio *nkisi*, que se apresenta para o seu filho ou filha, solicitando a feitura (no caso dos adeptos rodantes). Já se nos concentramos em atores como o pai de Camila, Sr. Roque, e na mãe dela, D. Valdete, temos exemplos de pessoas que foram convidadas a fazer uma escolha: a de se engajar em participar do percurso religioso dos filhos, o que Sr. Roque, por exemplo, não escolheu.

Por outro lado, atores como Alan e Camila, desde a chegada do santo em suas vidas, encontram-se apoiados pela lógica do cuidado. Com isso, quero construir o argumento de que a dinâmica do candomblé articula as possibilidades de escolhas individuais, por parte de alguns sujeitos, e a integração de pessoas em comunidade. Portanto, mesmo os sujeitos que estavam diante de uma possibilidade de escolha não

foram excluídos da lógica do cuidado, nem opuseram a lógica do cuidado à da escolha. D Regina é, ao meu ver, um exemplo de articulação destas lógicas. Tal articulação, em parte, é viabilizada pelo próprio terreiro por meio da atitude de mãe Xagui.

Se considerarmos o caso de D. Dinei (presente na primeira seção deste capítulo), temos um outro exemplo de articulação dessas lógicas. Certa vez, ouvi de seu filho Ricardo que um *nkisi* já havia convidado sua mãe para ocupar o cargo de *makota* algumas vezes, convite que ela recusou. Contudo, mesmo tendo recusado o convite para o cargo, D. Dinei se manteve participante da lógica de cuidado de seus filhos e netas. Com isso quero reforçar a ideia de que, no decorrer do percurso do aprendizado de afro-brasileiros, adeptos e familiares acabam por apresentar formas de atuação que, em algumas situações, podem aproximá-los tanto de uma lógica da escolha, quanto de uma lógica do cuidado. No mundo afro-brasileiro não há necessariamente um princípio de exclusão entre as duas lógicas, mas sim atuações plurais e criativas que subvertem essa divisão.

Mol (2008), olhando para o tratamento de doenças crônicas, tenta desconstruir a tipificação do ocidente como o lugar/tempo onde as pessoas fazem escolhas individuais e, por isso, se difere do resto do mundo onde as pessoas agem integradas às suas comunidades. Da mesma forma, também tenciono desconstruir a tipificação de que as religiões afro-brasileiras agem coagindo os sujeitos a se enquadrarem em um modelo de comportamento, sem que eles possam fazer escolhas. Creio que tanto o reajuste dos clichês ruins sobre o ocidente, feito por Mol (2008), quanto o dos clichês, igualmente ruins, direcionados às religiões afro-brasileiras colocam em questão a divisão do mundo entre ocidentais e não-ocidentais. Tal separação foi acionada historicamente para produzir um distanciamento entre o que a crítica antropológica vem chamando de “nós” (ocidente) e “eles” (o resto do mundo), mediante o recurso da construção de imagens estáticas a respeito de ambos os lados da dualidade.

Neste capítulo busquei ilustrar algumas formas de participação, além da de candomblecistas, que compõem o percurso do aprendizado dos filhos de santo. A ideia era deslocar o foco dos cuidados realizados pelas famílias de santo dos adeptos, para as práticas de cuidados que colocavam em relação as famílias de origem e a família de santo, demonstrando que a comunidade do terreiro pode ser revista a partir da comunidade de prática.

Na primeira seção, eu tentei explorar o modo como materiais e familiares circulavam entre o ambiente doméstico da casa da família de Beth, em Castelo Branco, e o terreiro de mãe Xagui, no Pero Vaz. Na segunda seção, tentei recuperar a narrativa da participação de D. Regina nos cuidados dos *azenza* Alan e Camila, para complexificar o modo como família de origem e de santo se relacionam e cuidam não só dos adeptos, mas também uma da outra. O modo como o engajamento nas atividades de cuidar mobilizou os diferentes atores também foi compreendido aqui como investimentos capazes de fazer estas pessoas aprenderem sobre a religião.

Ao longo deste capítulo, discuti a atuação de familiares sensibilizados a cozinhar, costurar e frequentar o terreiro, dentre outras atividades, para cuidar da relação entre parentes e *ginkisi*. Estas pessoas sentiram receios, “apertos no coração” (como me disse D. Regina), choraram e pularam de alegria, conforme se colocavam em relação com o mundo do candomblé. No próximo capítulo, falarei sobre seres que também ficam felizes, choram e aprendem, mas, dessa vez, não se trata de dar atenção aos humanos. O foco agora será deslocado para os deuses que também aprendem.

### 3 OS DEUSES TAMBÉM APRENDEM

“— O deus do homem branco é igualzinho ao homem branco. Ele acha que é o único deus, igualzinho como o homem branco acha que é o único homem. Mas a única razão para ele ser deus em vez de Nyame, Chukwu, ou seja lá quem for, é porque a gente deixa. A gente não luta contra ele. A gente nem mesmo dúvida dele. O homem branco nos disse que ele era o caminho, e nós dissemos sim, mas quando foi que o homem branco nos disse que uma coisa era boa pra nós e essa coisa foi boa de verdade? Eles dizem que você é um feiticeiro africano, e daí? Quem ensinou a eles o que é um feiticeiro?” (Ma Aku em O caminho de casa de Yaa Gyasi).

#### 3.1 Que Deuses são esses?

Naquela noite, a *Kayala*<sup>36</sup> de Ariane entrou no *barracão* com uma linda roupa verde e prata. Trazia em seus braços um buquê de flores, que, mais cedo, recebera das mãos de uma das filhas de santo mais-antigas da *roça*. No *barracão*, enquanto *Kayala* dançava, vi *Angorô* abraçar cada convidado presente. Entendi que aquela era uma forma de ele agradecer aos que compareceram à festa de *Kayala*. Depois dos abraços, ele se retirou do *barracão*. Eu estava entretida olhando os outros santos dançarem, quando o vi retornar e recostar a cabeça no colo da mãe de santo, que comandava a cerimônia sentada em sua cadeira. — *O que aconteceu com ele?*, perguntou Aurelina, chamando a minha atenção para a cena. Olhei entre as pessoas que estavam na minha frente e pude perceber que mãe Xagui tentava consolá-lo, enquanto ele chorava muito. Entre lágrimas e soluços, ele pediu para ir embora e algumas *makotas* o retiraram do *barracão*.

Mais tarde, quando os atabaques pararam de tocar e os *ginkisi* se dirigiram até a sala de estar da casa de mãe Xagui para a *reza do bolo*, ouvi quando Ingrid se voltou para algumas filhas de santo que estavam na cozinha e disse: — *Cadê ele? Traz ele, porque ela quer falar com ele*, sinalizando que *Kayala* o estava esperando. — *Ele já foi*. Foi a resposta que ecoou da cozinha. Pouco tempo depois, vimos Soldado, seu filho, aparecer, passar pela cozinha e colocar sua bolsa ao lado do sofá, na iminência de caminhar até o corredor lateral da casa. Antes que Soldado pudesse chegar na porta localizada entre a sala e o corredor, ele virou no santo, trazendo *Angorô* para falar com *Kayala*. Os dois *ginkisi* rezaram juntos, ela o abraçou, fez carinho nas suas costas, deu

---

<sup>36</sup> *Nkisi* similar ao *orixá* Iemanjá nos cultos iorubás.

de presente para ele o buquê de flores que carregava entre os braços e depois, ao fim da reza, ele saiu abraçando as flores e chorando, como alguém que sofria de uma dor irreparável. O choro era tão pesaroso que muitos dos que estavam ali presentes ficaram com seus olhos marejados e buscando saber o motivo das lágrimas de *Angorô*. Só um pouco mais tarde é que eu entenderia o acontecido: *Angorô* chorava a dor da saudade. Saudade de sua irmã de *barco*, irmã esta que já havia falecido. Foi um filho de santo da casa, quem me explicou a situação: Soldado é filho de *Angorô*, e os dois foram recolhidos para serem feitos em um *barco* junto com uma filha de santo de *Kayala*. Assim, os quatro compartilharam o período de iniciação um com o outro bem proximamente, o que levou ao estabelecimento de um vínculo entre eles. Há um tempo a irmã de *barco* de Soldado faleceu e *Angorô* passou a sentir muitas saudades dela. Por isso, ao ver a *Kayala* de Ariane, ele se lembrou de sua irmã de santo e chorou de saudades.

No capítulo anterior, discorri sobre a participação de atores não-candomblecistas nos percursos de aprendizado de adeptos do candomblé, tentando entender esses percursos como animados pelas práticas de cuidado, sendo o cuidado percebido como dissolvido nos múltiplos laços que se constroem nas relações familiares. Nas narrativas que permearam o capítulo, a afetividade se mostrou um elemento importante nos engajamentos para aprender a cuidar. Se acolá busquei abrir os ouvidos para seguir a produtividade dos afetos, aqui quero abrir os olhos para as participações das entidades nos percursos de aprendizado.

Para isso, parece ser necessário falar sobre quem são essas entidades. E é por isso que o episódio do choro de *Angorô* foi contado aqui. Ele tem o intuito de chamar a atenção para a maneira como essas entidades estão imersas em um emaranhado de laços, por intermédio dos quais vão compondo suas trajetórias e vão atuando no mundo. Pensar nas relações ao longo das quais as entidades vivem é também perceber a singularidade das suas trajetórias. A relação que o *nkisi* estabelece com o seu filho humano é central para o desenvolvimento desta singularidade, ou, se preferirmos, é no encontro dessas trajetórias, na atualização da ligação entre os dois, que ela aparece como potência.

Vinciane Despret (2016) diz que a vida não cessa de fabricar laços e de nos fazer fabricá-los.

São laços que carregam histórias, no duplo sentido do termo: o de história e o das histórias, que são laços que tecemos entre os acontecimentos que lhes dão um sentido, dentre as quais algumas encantam o mundo. Precisamos dessas histórias (DESPRET, 2016, p. 3).<sup>37</sup>

Como já apontado no capítulo um, a feitura do santo é o momento em que, tanto o filho humano, quanto *nkisi* são feitos, atualizando um laço já existente entre eles. Esse é um acontecimento que abre caminho para uma série de engajamentos e fabricações de relações e histórias, que se dão ao longo da relação entre entidade e adepto. Costumo ouvir que é nesse momento que o filho humano nasce para o *nkisi* e o *nkisi* para ele. Já vimos como o período da feitura é uma oportunidade para que os filhos de santo possam aprender. Agora quero ressaltar a iniciação como um momento decisivo para iluminar o processo de educação do *nkisi*, reforçando a ideia de que no candomblé adeptos e entidades têm muito a aprender na *roça*, sob a orientação dos mais-velhos.

As primeiras pistas para a construção deste capítulo se apresentaram para mim em 2016, quando eu conversava com Gabriel, *muzenza* do *Tumbansé*, sobre a sua feitura. No período em que o rapaz foi iniciado, ele ainda frequentava o colégio e por isso precisou voltar às aulas durante o cumprimento do resguardo. A questão é que, para assistir às aulas, Gabriel precisava se sentar em uma cadeira — já que no modelo escolar em que ele estava inserido, os alunos ficam sentados em cadeiras na sala de aula, enquanto o professor leciona. Contudo, *Lemba* (seu *nkisi*) nunca havia sentado em uma cadeira desde que fora feito e, por isso, não sabia se Gabriel já estava autorizado usar o objeto, podendo se fazer presente pelo corpo de Gabriel quando o menino se sentasse. Para que Gabriel pudesse ir à escola e se sentar na sala de aula, sem correr o risco de virar no santo, ou passar mal, mãe Xagui precisou colocá-lo sentado em uma cadeira para autorizá-lo a se sentar e mostrar a *Lemba* que estava permitindo ao menino sentar-se no objeto.

