

Todo conhecimento é um autoconhecimento: sobre os primeiros movimentos em um terreiro de candomblé¹

Ana Luísa Nardin R. de Abreu
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil

Palavras-chave: *Ilê Asè Sòpònnòn*, esconderijo, movimento.

O *Ilê*² é um espaço em constante movimento, nele a transformação é poderosa. Tanto as pessoas que frequentam a casa quanto a própria estrutura física interna estão em movimento contínuo, nada ali permanece estático. Pode parecer estranho, mas a ideia é que a casa nunca esteja completamente “pronta”, perceba que o Pai está sempre fazendo reformas e obras nela. Na verdade, se um dia a casa parecer pronta e definitiva, isso seria um sinal de que o terreiro chegou ao seu fim. Veja, é nesse constante movimento de transformação que encontramos o candomblé, sendo crucial estar atento aos movimentos do corpo tanto dentro quanto fora da casa, já que ser de santo exige paciência para aprender os segredos desse movimento constante (Ana Luíza, diário de campo, 7 out. 2023).

Esta epígrafe é uma das primeiras anotações que fiz em meu diário de campo, conversando com Ana Luíza, uma das filhas de santo do *Ilê Asè Sòpònnòn*. No decorrer do nosso diálogo, indaguei-lhe sobre a importância do terreiro enquanto *casa*, já que ela sempre menciona que “frequenta a *casa* tem mais de 5 anos”. Notei, então, que a palavra “movimento” emergiu como um tema recorrente durante nossa conversa, a filha sublinhando que a *casa* e as *pessoas* se movimentam constantemente no candomblé. Explorando, portanto, o movimento como chave para os temas surgidos em meu contato com esse espaço, o presente artigo esboça reflexões acerca dos primeiros meses vivenciados em um terreiro de candomblé³.

Assim, registro aqui o início de minha experiência com essa casa de candomblé, o templo *Ilê Asè Sòpònnòn*, no qual tenho me envolvido desde agosto de 2023. O espaço em análise está inserido na vertente da nação de Nagô-Ketu. Localiza-se no bairro Paraíso, em Belo Horizonte, MG. Fica próximo da minha residência. Assim,

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Neste artigo, optei por colocar em itálico as palavras em *yorubá*, uma vez que no *Ilê Asè Sòpònnòn* é muito comum usarem esse idioma tanto na fala quanto, principalmente, nas cantigas.

³ Atualmente, estou matriculada no doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Este artigo é resultado da disciplina “Teoria Antropológica Contemporânea”, ministrada pela Profa. Magda dos Santos Ribeiro, cursada no segundo semestre de 2023, durante meus primeiros meses no *Ilê Asè Sòpònnòn*. Apresentei este artigo ao final do curso, e desde então tenho feito adições e modificações no texto. Após entregar a primeira versão à professora, pude lê-lo para a Mãe Alessandra e o Pai Eduardo, que ficaram contentes com as minhas primeiras impressões sobre o *Ilê*. Assim, este trabalho representa uma etapa inicial do que pretendo desenvolver em minha tese de doutorado.

rotineiramente, aos sábados, utilizo o sistema de transporte metropolitano, partindo da estação do Horto com destino a Santa Tereza. Nesse percurso, cruzo o bairro Paraíso e rapidamente chego ao terreiro.

Segundo Gomes (2020), a estrutura física das casas de candomblé tradicionalmente se divide em três áreas distintas: o salão, onde são realizadas as cerimônias e festividades; o barracão, para as preparações dos rituais relacionados às celebrações; e a cozinha, onde se preparam as comidas dos santos e dos membros da casa. Geralmente, o *Bàbálòrisá* ou *Iyáloriṣa*, com sua família, moram nas proximidades ou até dentro do terreiro. Essas construções tendem a ser modestas e situam-se em bairros distantes dos centros urbanos. O *Bàbálòrisá* do *Ilê Asè Sòpònnòn*, Pai Eduardo de *Omolú*, reside em uma casa anexa ao terreiro, com sua esposa, que é *ekédji*, Mãe Alessandra, e com sua filha, Priscila, também *ekédji*, e seu neto, Pietro, *ògá*⁴.