Como já vimos, durante o resguardo o filho de santo usa o *quelê*, colar que *presentifica* o *nkisi* e indica a possibilidade de o adepto virar no santo a qualquer descuido. É dessa forma que o contato com cadeiras, camas, sofás, espelhos, dentre outros objetos, além de sustos e emoções fortes, pode ocasionar na presença do santo

---

<sup>37</sup> A palavra laços, no português, é uma tentativa do tradutor (Cícero de Oliveira) de usar todas as possibilidades que o termo francês *liens*, utilizado no texto original, pode evocar. Dentre as possibilidades estão: elo, ligação, vínculo, conexão e relação.

por meio de seu filho. Aqui argumento que os resguardos, antes de interditar o que o filho de santo não pode fazer, apontam para os cuidados necessários com a entidade e para o modo como a entidade responde ao comportamento do adepto frente à autoridade da mãe de santo, agindo como uma agente disciplinadora.

Seguindo a pista dada por Gabriel e por *Lemba*, passei a levar mais a sério a ideia de encarar o aprendizado no *candomblé* abordando a relação entre os *ginkisi* e seus filhos humanos. Busquei chamar a atenção para o modo como o processo de aprendizado nessa religião envolve a participação de um na educação do outro e vice-versa.

Em certa ocasião, eu olhava com alguma curiosidade para um *Nzazí* dançando. O santo sempre suspendia os braços na hora errada, adiantava o passo e se confundia ao saudar os *atabaques*. Eu comentei o que havia visto com Ricardo e ele me disse: — *Ali é porque o santo foi mal ensaiado, mas agora ele está aprendendo, já viu como ele melhorou?* Com essa explicação, ele me informou que os erros do *nkisi*, ao apresentar a coreografia, estavam relacionados ao modo como ele foi ensaiado no *ronkó*, durante o recolhimento para a feitura. De outra feita, um pai de santo me disse: — *A própria feitura serve muito mais para ensinar ao santo do que o rodante.*

Dessa maneira, foi pelas conversas que tive com adeptos mais-velhos, que comecei a entender que boa parte da educação dos *ginkisi* ocorria em contextos rituais, como os que compunham o período de feitura do santo. Trata-se de rituais para os quais não tenho permissão para estar presente.

É durante o recolhimento do filho de santo para a iniciação que acontecem os ensaios do santo dentro do *ronkó*. Esses ensaios são parte do processo de educação dos mais novos. Como notou Ricardo,

o *Nkisi* no momento da iniciação é um bebê, no sentido de que é preciso socializá-lo, ensiná-lo como proceder tanto nos momentos internos quanto na presença do público. Aqui é fundamental a presença da *mam<sup>e</sup>etu ndemburo* ou mãe-criadeira na iniciação. Fundamentalmente, este aprendizado é corporal, pois a ação da mãe-criadeira será muito menos de transmitir conteúdos a serem memorizados, mas o de exigir certas posturas, certos modos de estar e de tornar cotidianos certas ações principalmente a dos *Ginkisi*. Será durante o recolhimento do neófito, que tanto o *muzenza* quanto o *Nkisi* aprenderá como se portar diante dos mais velhos, também diante dos irmãos, aprenderá como se vestir, como comer, dançar, falar (ARAGÃO, 2012, p. 30).

Saber que a educação das entidades é muito marcada pelos contextos rituais não foi o suficiente para me desencorajar a pensar na participação dos *ginkisi*. Primeiro, porque, como notou Rabelo (2008, p. 2), mais “que presenças espetaculares celebradas

nas festas públicas, eles atuam diretamente na construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro”. E, em segundo lugar, porque, mesmo que a minha presença fosse possível durante os ritos, enfatizar esses acontecimentos seria ir contra a postura que venho construindo ao longo deste trabalho.

Até aqui tenho me esforçado para falar sobre o *candomblé* a partir de uma dimensão ordinária da vida dos adeptos, inspirada em obras de autoras, tais como, Overing (1999) e Veena Das (2007). Essa postura estabeleci por acreditar que a religião ocupa um espaço muito maior para os seus praticantes do que meramente o dos rituais. Foi assim que me portei diante dos humanos e não seria diferente frente aos deuses.

Por um lado, olhando aquele *Nzazí*, do qual eu e Ricardo falávamos, percebi que ele apontava para uma narrativa de acontecimentos desenrolados dentro do *ronkó* e, portanto, inacessíveis a mim. Por outro ângulo, contudo, foi no *barracão*, no espaço aberto a todos, que o vi ir deixando de errar os passos e foi nas conversas rotineiras do terreiro que presenciei os adeptos comentando acerca da desenvoltura do santo. Era comum que adeptos mais-velhos o conduzissem na hora de *tomar rum* e dançassem junto com ele, corrigindo os erros e mostrando como os passos deveriam ser executados. Desse modo, *Nzazí* “melhorou”, como me disse Ricardo.

Nesse caso, os adeptos mais-velhos foram essenciais para que *Nzazí* pudesse dançar adequadamente a coreografia. Contudo, também existem os momentos em que os *ginkisi* com mais tempo de feitura são importantes na educação dos mais novos. Durante a saída de Bárbara, *muzenza* iniciada para *Dandalunda*, eu observava como o seu *nkisi*, ao dançar, seguia a *Dandalunda* de Carla, filha de santo com um pouco mais de tempo de iniciação. A presença de uma *Dandalunda* um pouco mais experiente era um dos meios de treinar o *nkisi* da mais nova. As duas *tomaram rum* juntas e, com elas ali, lado a lado, era possível perceber como a entidade mais nova estava prestando atenção nas ações da mais-velha para copiá-la, algo que já havia acontecido durante as *puxadas* (momentos durante a iniciação em que o santo sai do *ronkó* para ir até o barracão dançar) da *muzenza*.

Além de aprender a coreografia pelo ato de copiar, dançar junto com um *nkisi* mais-velho me parece ser também uma forma da entidade aprender a dançar junto com outras, já que, em muitas situações, os santos precisam executar as coreografias acompanhados uns dos outros, até porque não existe uma só *Dandalunda*, um só *Nzazí*, um *Nkosi* para *tomar rum* nas festas etc. Algumas vezes ouvi anedotas sobre pais e



mães de santo que reclamaram com os *ginkisi* por se comportarem como se estivessem dançando sozinhos. Em umas delas, Ricardo me contou de uma ocasião em que mãe Xagui assistia enquanto algumas *Bamburucema* dançavam, até que se levantou, chegou perto de uma delas e disse que não era do jeito que ela estava fazendo, porque haviam as outras para dançar também, o espaço não era só para ela. Sinalizava que era preciso que aquela *Bamburucema* levasse em consideração a presença das outras e o modo como elas estavam se movimentando. Esse me parece um ponto interessante, principalmente porque o jeito como os santos se movimentam tem uma relação grande com o corpo que eles ocupam. Para que as entidades possam entrar em uma certa sincronia, é preciso também levar em consideração o modo singular como cada uma delas ocupa o corpo do rodante, o que acontece de acordo com as particularidades do próprio rodante. Voltarei a esta questão com mais cuidado na terceira parte deste capítulo, mas adianto que as condições físicas do rodante são importantes para a forma como o *nkisi* executa a coreografia. Ensinar um *nkisi* é também integrá-lo à comunidade, o que pressupõe um conjunto de expectativas em relação ao seu comportamento frente aos adeptos e às outras entidades.

Além dos casos em que os *ginkisi* podem ser mal ensaiados, existem ainda as situações em que algumas entidades podem tentar burlar o que lhes foi ensinado. Durante uma das manhãs em que fui ao trabalho de Ricardo para falarmos sobre candomblé, ele me contou a seguinte situação:

Quando eu vejo vem o *erê* dele [de um *muzenza*] caminhando pra dentro da casa da mãe de santo, junto com os santos dos mais-velhos. — *Tá fazendo o quê aí?*, eu perguntei. — *Eu vim buscar uma coisa de meu pai* [fez referência ao *nkisi* do *muzenza*] *que está aqui*. — *Então pegue e vá embora*, eu disse. Porque santo de *muzenza* não se veste dentro de casa, se veste no *ronkó*. Aí na hora que eu reclamei o santo pegou mostrando que não gostou. Eu fui e mandei chamar o *erê* de novo pra ouvir. Acabou! Eu corto logo a ousadia (Ricardo).

O evento narrado fala sobre a petulância do *erê* de um *muzenza* que queria fazer as coisas antes do tempo devido, mas também sobre uma estratégia usada pelo *nkisi* para não receber uma reclamação e, mais ainda, nos traz indícios acerca dos laços existentes entre o *erê*, o *muzenza* e o *nkisi*.

Em muitas situações voltadas para a educação e os cuidados com o santo, é o *erê* que é chamado para aprender e para executar tarefas. Desse modo, por exemplo, não se veste o santo, porque não é de bom tom colocar os *ginkisi* na situação de troca de

roupas, mas sim o *erê*. Espera-se que o *erê* seja brincalhão e que possa cometer algumas traquinagens, o que não significa que tudo seja permitido para estas entidades. Elas também precisam aprender que existem algumas coisas que não podem fazer. Ainda naquele dia ouvi de Ricardo as seguintes palavras: — *Ensinando o erê, eu ensino o santo, porque o erê é o santo, menina*, o que me deixou atordoada, diante da complexidade da frase. Dessa situação, entendi apenas a ideia de que, quando o *erê* do *muzenza* se juntou aos *ginkisi* que iam se arrumar dentro da casa da mãe de santo (todos os *ginkisi* cujos filhos já pagaram sua obrigação de sete anos), ele e o *nkisi* já sabiam que aquele não era o lugar onde eles deveriam se vestir para *tomar rum*. Quando Ricardo, um dos mais-velho, o viu e resolveu chamar sua atenção, o *erê* foi embora e o *nkisi* pegou o *muzenza* para proteger o *erê* da reclamação, até porque o santo não fala e, diferentemente do *erê*, não responderia às perguntas que o mais-velho estava colocando. Entretanto, essa estratégia do *erê* não foi bem sucedida, porque Ricardo solicitou a uma das *makotas* que o chamasse de novo para que ele ouvisse o que Ricardo tinha a dizer.

A ação de uma entidade, como afirma Ricardo e como também já foi registrado por Aragão (2012, p. 93), “não pode ser separada dos atributos que as singularizam”. Dentre estes atributos estão o temperamento, a idade, os gostos e os modos como se relacionam com a família. É comum ouvir falar de uma entidade que tenha carinho por alguém específico no terreiro, ou mesmo, fora dele. Isso muitas vezes está vinculado com episódios que foram compartilhados entre os dois, como nos aponta o sentimento de saudade que *Angorô* tem de *Kayala*, ou mesmo o abraço que os *ginkisi* de Alan e de Camila sempre fazem questão de dar em D. Regina.

Certa manhã, eu estava no centro de Salvador comprando tecidos com Amanda e Aurelina. Essa é uma atividade muito comum aos filhos de santo, principalmente entre os que estão preparando enxoval para feitura, ou os que vão dar alguma obrigação e, por isso, precisam costurar algumas roupas. Ficamos, as três, um bom tempo olhando os detalhes dos bordados que diferenciavam os tecidos um do outro, no intuito de achar um que agradasse a *Tempo* — *nkisi* de Amanda para quem a roupa seria costurada. — *Ajuda aqui kota, que você é chamego dele*, falou Amanda para Aurelina, ressaltando a relação de carinho que *Tempo* tem com a *makota*. Depois que o tecido foi escolhido, Amanda foi até o caixa pagar e ficamos eu e Aurelina conversando até que ela se arrepiou completamente, fixou em um lugar entre os tecidos que estávamos olhando, se dirigiu até lá e disse: — *Poxa, pai. Como é que o senhor me mostra agora? Ela já foi pagar*.

*Não vou fazer isso!* Aurelina fez um gesto com as mãos, me convidando para ver e quando eu me aproximei, ela me apontou como os bordados daquele tecido, que só agora ela tinha visto porque estava escondido entre os outros, pareciam com a ferramenta usada por *Tempo*. — *Era esse aqui. E a gente olhou tanto e eu não vi. Ele só me mostrou agora*, ela me disse. De fato, eu também só notei a existência daquele tecido naquele momento, quando *Tempo* resolveu mostrá-lo para Aurelina.

Elas duas são irmãs de santo e têm um carinho muito grande uma pela outra. Com o tempo de convivência entre elas, o *nkisi* foi ficando cada vez mais apegado à *makota*, que é quem o costuma acolher e suspender-lo quando ele aparece. Aurelina é *makota* suspensa para *Nzazí* de Ricardo, que também é pai de santo de Amanda e é a costureira responsável por fazer uma boa parte das roupas da roça, seja dos *ginkisi* ou de adeptos como Amanda. A relação entre ela e *Tempo* revela um pouco de como os *ginkisi* vão fabricando laços, enquanto o episódio da compra do tecido ilustra uma das maneiras pelas quais a entidade comunica suas preferências. Nesse caso, para a *makota* que cuida dela e de Amanda em muitas situações. Mostra também como nem sempre as predileções das entidades são possíveis de serem atendidas. O cuidado, nesse contexto, vai desde acolher e suspender a entidade, até costurar suas roupas. É no cotidiano que os laços entre *Tempo*, Amanda e Aurelina vão se fazendo.

Na *roça* é comum que os vínculos apareçam nas pequenas coisas: em um abraço que um *nkisi* resolve dar em alguém; ou quando pede a um mais-velho que o leve para cumprimentar algum filho de santo; em uma disputa entre as *makotas* para arrumar uma entidade ou cuidar das coisas dela; no momento que um *nkisi* convida o de outro filho de santo para que se faça presente (é comum que os *erês* comemorem dizendo que estavam esperando um pelo outro), ou até mesmo em um *ejó* (fofoca) feito pela própria entidade.

O *exu* da *roça*, por exemplo, é famoso por ir contar para a mãe de santo o que está acontecendo no quintal, enquanto ela está dentro de casa, muitas vezes fazendo com que ela apareça no quintal e repreenda os filhos pedindo para ir dormir ou falar mais baixo. Durante a confirmação de Beth, estávamos reunidos no barracão conversando alto, eu e mais três filhos de santo, quando uma *makota* gritou assustada e reparamos na presença dele na janela. Um dos filhos de santo foi até o quintal para ver se alguém estava nos pregando uma peça, quando um dos *ogãs*, que estava engajado em uma tarefa junto com a mãe de santo, disse que já tinham ido até lá dizer para falarmos baixo. — *Foi ele* [o

*exu] mesmo, ele é assim. Outro dia ele foi acordar ela [mãe Xagui] porque estavam brigando aqui atrás, quando viu foi ela mandando parar. Ele entrega tudo, disse a makota que estava no barracão com a gente.*

É verdade que há uma expectativa genérica sobre o comportamento de *exus*, *ginkisi* e *erês* (*exus* são ousados, *erês* são traquinos e os *ginkisi* são mais reservados, por exemplo). Na convivência, contudo, as nuances de cada entidade particular vão aparecendo. No *Tumbansé*, por exemplo, há um *Nkosi* conhecido por não ter educação para dançar com a espada, o que é justificado pelo seu temperamento, já que o santo foi bem ensaiado. Há também o *Tempo* de uma filha de santo mais-velha ue, quando vai dançar, começa a se aproximar de outros rodantes com uma “sacudidinha” que lhe é própria e que todos já sabem que é usada para virar outros adeptos. E o *Nzazí* de Ricardo? Esse, quando começa a arrancar os búzios da sua roupa e a dar uma leve olhadinha para a plateia, anuncia, para quem já o conhece, que vai jogar os búzios nos rodantes para chamar alguns *ginkisi*. Há também *Raio*, a *erê* que sempre quer ir para debaixo do chuveiro e não gosta de comer doces. — *Ninguém pode entrar aqui agora*, é o que ela diz, quando passa da porta que dá acesso ao *ronkó*. E é também aquela que leva os filhos de santo a irem atrás dela, já sabendo que podem encontrá-la debaixo do chuveiro.

Com essas descrições, objetivo trazer alguns elementos que nos façam dimensionar quem são estes deuses. Primeiro, é possível concluirmos que eles são deuses que convivem, no sentido restrito de compartilhar uma vida em comum, a partir das relações ordinárias, com os seus filhos e com os outros deuses. As particularidades de cada entidade vão se apresentando para os outros no dia-a-dia. Também é no dia-a-dia que as negociações vão acontecendo. Desse modo, pode ser que o *nkisi* não goste de um tecido, de uma cor, de uma comida ou de alguém, mas isso não significa que sua vontade será acatada, muito menos que será acatada de imediato.

Neste ponto, a presença dos mais-velhos, principalmente da mãe de santo, é fundamental para, por vezes, dizer aos deuses que as coisas não são bem como eles querem, que é preciso levar em consideração o que se tem para oferecer a eles, as condições materiais dos seus filhos e quais as chances de realizar os seus pedidos naquele momento. É preciso, antes de tudo, falar com os deuses, recepcioná-los em suas demandas e depois caminhar para realizá-las, ao passo que se vai construindo-as como possibilidades. O que não se pode, é deixar de caminhar.

A autoridade dos *ginkisi*, bem como o aprendizado deles, se faz na proximidade e pela experimentação. A constituição dos deuses afro-brasileiros enquanto seres potentes passa pelo fato de eles reconhecerem o mundo como múltiplo, criativo e dinâmico. Trata-se de deuses vivos, que se atualizam ao passo em que estabelecem relações complexas com seus filhos. Levando essas características em consideração, é que proponho discutir a atuação dos *ginkisi* nos processos de aprendizado a partir da relação que estabelecem com seus filhos humanos. Como já apontei, é no encontro entre o *nkisi* e o adepto que a singularidade se apresenta como potência.

No Capítulo 1, falei acerca do modo como os rodantes são afetados pelos *ginkisi*. Os rodantes passam a aprender dentro de uma sensibilidade própria das religiões afro-brasileiras. Essa sensibilidade os convida a se tornarem habilidosos para reconhecer a presença das entidades em suas vidas. Agora, creio que seja interessante abordar o modo, por meio do qual os santos também aprendem a se relacionar com o adepto, à medida que seus filhos aparecem como uma existência singular. É o que faremos na seção três deste capítulo. Porém, antes de chegar até lá, proponho uma pausa para dar voz a uma presença que tem me acompanhado.

### **3.2 Comendo um açaçá e bebendo um pouco d'água**

Antes de prosseguir, quero fazer uma pausa para compartilhar uma preocupação, que gera o desconforto com o qual escrevo este capítulo, e que se convida a entrar no texto neste momento. É comum, quando um filho de santo está afoito, que se diga a ele que é preciso comer um açaçá e beber um pouco d'água, indicando a necessidade de que ele pare um pouco para se acalmar. É o que pretendo fazer nesta seção. Uma pausa para lidar com uma preocupação que me tira a serenidade. Tal preocupação não esteve ausente nos capítulos anteriores, mas, diante dos deuses, ela ganhou força ao assumir a forma da seguinte pergunta: Quais são os riscos de falar sobre *estes* deuses e deusas sendo eu *esta* humana?

Stengers (2017), no célebre texto *Reativar o animismo*, nos fala de como no passado os conceitos filosóficos “serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros — uma divisão que ainda persiste” (p. 2). A autora dá a largada para uma discussão sobre como reativar o animismo, afirmando que não se sente livre para falar e especular de modo a situar os

outros. Para ela é preciso reconhecer o fato de que a sua prática e a sua tradição a situam em um determinado lado dessa divisão.

[...] o lado que caracteriza os “outros” como animistas. “Nós”, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível — um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar (STENGERS, 2017, p. 3).

Tenho compreendido que uma prática antropológica pela qual os antropólogos se localizam no mundo seja a forma possível de se fazer antropologia. Estou ciente de que muitas vezes essa localização consiste em reconhecer a nossa presença no lado dos que presumem a solidão em um mundo mudo e cego, tal como o coloca Stengers (2017). Para Abu-Lughod (2000), precisamos localizar nós mesmos e nossos projetos de forma mais precisa e consistente.

Com estas autoras aprendi sobre a necessidade de uma prática antropológica localizada. Já com o *candomblé* entendi que aprender deve ser o ato de se lançar no movimento de experimentar *com* outros. Passei então a usar essa lição durante a busca por uma antropologia localizada e com vida, que me tem provocado uma série de questionamentos. A natureza desses questionamentos diz respeito aos meios usados para refletir sobre outros modos de olhar, ouvir, sentir e ocupar o mundo, a partir das linhas pelas quais caminho.

Dessa maneira, a busca por uma antropologia viva e localizada tem sido, em primeiro lugar, o reconhecimento de que há um “trabalho que sinto que tem de ser feito do lado da divisão em que me situo” (STENGERS, 2017, p. 3). Este trabalho, para Stengers (2017), pode ser qualificado a partir do que Eduardo Viveiros de Castro chamou de “descolonização do pensamento”. Antes de qualquer coisa se trata, ainda segundo Stengers, de aprender a sentir nas nossas narinas a fumaça da caça às bruxas, para que possamos reconhecer como os códigos do nosso meio nos moldaram.

Dito isso, este trabalho também demande uma tentativa de contornar a produção de distâncias, as quais podem atuar no processo de construção do Outro enquanto um mero objeto de estudo, presente no pensamento antropológico clássico. Julgo que a produção deste Outro, ou do lado dos outros, sinaliza muito mais um apego do pesquisador a padrões e esquemas de conhecimento, que não dão conta de mundos complexos, que lhe arrebatam e atordoam, colocando em questão seus modelos

analíticos e a descoberta da verdade. Não se desapegar, é também não conferir atenção à posicionalidade do pesquisador no mundo.

Fabian (2013), em um diálogo com os usos do Tempo pela antropologia, argumenta que a instrumentalização do Tempo por parte da disciplina tem o intuito de distanciar aqueles que são observados a partir do Tempo do observador. Para o autor, “não há conhecimento sobre o Outro que não seja também um ato temporal, histórico e político” (FABIAN, 2013, p. 40). As formulações do autor conformam uma crítica ao fazer antropológico que nega a coetaneidade, atuando de forma a estabelecer a diferença cultural como distância em relação ao Outro, que se conforma como simples objeto de conhecimento da antropologia. Vale enfatizar que a palavra Outro empregada aqui tem uma carga semântica pejorativa modulada dentro de processos coloniais, com os quais a antropologia também estabeleceu uma relação.

Afinal, como nos aponta Asad (1973), a antropologia tem raízes em um encontro desigual de poder entre o Ocidente e o Terceiro Mundo. Para o autor, a ruptura com uma herança colonialista é urgente para que as relações de poder entre culturas dominantes (ocidentais) e dominadas (não-ocidentais) desapareçam em busca da construção de novas disputas políticas e epistemológicas na antropologia. Confrontar tal herança é, em larga medida, colocar em questão a dualidade expressa no par conceitual nós/Outros, como um esforço para desestabilizar qualquer visão única e homogênea acerca de cada elemento dessa relação ou mesma acerca dessa relação.