Ainda estou no início da pesquisa de campo. Em Minas Gerais, como em outras regiões, tais locais são referidos como “terreiros”. Minha escolha por estudar na capital mineira também está atrelada à minha origem, já que sou natural de Uberlândia, MG. Após concluir minha graduação e mestrado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no interior de São Paulo, quis realizar o doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e busquei um campo de estudo na cidade de Belo Horizonte, motivada por meu interesse em conhecer melhor o estado onde nasci.

Sempre tive uma inclinação para mudar de casa e explorar novos ambientes. O candomblé *Ilê Asè Sòpònnòn* se revela para mim como mais um espaço a ser conhecido: uma casa que difere significativamente das inúmeras que já tive a oportunidade de habitar ao longo da vida.

Portanto, este artigo reflete sobre a inserção no campo de estudo, examinando os efeitos da interação entre distanciamento e familiaridade. Como destacou Strathern (2014), “todo conhecimento é um autoconhecimento”, e a busca pelo entendimento do outro frequentemente carrega consigo uma busca de autocompreensão. Assim, este primeiro texto se configura também como um ensaio metodológico, onde tento explorar as complexidades da minha relação com o campo, abordando aspectos de conforto e desconforto, familiaridade e estranheza que têm surgido ao longo desse processo.

⁴ *Ekédji* é o título feminino das mulheres que não incorporam nem entram em transe, na nação Ketu. O título masculino equivalente é *ògá*, que também se refere aos homens que não incorporam. No *Ilê Asè Sòpònnòn*, tanto *ekédji* quanto *ògá* desempenham uma ampla gama de tarefas, incluindo a manutenção das instalações, e têm a função principal de tocar instrumentos e comandar os rituais. É importante destacar que, nesse *Ilê*, tanto mulheres quanto homens tocam atabaques, agogô e agbê.

Os primeiros dias *com os membros do terreiro Ilê Asè Sòpònnòn*

A pesquisa de campo se iniciou no dia 19 de agosto de 2023. Nessa data, acompanhei o grupo de maracatu do *Ilê Asè Sòpònnòn* pelo bairro Paraíso. Esse encontro foi viabilizado pela minha participação no projeto de extensão da UFMG denominado “Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afro-Diaspóricas em Belo Horizonte”, no qual atuo como pesquisadora colaboradora. O objetivo do projeto é mapear, de forma criativa, a capital mineira do ponto de vista das práticas rituais e cotidianas dos povos de terreiro. Em outras palavras, o foco da pesquisa é examinar Belo Horizonte sob a perspectiva da construção dos espaços urbanos, dos modos de habitação e da vida das pessoas que seguem religiões de matriz africana. Um dos objetivos finais é publicar um site contendo um mapa criativo da cidade, destacando locais significativos para essas comunidades.

Até aquele momento, eu nunca havia visitado um terreiro de candomblé. Mas, após o maracatu, fui calorosamente convidada pela Mãe Alessandra e pelo Pai *Bàbàlòrisá* Eduardo de *Omólú* para entrar em sua *casa*: o *Ilê Asè Sòpònnòn*.

Confesso que o gesto me surpreendeu, pois eu acreditava que só veria o maracatu. Ao entrar no terreiro, fiquei impressionada com as dimensões do espaço interno, e com a generosidade das pessoas presentes. Não imaginava que, por trás de uma porta escondida, se estendia um amplo espaço destinado à prática do candomblé. Aquele ambiente se assemelhava a um labirinto, repleto de vegetação, vasos de plantas, e algumas imagens de santos já visíveis.

Ousei lhes perguntar se seria possível desenvolver minha pesquisa de doutorado naquele ambiente. Mãe Alessandra expressou contentamento: sublinhou seu grande apreço pelo professor Edgar Barbosa, coordenador do projeto. Não via objeções e me encorajou a frequentar a casa.