Nesse ponto, Roy Wagner (2010), na obra *A invenção da cultura*, insiste em adentrar no presente texto dessa dissertação, pelo modo como complexifica ambos os elementos deste par conceitual nós/Outros e a própria relação entre eles. O autor nos apresenta a ideia de que o que os antropólogos fazem é inventar a cultura e ter a sua própria cultura inventada, o que só é possível pela relação entre diferenças. É assim que ele nos instiga a refletir, menos em termos de distanciamento e mais no antropólogo como um inventor que atua a partir de relações criativas. Para Roy Wagner (2010, p. 46),

Todo empreendimento antropológico situa-se, portanto, numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada por meio das “culturas” que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias pré-concepções a outros povos.

Ocupar um lugar no encontro entre a antropologia e o candomblé me exige vigilância, para que, ao despontar na encruzilhada, eu possa optar por uma experiência aberta e criativa, na qual, nos termos de Ingold (2015a), mover, conhecer e descrever não se separam. Nesse sentido, a etnografia não acontece em um lugar distante, onde há uma separação entre o ser e o conhecer (INGOLD, 2015a). E, mais do que isso, um lugar onde o que poderíamos entender como o “lado de fora” da relação entre o Eu e o Outro significa um posicionamento dentro de um complexo político histórico maior, tal qual nos diz Abu-Lughod (1991).

A partir destas elaborações, busco refúgio para imaginar sobre como, ao decidir aprender lançando-me no movimento, vi o campo me deixar frente a um mar revolto, onde a única saída foi mergulhar a cada nova onda. Não só reconheci a impossibilidade de lidar com a força das águas salgadas, mas também tive a certeza de que construir explicações para os motivos pelos quais os deuses também aprendem era correr o risco de afogar-me nas águas em que me lancei ou, conforme a imagem já referida, de não sentir a fumaça nas minhas narinas.

Me encoraja o fato de que falo sobre *ginkisi* que choram, comem, se chateiam, ficam felizes e aprendem. Me acalma que esses deuses desçam para compartilhar a vida com seus filhos humanos. Contudo, me aflige o risco de tentar narrar as suas participações a partir de uma ótica ocidental, ainda colonial, que comumente simplifica existências, ao essencializar e enunciar um “Outro”.

Ademais, acredito que este desconforto também habita na rejeição de analogias apressadas, as quais podem ser estabelecidas de modo pouco cuidadoso, suprimindo as diferenças que marcam os fluxos pelos quais os *ginkisi* existem. Dito de outra forma, recuso, por exemplo, que a narrativa do choro de *Angorô* possa nos levar apressadamente para um lugar onde igualemos a sua existência com qualquer outra existência humana, ficando muito confortáveis para dizer que: “assim como sentimos saudades e choramos, *Angorô* o faz”. A partir dessa equação, em pouco tempo, *Angorô* e qualquer outro ser humano, que sinta saudades e chore, poderiam parecer existir do mesmo modo no mundo.

Eis um dos riscos que sustentam a minha preocupação: a possibilidade de não deixar suficientemente evidente neste texto o modo como as religiões afro-brasileiras aproximam as diferenças e as relacionam, sem que elas se conformem em semelhanças. Tal preocupação surge porque, tendo reconhecido esse modo de relacionar as diferenças



como uma potência presente nessas religiões, torna-se necessário fazer ecoar a lei da confluência, que “rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p.89).

Despret (2016), na conferência “O que diriam os animais se...”, narra a relação entre a primatologista Thelma Rowell e as ovelhas que foram interrogadas por ela para nos dizer como a pesquisadora deu às ovelhas uma oportunidade, permitindo-lhes mostrar, em um ambiente favorável, do que eram capazes. Tal oportunidade exige atenção e tato. Segundo a autora, os cientistas sabem que

não aprenderão nada de interessante sobre seus animais se não elaborarem questões suscetíveis a interessá-los. E eles mesmos sabem que só serão cientistas interessantes se conseguirem tornar seus animais inventivos, interessantes, surpreendentes (DESPRET, 2016, p. 5).

No presente texto, estou menos interessada na relação entre animais humanos e animais não-humanos do que na relação entre humanos e *ginkisi*. Contudo, considero que as formulações de Despret (2016) acerca da primeira relação nos provocam a pensar em como é possível estudar com outras existências, reunindo as condições necessárias para que possamos vê-las e ouvi-las, a partir do modo como elas tecem relações. É preciso, segundo a autora, imaginação. Criar elos entre acontecimentos que, se “soubermos como aprender a lê-los e a conectá-los”, nos mostrarão a fabricação de laços.

Na seção que segue, ensaiarei uma oportunidade para que os *ginkisi* apareçam enquanto a potência que são a partir do modo como estabelecem relações, as quais, como podemos deduzir a partir do choro de *Angorô*, se fazem em conexões com humanos e não-humanos. A leitura de Kosby (2017) e o modo como ela peregrina com as cabras, descrevendo “comunidades que se formam no encontro entre espécies distintas” (p. 15), me instigou a olhar o processo de aprendizado dos *ginkisi* a partir do encontro que se dá entre existências distintas (a deles e a dos seus filhos humanos), que se aproximam, mas se mantêm enquanto diferentes.

Dito isso, posso afirmar que, após comer um acaçá e beber um copo d’água, resolvi valorizar o desconforto, entendendo-o como um fantasma, que insiste em assombrar as tentativas de compreensão da alteridade vivida no mundo afro-brasileiro. Bom, ao longo de todo este trabalho caminharemos juntos: eu e o fantasma, convivendo

sem que eu deixe de encará-lo como um movimento de “tentar entender tudo que diz respeito a como o passado nos molda”, mas com a certeza de que, “compreendê-lo não quer dizer reafirmá-lo, pois não quer dizer recuperá-lo” (STENGERS, 2017, p. 9).

Deixo registrado o receio de construir uma narrativa sobre os *ginkisi* sem reconhecer o lado da divisão em que habito, o que aumentaria os riscos de falar sobre um Outro distante e por demais exótico; ou, de modo igualmente perigoso, enquanto uma existência igualada a outras. Nas últimas páginas do seu texto, Stengers afirma que “nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia” (2017, p. 13). É o que pretendo fazer nas páginas que se seguem: correr riscos diante dos deuses. Eu e o meu fantasma.

### 3.3 É pelo encontro que se aprende

De volta ao aprendizado dos *ginkisi*, em mais uma das manhãs em que eu visitava Ricardo, para falar um pouco sobre as “coisas de candomblé”, ele me chamou a atenção para o fato dos rodantes também serem chamados de cavalos. — *Pense na ideia de cavalo, ela envolve o cavalo, mas também um cavaleiro que precisa saber montar*, me disse. Foi o que fiz por vários dias após a nossa conversa. Voltei para a casa e segui pensando nas relações que eu conhecia entre rodantes e *ginkisi*, ou entre cavalos e cavaleiros.

A primeira imagem que me interceptou foi a de uma senhora, filha de *Kavungo*. Ela, uma filha de santo com idade já avançada e com problemas de saúde que afetam suas pernas, deixando-as muito inchadas e fazendo com que tenha dificuldade de se locomover. Ele, um santo que sempre chega no corpo dela, mas que dificilmente *toma rum*, devido à situação das pernas da filha. Imaginei que não fora sempre assim e que *Kavungo*, com o avanço do problema de saúde de sua filha, precisou se adequar aos novos limites colocados para os dois.

Vinciane Despret (2016) afirma que,

Sem dúvida, deveríamos considerar pensar os termos de nossa história naqueles de uma ecologia da atenção e do tato, uma ecologia que pensa os seres nos laços que eles tecem juntos, e que os tornam, com um pouco de sorte, menos perigosos uns para os outros (DESPRET, 2016, p. 3).

Já na primeira seção deste capítulo apresentei a proposta de pensar o aprendizado dos *ginkisi* a partir das relações que eles tecem. Agora, nesta seção, quero conferir

alguma atenção ao perigo. Isso mesmo: ao perigo! Tratarei aqui da relação entre o *nkisi* e o adepto como uma relação perigosa, em cujo bojo diversos cuidados e investimentos são lançados para ambos aprenderem a reduzir os riscos de um para o outro.

Ora, como disse, o encontro do *nkisi* com o seu filho é um encontro com a alteridade radical que deslança em uma série de engajamentos para cuidar desta relação entre seres heterogêneos. Tais engajamentos são necessários, justamente porque esta é uma relação perigosa em um mundo igualmente perigoso.

É nesse sentido que pais e mães de santo buscam “desvendar o enredo — ou pelo menos parte do enredo que acompanha uma pessoa”, quando ela está se preparando para a feitura: “trata-se antes da abertura de um lugar e de uma linha de ação” (RABELO, 2014, p. 95). Essa linha de ação busca tornar as coisas mais tranquilas e auxiliar o santo e o adepto no encontro entre eles, cuidando de ambos. Como vimos, expressões, tais como, “o pessoal tá encostando, aí tem que olhar...”; “ela sacudiu os ombrinhos”; “tá passando mal de santo”; “tá dando alguma coisa”; “o santo tá cobrando” e “calma, se ela [a santa] quer ser cuidada, não vai te fazer mal”, elucidam a chegada do santo na vida do adepto, mas também a previsão, ou o medo, de uma possível situação perigosa que precise de atenção.

Assim, quando se pede calma a um *abiã* e que ele “vá se encaminhando até ele [o santo]”, de alguma forma se está reconhecendo o perigo, mas também a ideia de que, para lidar com o risco, é preciso que o adepto encontre o santo, bem como se coloque à disposição dele para negociar e tentar tornar as coisas mais tranquilas. Pedir que se caminhe até o santo, é afirmar a necessidade de que as diferenças estejam relacionadas para que se possa abrir um caminho de ação sobre os riscos.

O mesmo pedido de paciência encaminhado ao *abiã* pode ser feito pelo pai, ou mãe de santo, para a entidade. É um banho de folhas aqui; é um milho cozido ali para passar no corpo; uma alfazema acolá para botar debaixo do travesseiro com o milho; alguma coisa que se dá de agrado para alguma entidade; um *exu* que se *assenta* etc. São todas ações que vão indicando tentativas de estabelecer canais de relação com um pouco mais de segurança, por mais que ela seja temporária. Isso ocorre porque nunca se alcança um controle perene dessa relação, já que as entidades sempre podem demandar alguma coisa dos seus filhos.

Nesta perspectiva, a história dos seres vivos não se parece mais com uma árvore em que cada ramo se separa dos outros de forma clara e definitiva,

mas, antes, uma rede estreita de laços que tecem relações constantes, e que remodelam os seres nessas relações. É uma ecologia curiosa e afetiva, uma ecologia em que os seres exploram devires inéditos, em que se afetam incessantemente uns aos outros, numa coreografia feita de cooptação, improvisações arriscadas e arranjos, de repulsa, de afinidades e rupturas, de entrelaçamentos, de organismos que constantemente inventam e improvisam novas formas de viver com ou ao lado de outros organismos (DÉSPRET, 2016, p. 20).

Certa vez, eu estava na casa de Ricardo para um destes investimentos que tentam acalmar um pouco mais as coisas entre entidade e filho de santo. Neste caso, se tratava de um *ebó* que seria feito para uma de suas filhas, cujas entidades pareciam estar encostando e lhe tirando um pouco o sono. Quando o *ebó* acabou, Ricardo preparou o incenso e passou no corpo dela, depois se dirigiu até Amanda, sua outra filha de santo, que estava sentada no sofá, e a incensou. No mesmo instante, o *nkisi* da menina a pegou e Ricardo falou: — *Não é para o senhor vir quando incensar não. Mas quero lhe dizer que não é para deixar exu nem erê passar, porque vai ter hora pra eles...* Antes que ele terminasse a frase, o *nkisi* foi embora, como se não quisesse ouvir o recado, e a filha de santo acordou. — *Já falei com seu pai*, ele disse para Amanda, comunicando que tinha dado o recado ao *nkisi*.

O fato é que havia ocorrido do *exu* e do *erê* pegarem a adepta, que ainda não era feita, fora da *roça*. Como a menina já havia dado um *bori* para acalmar sua cabeça e organizar as coisas, bem como já virava com o seu *nkisi* (dono da sua cabeça), Ricardo avisou ao santo que, como dono da cabeça, não desse passagem para outras entidades. Essa foi uma tentativa de evitar que a menina entrasse em algumas situações complicadas, como no caso das entidades chegarem entre pessoas desconhecidas e que não saibam lidar com elas. Vale ressaltar também, que essa atitude está muito relacionada ao modo como as entidades e os filhos de santo são educados na *roça* de mãe Xagui e, portanto, na família de santo de Ricardo. Lá, não é de bom tom que, antes da feitura, o adepto receba outras entidades, que não o *nkisi* de frente, ou seja, o dono da cabeça. E isso é algo que o próprio dono da cabeça precisa aprender.

Atitudes cotidianas nos colocam diante dos modos, por intermédio dos quais alguns cuidados são tomados para ensinar aos *ginkisi* quais ações deles podem prejudicar seus filhos. *Tempo* de Amanda, por exemplo, costuma fazer um barulho na garganta quando chega, uma espécie de ronco que às vezes faz com que ela acorde com a garganta doendo. Ricardo, como seu pai de santo, já pediu para a entidade que evite de fazer esse barulho, para poupar a garganta da menina. O mesmo acontece quando algum

adepto pede ao *erê* que não coma muitos doces, porque o seu filho está com as taxas de açúcar elevadas, ou o chama para lhe dar algum remédio de que o rodante está fazendo uso.

Durante a obrigação de uma filha de *Bamburucema* e de uma filha de *Nzazí*, estávamos no barracão quando *Raio*, *erê* de *Bamburucema* de Barbinha, começou a roubar as flores de um buquê e comê-las. Duas *makotas* tentavam tomá-las da mão dela, dizendo que aquilo poderia fazer mal para a sua filha, mas ela não cedia. Então deram-lhe a sugestão de comer outra coisa, de forma que ela foi para a cozinha para ver o que poderia conseguir. As *makotas* estavam tentando poupar a matéria (Barbinha) daquilo que *Raio* estava ingerindo, o que também foi uma tentativa de controlar os riscos presentes nas ações das entidades. Às vezes vejo *Nzazí* de Ricardo chegar, tomar a benção da mãe de santo e pedir para ir embora, antes que o vistam para *tomar rum*. — *Ele não quer vestir. Pai tá cansado, ele [Nzazí] sabe*, me diz Aurelina, quando isso acontece, explicando que o *nkisi* entende a limitação da matéria naquele momento.

Há também as reclamações dos filhos de santo que acordam do transe com dores, unhas quebradas e se queixam porque ninguém conversou com a entidade para que ela “pegasse mais leve”, ou porque não a mandaram embora. Todas essas situações nos revelam um *nkisi* que precisa aprender a lidar com o corpo do seu filho. Isso se expressa nas palavras, com as quais começamos este texto: um cavaleiro que precisa saber lidar com o cavalo com o qual cavalga. Assim, se, por um lado, “cada um, caboclo e orixá, faz o corpo à sua maneira, como uma possibilidade diferente de ser afetado ou como uma coleção própria de movimentos e de ritmos” (RABELO e ARAGÃO, 2018, p. 104), por outro, podemos dizer que cada corpo também coloca modos diferentes de serem feitos/ocupados pelas entidades. O corpo da senhora filha de *Kavungo*, por exemplo, não tem permitido que *Kavungo* tome *rum*.

Como vimos no capítulo 1, e como diz Latour (2007), conquistar um corpo é um “empreendimento progressivo”, o que faz todo o sentido quando pensamos na experiência dos rodantes. Contudo, e quando pensamos na experiência dos *ginkisi*? Como seria imaginar o modo pelos quais eles conquistam um corpo? Lembro do dia em que *Tempo* de uma das filhas mais-velhas da casa chegou e a *makota* foi arrumá-lo, tirando os óculos dela, brincos, o *ojá* da cabeça, até que chegou nos anéis que estavam nos seus dedos e ela não os conseguiu tirar. *Tempo* começou a dançar, mas sempre que possível parava e tentava tirar os anéis. As *makotas* também tentavam, mas ninguém

conseguiu. Quando a sua filha acordou, foi avisada de que *Tempo* se incomodou com os anéis, ao que ela respondeu: — *Não posso fazer nada. Eu sou mulher e uso anel*, indicando que não iria tirá-los e que *Tempo* é que deveria se acostumar com as mãos com anéis. Nesse caso foram anéis, mas cada corpo se faz de um jeito diferente e a chegada do *nkisi* nele também envolve uma familiarização com o corpo.

Os casos que me foram narrados sobre entidades que, com o tempo, passam a dançar melhor, igualmente me fazem pensar se estas narrativas não comportam indícios acerca do processo pelo qual a entidade se acostuma mais com o lugar que habita (o corpo do filho). Afinal, considerar o aprendizado dos *ginkisi* a partir dos laços que eles fabricam, é se atentar para uma ecologia curiosa e afetiva, no contexto da qual os seres exploram devires inéditos, se afetando uns aos outros, como citei acima. Não me parece possível imaginar o rodante e *nkisi* como desassociáveis dentro desta proposta de ecologia.

Despret (2016) nos apresenta uma espécie de contrato tácito, existente na Mongólia do Norte, entre os lobos e os criadores nômades que coabitam na estepe, a partir da obra *O totem do lobo*, do escritor chinês Jiang Rong. O “contrato” teria as seguintes condições: com a morte de um membro da comunidade, o corpo é colocado no limite do território dos lobos, só sendo comido por estes é que a alma do integrante é liberada do corpo e alcança outros lugares junto aos deuses. Do mesmo modo, os pastores mongóis zelam pela sobrevivência dos lobos e os combatem pela sua própria sobrevivência. Os pastores sabem que, se os lobos forem extintos, a estepe entrará em desequilíbrio ecológico, porque as presas dos lobos se proliferarão. Além disso, sem os lobos, as almas daqueles que morrem ficariam comprometidas por não serem libertas. Segundo a autora,

A ecologia e a cosmologia formam aqui um só e único termo, e sem dúvida deveríamos falar de cosmoecologia que une, assim, destinos interligados dos homens, dos deuses, dos lobos e do gado (DESPRET, 2016, p. 4).

Do mesmo modo que lobos e pastores estão empenhados em zelar uns pelos outros, dentro de uma relação que não suprime a violência (os lobos podem atacar rebanhos, cães e cavalos), *ginkisi* e adeptos também precisam se empenhar em aprender a cuidar uns dos outros, para garantirem a sua própria existência enquanto potência. Contudo, este fato não torna a relação entre eles menos perigosa. Aqui podemos voltar para a expressão: “calma, se ela [a santa] quer ser cuidada não vai te fazer mal”, que

quase sempre é seguida de alguma outra da seguinte natureza: “a gente vai (ou tem) que fazer as coisas”, ou “vamos ver direitinho”. Estas palavras falam sobre a vontade do *nkisi* de ser acolhido e o modo como ele precisa do adepto, mas também da necessidade de que o filho de santo se acalme e que, com a ajuda de outros, produza esta acolhida de modo a garantir à entidade seu engajamento em se tornar menos perigoso para ela, convidando-a a também se tornar menos perigosa. É preciso que adepto e entidade aprendam a lidar um com o outro. Isso envolve aprender a lidar com o medo para reduzir os perigos, para ver e ouvir o que a entidade deseja, o que o filho pode fazer e *experimentalmente* caminhos para solucionar as demandas.

A ideia de experimentação que apresento aqui é central neste processo de aprendizado mútuo entre adepto e entidades. Ela aparece no intuito de destacar como este processo é criativo e indeterminado. Isso ocorre justamente porque a chegada do santo e a caminhada até ele envolve um processo de educação similar ao movimento de caminhar por um labirinto, como o colocou Ingold (2015b). A relação entre *nkisi* e adepto é que conduz os dois ao aprendizado; ela é o caminho que conduz os andarilhos e que nem sempre é fácil de seguir.

Como o caçador que persegue um animal ou um andarilho numa trilha, é importante manter os olhos abertos para sinais sutis — pegadas, pilhas de pedras, entalhes nos troncos das árvores — que indiquem o caminho adiante. Esses sinais te mantêm no caminho, e não te convidam a se afastar dele, como fazem as propagandas. O perigo está não em chegar a um beco sem saída, mas em sair da própria trilha. A morte é um desvio, não o fim da linha. No labirinto, em momento algum se chega bruscamente a um fim da linha. Não há paredes ou muros bloqueando o movimento para frente. Você está destinado a continuar por um caminho que, em caso de descuido, pode te levar para cada vez mais longe dos vivos, para o convívio com os quais pode nunca mais voltar. No labirinto, é de fato possível fazer uma curva errada, mas não por escolha. Pois naquele momento, você nem notou que o caminho se bifurcava. Você estava sonâmbulo, ou sonhando acordado (INGOLD, 2015b, p. 25-26).

O modo como os rodantes descrevem a experiência de sentir a presença do *nkisi* antes que entrem em transe nos diz um pouco sobre a convivência com o medo. Se, antes da feitura, um rodante sente seu coração palpitar mais rápido, um abafamento e uma quentura no corpo quando a entidade está por perto, isso não é algo que ele necessariamente vai parar de sentir. É bem possível que tais sensações o acompanhem toda vez que a entidade se aproximar, pelo resto de sua vida. A diferença é que, aos poucos, o adepto vai se tornando mais habilidoso para lidar com essas sensações. Ele passa a não se desesperar tanto com os sinais e, quando quer tentar evitar o transe, sai

do barracão durante as festas quando estas sensações aparecem, dentre outras coisas. São estratégias que vão sendo desenhadas à medida que o filho de santo vai convivendo com o *nkisi*.

No mundo afro-brasileiro, vegetais, humanos, animais, deuses e objetos têm destinos interligados em uma cosmoecologia, cuja principal diferença, em relação à proposta de Despret (2016), me parece ser o modo como as entidades encenam, ou melhor, protagonizam ao longo destes laços. A ideia de uma ecologia das práticas de Stengers (2005) me parece uma boa candidata para caminhar junto conosco e com a noção de uma cosmoecologia. No texto *Introductory notes on an ecology of practices*, a autora afirma que, para abordar práticas, é preciso se abster da poderosa droga da verdade. Em uma outra obra, Stengers (2017), no intuito de resistir à imagem arbórea do progresso — a da Ciência como tronco (que está vinculada à droga da verdade) —, recorre à imagem encantada do rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guatarri para qualificar a ideia de ecologia das práticas.

Pode-se talvez objetar caso se entenda que o rizoma é uma figura de anarquia. Sim — mas de uma anarquia ecológica, porque ainda que as conexões *possam* ser produzidas entre quaisquer partes de um rizoma, elas também *devem* ser produzidas. Elas são acontecimentos, ligações — como a simbiose. Elas são aquilo que é e permanecerá heterogêneo (STENGERS, 2017, p. 5, grifos do original).

Além da ideia de rizoma, outra ideia de Gilles Deleuze, com a qual Stengers (2017) dialoga, é a da necessidade de “pensar pelo meio” como atividade que significa tanto a falta de referência a um objeto basal ou ideal, quanto a importância de nunca separar algo do meio de que ele depende para existir. Assim, para Stengers (2005), o primeiro passo em direção a uma ecologia das práticas seria dado à medida que nenhuma prática seja definida “como qualquer outra”, da mesma forma que nenhuma espécie viva é igual a outra. As práticas e as existências permanecem essencialmente como diferenças, mas como diferenças que se ligam, que acontecem umas para as outras, tal qual evoca a imagem do rizoma. Uma ecologia das práticas nos clama a levar em consideração que os participantes heterogêneos destas ligações, ou destes encontros, devem ser pensados por intermédio das próprias conexões em que vivem, porque é por meio delas que aparece o que importa, o que faz com que os participantes hesitem, reflitam e se lancem no movimento.



Para Stengers (2005), abordar uma prática significa abordá-la sentindo suas fronteiras, experimentando as questões que os praticantes podem considerar relevantes, ao invés de colocar para ela perguntas insultuosas que podem levá-los a transformar o limite da prática em uma defesa contra o seu exterior. Uma ecologia das práticas não tem nenhuma ambição de descrever as práticas como elas “são de fato”. Destina-se à construção de novas possibilidades para elas estarem presentes, para se conectarem, ou, em outras palavras, ao que elas podem se tornar. Ela é, acima de tudo, uma ferramenta, que coloca em questão o modo como damos à situação o poder de nos fazer pensar, cientes de que este poder precisa sempre ser atualizado.

Como bem notaram Rabelo e Aragão (2018) ao mobilizar a ideia de ecologia, a autora não busca apenas salientar a importância do meio no entendimento das práticas, ela também está interessada “em experimentar com uma ferramenta que auxilie na construção de novas possibilidades para práticas diferentes se conectarem” (RABELO e ARAGÃO, 2018, p. 84).

Nesse contexto, o conceito de simbiose aparece como fundamental. A simbiose é uma relação entre dois modos de existência heterogêneos, que acontece porque ambos precisam um do outro, porque sem que estejam juntos nesta relação nenhum deles é capaz de alcançar seus próprios caminhos e objetivos. A simbiose não implica em diluição de diferenças, muito menos em ausência de divergência. Ela apenas aponta para um interesse em comum, fundamentado no fato de que seres diferentes e divergentes precisam um do outro (STENGERS, 2011). É em um diálogo entre a ideia de cosmoecologia de Despret (2016) e a de uma ecologia de práticas de Stengers (2005) que quero pensar a relação entre os *ginkisi* e os seus filhos humanos. E, mais do que isso, é pela ideia de simbiose que quero pensar no modo pelo qual o *nkisi* também precisa aprender a lidar com o seu filho humano enquanto diferente e divergente.

Afirmo que é no encontro entre a entidade e o adepto que a singularidade aparece enquanto potência. Do mesmo modo, disse que a soberania dos *ginkisi* se faz na proximidade e pela experimentação. Bom, acredito que aqui as noções de ecologia e de cosmoecologia estão próximas. Afinal, na ligação entre *nkisi* e adepto, ambos aparecem e se mantêm como heterogeneidades a partir de suas singularidades. Trata-se de heterogeneidades que existem por intermédio das práticas que constroem os meios para lidar com os riscos existentes nesta relação. E trata-se de práticas que nunca são iguais

umas às outras, dado o caráter experimental que as conduz e aos caminhos dinâmicos e inventivos que elas percorrem.

Um bom ponto de partida para visualizar essa proximidade me parece ser a maneira como a pessoa é concebida no candomblé. No Capítulo 1, a partir de Roger Bastide (2011), afirmei que no candomblé a pessoa é formada por um complexo (*nkisi, exu, erê* etc.); agora quero recuperar um trecho presente na obra *Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*, da autora Miriam Rabelo, na qual algumas citações acerca da visão de pessoa nas religiões afro-brasileiras são colocadas em diálogo.

Na concepção africana, a pessoa é “sistema de forças”, sistema que se caracteriza por um “jogo de dialéticas, de complementariedade, de conflitos, de reforço, de exclusão entre princípios descontínuos” (BASTIDE, 1973a, p. 40). A unidade não é descartada, mas trata-se fundamentalmente de uma unidade formal, que se manifesta concretamente “[...] em estados sucessivos de conquista, perda e retomada do equilíbrio entre forças que ao mesmo tempo que nos lançam para fora de nós mesmos, estão em nós mesmos, são nós mesmos (BASTIDE, 1973a, p. 41) [...] Em um texto seminal, Goldman (1987, p. 104) observa que no candomblé a pessoa é concebida como uma multiplicidade que o orixá ajuda a construir: “O ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais — o corpo (ara), o ori, os orixás, o erê, o egun, o exu.” Conforme ressalta o autor, essa síntese complexa<sup>38</sup>, que está presente em cada um de forma vital, deve ser construída ao longo do tempo e através de uma sequência de rituais (RABELO, 2014, p. 81-2).

Olhar de maneira mais complexa para a noção de pessoa é, nesse caso, qualificar o modo como um conjunto de diferenças se colocam em relação nessa síntese complexa que é o ser humano para o candomblé. A complexidade nos serve aqui para que possamos dimensionar um pouco da heterogeneidade que é o adepto e a forma como ela se dá em movimento, à medida que a pessoa é continuamente construída, enquanto devires inéditos são explorados. As ligações feitas para que se faça fazer a pessoa conectam diferenças, ao passo que tornam adepto e entidades indissociáveis, ou, se preferirmos, nos termos de Despret (2016), os tornam essenciais para a sobrevivência um do outro. Contudo, se o filho de santo caminha por uma trajetória que se encontra com a do *nkisi*, este último também tem uma trajetória por meio da qual encontra o seu filho. Vimos que na feitura o santo nasce *para o* adepto, mas não é ali que ele surge no

---

<sup>38</sup> A autora acrescenta ao rol das entidades africanas também os caboclos (espíritos de índios, boiadeiros ou marujos).

mundo. A feitura é a atualização de uma realização já existente, mas também é a atualização dessas heterogeneidades.

Alguns dos gostos do *nkisi*, o seu temperamento e seu modo de se relacionar com outros já o acompanham. Por isso, inclusive, é que o santo também precisa aprender: para abandonar alguns hábitos, conquistar outros, construir formas diferentes de diálogos, se sensibilizar às mudanças pelas quais passam seus filhos (aqui podemos visualizar as mudanças físicas, como o caso do inchaço da perna de Alaíde). O encontro de trajetórias, que aparece de maneira mais potente na feitura, acentua as diferenças e os perigos inerentes à convergência destas diferenças, que em muitas situações divergem. Este encontro é fruto da chegada do santo na vida da pessoa, mas também da caminhada dela até ele.

Se rememorarmos o caso de Camila, vamos ver que, até que chegasse a feitura do seu santo, *Lumburungunzo*, ela passou por alguns problemas de saúde. Era uma situação que indicava a presença perigosa da entidade, que naquele momento estava requerendo a sua feitura. Além de se apresentar como uma alteridade ao longo da relação com a sua filha, o *nkisi* também eclode enquanto divergente, já que os desejos dos dois nem sempre são os mesmos. Contudo, para a realização deles, adepta e *nkisi* precisam um do outro.

Os cuidados do pai de santo (nesse caso Ricardo, ou, *Nazazí* como ele também é chamado) se deram no sentido de fazer com que o encontro dessas diferenças (Camila e *Lumburungunzo*) se tornasse menos perigoso, ou, em outras palavras, de fazer com que *nkisi* e adepta aprendessem modos de divergir que implicassem em menos riscos.

A existência de Camila enquanto uma singularidade múltipla vai se construindo enquanto as práticas que a fazem encontrar com o seu *nkisi* vão produzindo os dois, sempre com o cuidado de tornar as coisas mais calmas para ambos. É para evitar os perigos que D. Regina e D. Valdete se empenham em cuidar como podem da feitura e dos resguardos de Camila e *Lumburungunzo*. — *Ninguém vai para lá [candomblé] porque quer, não tem jeito, tem que fazer mesmo*, foi o que me disse D. Regina muitas vezes durante a nossa entrevista, sinalizando, em alguma medida, que reconhecia as divergências existentes entre Alan e *Lemba*, Camila e *Lumburungunzo*. Talvez eu deva enfatizar novamente: a existência de *nkisi* e adepto se dá em uma relação em que os seres são indissociáveis, mas completamente diferentes e, muitas vezes, divergentes.

Leio a feitura como o percurso em que se abre um canal de conexão, que permite que entidades e adeptos aprendam a agir em prol da sobrevivência uns dos outros.

A relação entre o santo e seu filho humano é tratada aqui como um exemplo deste modo afro-brasileiro de aproximar diferenças que divergem, sem transformá-las em uma só coisa. No entanto, é preciso ressaltar que a multiplicidade da pessoa não se faz apenas na relação com o *nkisi* dono da sua cabeça. Isso é o que nos indica a ideia de um carrego que vai se compondo ao longo da vida do iniciado, como também coloquei no Capítulo 1. Exploro essa relação como quem didaticamente aumenta a escala para visualizar um dos laços fabricados pelo *nkisi* e pelo seu filho humano.

Uma filha de *Iemanjá*<sup>39</sup> da *roça* me disse que, quando descobriu que rodava com o santo, resistiu para aceitar. Diante do seu questionamento, *Iemanjá*, que é a dona da sua cabeça, deu passagem para uma outra entidade: a *Lebara* (entidade feminina). Essa atitude trouxe alguns problemas para a filha de *Iemanjá*, pois a entidade que começou a passar, a levava para rua, ia visitar o *Exu* de uma senhora que trabalhava perto da sua casa, dentre outras confusões, sempre resistindo às negociações para deixar de vir através do corpo da moça. Se pensarmos nesse evento, temos aqui um caso em que a rodante precisou aprender a lidar com um dos modos de repreensão da sua santa a partir da presença de uma outra entidade, que foi a *Lebara*. Foi preciso que a adepta aprendesse que *Iemanjá* poderia dar passagem a outras entidades, com as quais seria mais difícil negociar.

Se o *nkisi* de uma das filhas de santo de Ricardo precisou aprender a não dar passagem para o *erê* e o *exu* dela, como vimos em uma narrativa acima, a filha de *Iemanjá* precisou aprender a lidar com o modo como a dona da sua cabeça pode abrir caminho para outros seres passarem, tornando as coisas um pouco mais agitadas. Por intermédio de modos diferentes, tanto o *nkisi* de Amanda, quanto a filha de *Iemanjá*, precisaram aprender a lidar com Amanda e com *Iemanjá*, compreendendo os riscos que podem se apresentar na relação entre eles.

Despret (2016) fala de uma ecologia em que os seres afetam incessantemente uns aos outros. É dando ênfase à ideia de reciprocidade que se apresenta nesta formulação, que quero propor que entendamos o aprendizado a partir da relação entre *ginkisi* e adeptos, levando-a a sério enquanto uma relação de indissociabilidade.

---

<sup>39</sup> Semelhante ao *nkisi Kayala* entre os *bantu*.

O fato é que se, por um lado, os filhos de santo precisam aprender a sentir, acolher e conviver com a presença dos *ginkisi*, por outro, os *ginkisi* também precisam aprender a chegar, dar passagem e ocupar o corpo de seus filhos. São aprendizados que se fazem em comunidade, envolvendo outros humanos, outras entidades e as particularidades de cada um desses, visando tornar as coisas um pouco mais seguras para a existência de todos os seres. Nessa dança entre entidades e humanos, o palco sobre o qual eles encenam é um mundo a ser explorado e experimentado, por ambos os lados. Conhecer bem requer, antes de qualquer coisa, fabricar laços, porque é pelas ligações que aparecem os elementos que singularizam entidades e humanos. Despret nos diz que a sua proposta é sobre

a importância das histórias e de como as escolhemos, construímos, e o da importância dos laços do mundo vivo: tudo está ligado, e tudo não é nada além de laço possível, às vezes até mesmo quando não se espera encontrar um laço (2016, p. 17).

Concordando que sim, que tudo está ligado e que tudo existe como laço possível é que, mais uma vez, me coloco de frete ao *Nzazí* mal ensaiado para imaginar com a sua apresentação, que acontece ali, no barracão, aos olhos dos que querem ver. O seu ato de *tomar rum* me leva a uma outra coreografia: a que é feita de cooptação, improvisação, repulsas e afinidades. Trata-se de coreografia inventada, ensaiada e experimentada por muitos para que ele e seu filho possam exercer seus destinos interligados: coreografia composta pelas religiões afro-brasileiras. Ali, enquanto pedem que ele abaixe os braços, ou enquanto ele começa a desempenhar com êxito as saudações, vejo um pouco do seu filho, vejo o que *Nzazí* deseja, o que ele é. Enxergo diante dos meus olhos uma relação entre diferenças, em que os seres se juntam, mas nunca se misturam. Assim, deuses também precisam ser ensinados por humanos a comer, a dançar, a falar e a se comportar frente a outros humanos e deuses. Humanos, por sua vez, podem recorrer a deuses para que os ajudem a ensinar outros deuses, mas também precisam aprender com outros humanos e deuses, para só então ensaiar ensinar. É por meio dos laços estabelecidos entre humanos e deuses que se dá um ir e vir, onde, em movimento, os seres experimentam os lugares de aprendizes e mestres enquanto se mantêm diferentes uns dos outros. Nesse movimentar-se contínuo, deuses chegam perto, bem perto, dos mortais, para aprender com eles e assim se fazerem deuses.

Neste capítulo busquei falar da existência dos deuses como um dos meios de olhar, de maneira mais ampla, para a relação entre *ginkisi* e adeptos, ecarando-a como fundamental para a compreensão dos modos de aprendizado e cuidados do mundo afro-brasileiro. Comecei a primeira seção falando um tanto sobre quem são esses deuses, mediante a descrição de alguns eventos e de diálogos com alguns adeptos. O objetivo dessa escolha foi falar sobre os modos pelos quais essas entidades existem, pensando nas relações estabelecidas durante a convivência cotidiana com os adeptos.

Assim, a ideia era enfatizar o fato de que o aprendizado dos humanos nunca é só o aprendizado de humanos. A presença de pais, mãe de santo, adeptos mais-velhos e outros *ginkisi* apareceu como importante enquanto eu falava das entidades, reforçando que, seja quem for o aprendiz, a educação se dá coletivamente.

Na segunda seção propus uma pausa — ou como se diz no terreiro, que experimentássemos juntos um acaçá e um copo d'água — para que, enquanto eu falava sobre os desafios que essa escrita me coloca, retomasse o fôlego e a serenidade para me aventurar na seção três. Por fim, na última parte do capítulo, eu e o fantasma que me acompanha nessa escrita, tentamos falar sobre os deuses a partir do seu encontro com os humanos e do modo como estas existência se colocam em uma relação simbiótica a partir da cosmoecologia afro-brasileira. As espitemologias ecológicas foram centrais para esta argumentação. Guardadas as diferenças dos autores abordados, mobilizei argumentos que estão empenhados em pensar os seres e o ambiente em que eles vivem de maneira relacional.

## CONSIDERAÇÕES ACERCA DESTA IMAGINAÇÃO

Estávamos as três, eu Amanda e uma mais-velha, no quarto dos fundos do terreiro falando sobre como o *nkisi* da mais nova *muzenza* estava dançando direitinho, quando a mais-velha me disse: — *Você está pensando, o quê? Candomblé é uma escola. Todo mundo que vem aqui tem que aprender, ninguém chega aqui sabendo.* Parei um pouco, pensei e sorri. De fato, essa poderia ser a minha primeira consideração: Todo mundo que chega ali (no candomblé) tem o que aprender e comigo não poderia ser diferente.

Falar sobre aprendizado religioso não representa grande novidade. Muitos autores já se debruçaram sobre esta temática, inclusive partindo do candomblé (ARAGÃO, 2012; BASTIDE, 2001; GOLDMAN, 2005, 2012; RABELO e SANTOS, 2011; RABELO, 2009, 2011, 2014, 2015; PRANDI, 2001). De maneira geral, a bibliografia antropológica sobre o tema tende a pensar os processos de iniciação, ou feitura do santo, como elemento importante para entender o aprendizado na religião, movimentando-se entre relatos mais ou menos prosaicos a partir de trabalhos etnográficos.

Escrevi este texto em diálogo com estes autores e obras buscando revisitá-los para enfatizar o modo como a feitura do santo não indica um encerramento do processo de aprendizado do adepto. Mas, antes disso, trata-se de um momento de abertura de caminho para uma multiplicidade de atuações e relações pelas quais o aprendizado é compartilhado.

Se disso resultou uma obra feita pelo encontro com outros autores, foi do trabalho etnográfico que surgiu o impulso para a realização da própria obra. Tal impulso garantiu a persistência necessária para a escrita, sempre que me fez encontrar com existências que atualizavam a minha esperança por uma outra antropologia; uma antropologia que não suprimisse as diferenças tão caras à vida daqueles com quem nos relacionamos no trabalho de campo; uma antropologia que se enamore com uma antropologia das terapias, tal como propôs Favret Saada (2005), reabilitando a sensibilidade e correndo o risco de ver um projeto de conhecimento se desfazer; sem perder de vista a presença das marcas deixadas pelo poder e pelo colonialismo nos encontros que experimentamos.

A partir de descrições de situações vividas no cotidiano de um terreiro de candomblé, localizado em Salvador, e do ambiente “doméstico” dos adeptos, além de conversas que tive com candomblecistas e não-candomblecistas, o aprendizado no

candomblé foi entendido como o meio por intermédio do qual as pessoas desenvolvem habilidades para cuidar da relação entre humanos e entidades. Disso decorreu uma ênfase na dinâmica do cuidado.

Desenvolver habilidades para cuidar pressupõe uma educação vinculada à atividade de caminhar. Ser educado pela caminhada significa que, ao invés de assumir uma perspectiva a partir dessa ou daquela posição, é preciso treinar a atenção em um mundo inacabado, que se encontra no limiar da emergência contínua, conforme Ingold (2015b). “À medida que o caminho acena, o andarilho se submete, e fica à mercê daquilo que acontece” (INGOLD, 2015b, p. 29). Foi o que argumentei que acontece com os atores que se engajam em cuidar da relação entre *ginkisi* e adeptos, posto o caráter indeterminado e dinâmico que essa relação comporta, e que faz do aprendizado um processo irrestrito ao ambiente do terreiro e da família de santo e sem fins previamente estabelecidos. Muitos aprendem e aprender não significa se tornar capacitado para desenvolver e executar tarefas a partir de um modelo prescritivo.

Salientei ainda o modo como a relação entre entidade e adepto é baseada em uma alteridade radical (ARAGÃO, 2012; LÉVINAS, 2005), cujo ponto de partida para o estabelecimento com outras relações consiste na solicitação ética presente na apresentação do *nkisi*, que deseja ser acolhido, para outros.

Aprender a ser de candomblé envolve muito mais do que a participação em rituais. Exige que se experimente um modelo de sensibilidade afro-brasileira como meio para a constituição da pessoa. Para esta religião, não há pessoa fora dos seus atos e práticas. Não há deuses oniscientes. Qualquer que seja a forma de existência, ela só é possível de ser exercida ao passo que se coloca em relação com outras, o que, longe de pressupor similitudes, envolve cuidado e perigo.

Cheguei ao Pero Vaz, bairro onde fica o terreiro *Tumbansé*, descrente do fato de que um dia poderia saber alguma coisa sobre o candomblé. Daqui, vejo que em algum momento adentrei em um labirinto onde as posições que tentei adotar me foram sendo removidas. Foi, nos termos de Ingold (2015b), uma prática de exposição, que me exigiu um tipo de atenção submetida às coisas e ao seu aparecimento. “Aparecer coisas”, sugere o autor, é o mesmo que imaginá-las.

Imaginar algo é aparecê-lo, assistir na sua gestação e comparecer ao seu nascimento. Portanto, o poder da imaginação está não na representação mental, tampouco numa capacidade de construir imagens antes da sua realização material. Imaginar é um movimento de abertura e não de fechamento; produz não fins mas começos. Como dizemos coloquialmente, a



propensão da imaginação é para vagar, buscar um caminho à frente, e não seguir uma sequência de passos rumo a um fim preestabelecido. Nesse sentido, a imaginação é o impulso generativo de uma vida que é perpetuamente impelida pela esperança, promessa e expectativa da sua continuação (INGOLD, 2015b, p. 30).

Foi imaginando que vi este trabalho ser desenhado. E foi caminhando junto com outros aprendizes pelo labirinto que pude imaginar, movimento que me trouxe até aqui: um lugar de onde também posso enxergar limites. O primeiro, sem dúvidas, está na semântica. Sim, em muitos momentos me fugiu a palavra, me escapou o termo e eu não soube descrever o mundo do *candomblé*. Um segundo talvez esteja na minha localização frente aos mais-velhos. Ocupar o lugar de *abiã* exige que eu não veja, escute e fale sobre algumas coisas.

Foi preciso domesticar o instinto antropológico, abdicar da ilusão do controle, estar mais próximo de algumas pessoas. Isso implicou em tomar um pouco mais de distância de outras, não ouvir todas as versões das histórias. A este limite também está ligado o fato de que esta pesquisa se desenvolveu a partir de um único terreiro de *candomblé*, em um universo afro-religioso no qual cada terreiro comporta nuances e, portanto, ela refletiu sobre uma situação particular.

À medida que o empreendimento etnográfico foi sendo apresentado, tentei não deixar de complexificar a ideia de uma unidade da autoria (o que compreendo como um outro limite do texto). Busquei operar com uma espécie de polifonia, “como procedimento por meio do qual as múltiplas vozes que formam um domínio de enunciação são liberadas da soberania de uma subjetividade transcendental” (DOS ANJOS, 2006, p. 11). Em outras palavras, me empenhei para não roubar a potência de outras vozes, mesmo reconhecendo que ao fim o trabalho de edição do texto foi centralizado em mim.

Enquanto concluo este texto, percebo que, desde o dia em que eu cheguei ao Pero Vaz até hoje, passei a me sentir menos descrente do fato de que um dia poderia saber algo sobre o *candomblé*. Creio que isso tenha se dado principalmente porque comecei a perceber esta religião como um lugar em que, “se você é educado para saber demais sobre as coisas, há o perigo de ver seu próprio conhecimento ao invés das coisas em si” (INGOLD, 2015b, p. 21).

Dito isso, desejo que esta dissertação ecoe o que, antes de qualquer coisa, *eu* aprendi com as pessoas que conheci ao longo desta pesquisa. Recordo-me de que, quando fui conversar com D. Regina acerca da relação dela com o *candomblé*, ela me

dizia insistentemente não saber o que na vida dela poderia ser interessante para mim. A cada vez que ela me fazia essa pergunta eu respondia que *tudo*. Tudo compartilhado entre nós era importante. Hoje sei que queria dizer-lhe que qualquer encontro entre existências é importante, porque dele nasce um tornar-se junto pelo qual a própria vida ganha sentido; um tornar-se junto que é o imprevisto necessário para que possamos existir ao lado uns dos outros. Foi o que aprendi com essas pessoas.

Espero que, tendo chegado até aqui, você possa ter compreendido que tentei narrar o exercício de uma fé que, antes de limitar o acesso aos convidados e aprendizes, garante que mais cadeiras possam ser colocadas no barracão durante a festa, que todos possam comer, e que sempre seja produzido um lugar para adeptos e visitas. Para que todos que desejem possam ver, ouvir e saborear a religiosidade afro-brasileira em seu modo mais prosaico e belo. É uma fé que reconhece o mundo como um habitat que só existe pela relação entre diferenças.

## ANEXO - GLOSSÁRIO DE TERMOS

*Abiã*: Adepta que ainda não se iniciou na religião, mas que já passou por outros ritos no terreiro.

*Abianato*: Maneira jocosa com que os filhos de santo se referem ao período vivido pelo adepto como *abiã*.

*Abó*: Banho de folhas que deve ser tomado antes de entrar no *ronkó*.

*Adepto*: Modo como é chamado o praticante da religião.

*Amalá*: Comida feita com quiabos muito conhecida por ser a comida de *Nzazí*.

*Angola, gege e ketu*: Nações do candomblé.

*Angorô*: *Nkisi* é representado por uma grande pittehon, semelhante ao Orixá Oxumarê entre os *iorubá*

*Assentamento*: Conjunto de objetos, normalmente pratos, sopeira e bacia, onde reside o *nkisi* do iniciado

*Atabaques*: Tambores tocados pelos *ogãs*

*Azenza*: Plural de *muzenza*

*Barracão*: Cômodo do terreiro no qual, entre outras coisas, ocorrem as festas

*Bolar*: Transe que indica o pedido do *nkisi* por feitura.

*Bori*: Rito de dar de comer a cabeça do filho de santo.

*Caboclo*: Índios, boiadeiros e marujos. São entidades brasileiras que se diferem dos *ginkisi*.

*Cadomblecista*: Adepto do candomblé.

*Carrego*: conjunto de entidades que estão ligadas à vida do adepto.

*Dandalunda*: *Nkisi* semelhante ao orixá *Oxum* par aos *iorubá*.

*Dicisa*: Esteira.

*Ebó*: Oferendas para os orixás.

*Ebomis*: Filhos de santo que já podem vir a ser pai — ou mãe de santo —, passando a desfrutar de uma autonomia e autoridade dentro da vida do terreiro.

*Egun*: Espíritos dos mortos.

*Ejó*: fofoca

*Equede suspensa*: Termo comumente usado para fazer referências as mulheres que foram apontados pelas entidades para ocupar cargos no terreiro, mas que ainda não passaram pelo ritual de confirmação. A palavra *equede* é semelhante a *makota* entre os *bantu*.

*Erê*: Entidade com comportamentos que lembram os de uma criança.

*Fazer o santo*: Se iniciar na religião

*Ginkisi*: Plural de *nkisi*

*Iaô*: Semelhante ao termo *azenza* na nação *angola*

*Iemanjá*: Semelhante ao *nkisi Kayala* entre os *bantu*

*Kayala*: *Nkisi* similar ao *orixá Iemanjá* nos cultos *iorubá*.

*Lebara*: Entidade feminina

*Lemba*: *Nkisi* semelhante ao *orixá Oxalá* entre os *iorubá*.

*Lumburungunzo*: *Nkisi* semelhante ao *orixá Oxóssi* nos candomblés *iorubas*.

*Mãe e pai pequeno*: Cada adepto tem um. São mais-velhos na religião que junto com a mãe ou o pai de santo são responsáveis por ajudar na iniciação e na educação dos mais novos.

*Maianga*: Banho ritual

*Makotas e ogãs*: Praticantes que não passam pela experiência de rodar no santo, cargos ocupados respectivamente pelas mulheres e pelos homens

*Mam"etu ndemburo*: Mãe-criadeira

*Mariow*: Uma espécie de palha seca e desfiada que podemos ver pendurada na parte superior da porta de entrada do terreiro.

*Mutuê*: Cabeça

*Muzenza*: Modo como são chamados os adeptos iniciados até a obrigação de sete anos, estão na base da escala hierárquica do terreiro.

*Nkisi*: Modo como as entidades são chamadas no candomblé angola; semelhante ao termo *orixá* para o candomblé de "matriz" *iorubá*.

*Nkosi*: *Nkisi* semelhante ao *orixá Ogum* entre os *iorubá*.

*Nzazí*: *Nkisi* semelhante ao *orixá Xangô* entre os *iorubá*.

*Nzila*: *Nkisi* semelhante ao *orixá Exu* entre os *iorubá*.

*Obrigação*: No candomblé, alguns ritos marcam a passagem de um período para o outro na vida dos adeptos, são eles as obrigações; as mais conhecidas são as de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos depois da data da feitura.

*Ogãs*: Aqueles que tocam os *atabaques* (tambores).

*Ojá*: Tecido usado na cabeça das adeptas.

*Orixá*: Termo usado nos candomblés de "matriz" *iorubá*, similar a *nkisi* nos candomblés de "matriz" bantu.

*Pai ou mãe de santo*: líderes religiosos do candomblé.

*Paó*: Gesto que consiste em bater as palmas da mão uma na outra em um ritmo próprio do candomblé

*Pegar*: Palavra usada pelos adeptos para fazer referência ao transe ou à possessão

*Puxada do santo*: momento durante a feitura em que o santo sai da camarinha e vai até o barracão.

*Quelê*: Um colar que o adepto recebe na iniciação; no pescoço do iniciado presentifica o *nkisi*, lembrando o que se pode ou não fazer durante o período de resguardo, além de sinalizar a possibilidade de o iniciado virar no santo a qualquer momento.

*quizilas*: Proibições alimentares e de comportamento que colocam o vínculo entre o *nkisi* e seu filho em risco.

*Roça*: termo usado pelos adeptos para se referir ao terreiro.

*Rodante*: adeptos que passam pela experiência da possessão.

*Rodar no santo*: ser possuído por um *nkisi* ou por uma entidade.

*Ronkó* ou *camarinha*: quarto onde os filhos de santo ficam recolhidos para iniciação.

*Santo de frente*: o santo dono da cabeça do adepto.

*Suspenso*: Modo pelo qual os adeptos chamam o ato de interromper o transe.

*Tabuleiro de kavungo*: Ritual onde a mãe de santo dá um banho de pipoca coletivo nos presentes, está ligado ao *nkisi Kavungo*, que é semelhante ao *orixá Omolu* entre os *iorubá*.

*Tempo*: *Nkisi* similar ao *orixá Iroko* entre os *iorubá*.

*Terreiro*: Local onde se realizam os cultos.

*Tomar rum*: forma como os *adeptos* do *candomblé* se referem ao ato de tocar os atabaques para que o *nkisi* dance no *barracão*

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Locating Ethnography. *Ethnography*, v. 1, n. 2, p. 261-267, 2000.
- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (Ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research, 1991, p.137-162.
- ARAGÃO, Ricardo Pereira. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de Ciências Sociais, Sociologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- ASAD, Talal. Introduction. In: ASAD, Talal. (Org.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities, 1973, p. 9-19.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- BELLACASA, Maria. Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things. *Social Studies of Science*, v. 41, n. 1, p. 85-106, 2010.
- CARSTEN, Janet. Introduction: Cultures of Relatedness. In: CARSTEN, Janet. (Org.). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-36.
- COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012000000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009)>. Acesso em: dez. 2018.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família de santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 1977. 208f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1971.
- DAS, Veena. Ordinary Ethics. In: FASSIN, Didier. (Org.). *A Companion to Moral Anthropology*. Malden: John Wiley & Sons, 2012, p.133-149.
- DAS, Veena. The Event and the Everyday. In: DAS, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. London: University of California Press, 2007, p.1-17.
- DESPRET, Vinciane. O que diriam os animais se... *Chão de Feira. Cadernos de leituras*, Belo Horizonte, n. 44, 2016. Disponível em: <[http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2016/05/cad.45\\_v.despret.pdf](http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2016/05/cad.45_v.despret.pdf)>. Acesso em: out. 2018.
- DOS ANJOS, José Carlos. Agradecimento. In: DOS ANJOS, José Carlos. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006, p. 8-11.

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro emergente. In: FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 39-70.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40,2016, Caxambu. *Anais Eletrônicos...* São Paulo: ANPOCS, 2016. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/40-encontro-anual-da-anpocs/st-10/st01-8/10132-de-sangue-e-de-santo-o-parentesco-no-candomble?format=html&path=40-encontro-anual-da-anpocs/st-10/st01-8>>. Acesso em: jan. 2019.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade, política*. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n2/02.pdf>>. Acesso em: ago. 2017.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araujo. (Org.). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

INGOLD, Timothy. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015a.

INGOLD, Timothy. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, 2015b.

INGOLD, Timothy. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

KOSBY, Marília Floôr. *Alma-carço: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil*. 2017. 174 f. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

LIDLAW, James. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: University Press, 2014.

LAMBEK, Michael. Toward an Ethics of the Act. In: LAMBEK, M. (Ed.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 36-63.



- LATOURE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). *Objetos impuros*. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 40-61.
- LAVE, Jean; WENGER, Étienne. Legitimate Peripheral Participation. In: LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. New York: Cambridge University Press, 1991. Cap. 1, p. 27-42.
- LAW, John. Care and Killing: Tensions in Veterinary Practice. In: MOL, Annemarie Ingunn Moser; POLS, Jeannette. *Care in Practice on Tinkering in Clinics, Homes and Farms*. Amsterdam: 2010.
- LESSHAFFT, Hannah. Care as Self-Care: Healing Practices in a Brazilian Candomblé House. *Somatosphere*. Jan. 2017. Disponível em: <http://somatosphere.net/forumpost/care-as-self-care-healing-practices-in-a-braziliancandomble-house>. Acesso em: set. 2017.
- LÉVINAS, Emmanuel. A determinação filosófica da ideia de cultura. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Cap. 15, p. 229-239.
- LÉVINAS, Emmanuel. Sobre a unicidade. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Cap. 16, p. 240-250.
- MOL, Annemarie. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. New York: Routledge, 2008.
- OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.p.hp?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131999000100004](http://www.scielo.br/scielo.p.hp?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004)>. Acesso em: dez. 2018
- 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**, São Paulo, v. 16, n. 47, p.43-58, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>>. Acesso em: ago. 2016.
- RABELO, Miriam C. M. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 44, n. 21, p.229-251, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v21n44/0104-7183-ha-21-44-0229.pdf>>. Acesso em: ago. 2018.
- RABELO, Miriam C. M. Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33,2009, Caxambu. *Anais eletrônicos...* São Paulo: ANPOCS, 2009. Disponível em: <[http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=2249&Itemid=229](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2249&Itemid=229)>. Acesso em: ago. 2018.
- RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba, 2014.

RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/19191>> . Acesso em: out. 2018.

RABELO, Miriam C. M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In: Reunião Anual da ABA, 26, 2008, Porto Seguro. *Anais eletrônicos...* Brasília: RBA, 2008. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/mesas\\_redondas/trabalhos/MR%2010/miriam%20rabelo.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2010/miriam%20rabelo.pdf)> . Acesso em: nov.2018

RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 84-109, 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/19191>> . Acesso em: out. 2018.

RABELO, Miriam C. M.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. *Faebra: Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 20, n. 35, p. 187-200, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.uneb.br/index.php/faebra/article/view/433/376>>. Acesso em: ago. 2017.

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

SANTOS, Antônio Bispo. Confluências x transfluências. In: *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, 2015, p. 89-104.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132014000100006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000100006)>. Acesso em: jun. 2018.

STENGERS, Isabelle. Comparison as a Matter of Concern. *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, p. 48-63, 2011.

STENGERS, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Chão de Feira. Cadernos de leituras*, Belo Horizonte, n. 62, p. 1-15, 2016. Disponível em: <<http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>>. Acesso em: dez. 2018.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura e A cultura como criatividade. In: WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac e Naify, 2010, p.27-72.

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: UNB, 2000. Cap. 1, p. 3-35. Vol.