Mãe Alessandra, naquele momento, também consultou o Pai Eduardo e os filhos sobre a possibilidade de eu desenvolver ali minha pesquisa. Até o presente momento, havia poucas pesquisas acadêmicas realizadas no *Ilê Asè Sòpònnòn*, das quais a mais relevante era sua própria dissertação (Gomes, 2020). Ela expressou o desejo de que houvesse mais trabalhos acadêmicos sobre seu terreiro. Todos concordaram que poderia ser enriquecedor ter uma antropóloga participando do cotidiano da casa. Muitos dos filhos são acadêmicos, mas a maioria é das áreas de Educação, Cinema e Letras.

Mas, nessa altura, eles enfatizaram a importância da regularidade de minha presença durante os sábados, dia das cerimônias.

Essa insistência me fez lembrar do artigo de Marcio Goldman (2005a) intitulado “Jeanne Favret-Saada, os afetos e a etnografia”, sobre a necessidade de considerar o tempo como uma dimensão relacional: somente ao longo do tempo os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações que encontram em seu trabalho de campo. Em certa medida, eles me alertaram que, sem a convivência, eu não conseguiria pesquisar. Isso exigiu que eu adotasse uma postura de colaboração e me tornasse parte integrante da comunidade, no papel de um membro da casa; mas compondo a hierarquia mais baixa. Assim sou classificada, e sou chamada de *abiyán*: segundo meus interlocutores, aquela que ainda está aprendendo sobre os ensinamentos de terreiro.

De fato, Goldman (2005b) ressalta que no candomblé o aprendizado é um desenvolvimento contínuo, sem uma estrutura sistemática de princípios fundamentais ou doutrina rígida estabelecida. Quem deseja aprender sobre o terreiro reúne pacientemente, ao longo dos anos, os conhecimentos adquiridos aqui e ali, na esperança de que, em algum momento, esse acúmulo de saberes se torne significativo. Em outras palavras, aprender no candomblé é, sobretudo, uma jornada de descoberta e assimilação que, obviamente, envolve um certo tempo e um grau de risco.

Além de *abiyán*, sou filha de *Ọsun* e uma *iyàwó*. Até este momento escolhi não consultar os búzios nem passar pelo processo de iniciação, e isso tem sido respeitado. O Pai, desde o primeiro dia em que me viu, reconheceu minha ligação com *Ọsun*. Recebi de presente uma saia amarela e branca para participar das giras e uma guia para me proteger na vida e nos estudos.

Nessa jornada de aprendizado dentro do candomblé, reconheço o papel materno da *ekédji*, que, junto ao Pai, auxilia seus filhos. O cargo da Mãe Alessandra no candomblé, de *ekédji*, é ocupado por mulheres que não possuem o domínio de incorporar orixás, sendo responsáveis por cuidar de diversos aspectos no âmbito religioso. Dentre as tantas funções que cumprem, sua assistência é reforçada no auxílio aos médiuns, para que estes possam incorporar os orixás.

Em minhas visitas ao terreiro aos sábados, noto a importância crucial da Mãe, que é a guardiã dos “aparelhos” (os corpos dos médiuns), para ajudá-los a se conectarem com seus orixás. Testemunhei uma situação em que ela corajosamente interveio entre duas *Oyás* mais experientes que estavam exibindo comportamento agressivo em relação a uma *Oyá* mais jovem. Ela explicou a necessidade de ensinar os

orixás a cuidarem de seus médiuns, reforçando a importância dos aspectos espiritual e humano. Além de seu papel como *ekédji*, a Mãe também desempenha incumbências fundamentais ao lado do Pai, cuidando dos filhos, oferecendo orientação, chamando atenção quando necessário, incentivando e repreendendo.

A Mãe trabalha como secretária concursada da UFMG, no setor de Medicina; e tem graduação em Pedagogia, especialização em História e Cultura Afro-Brasileira, e mestrado em Educação e Formação Humana. Atualmente, ela faz doutorado na Faculdade de Educação da UFMG⁵.

Pouco antes de iniciar seu mestrado, Mãe Alessandra assistiu uma disciplina sobre matrizes africanas ministrada pelo professor Edgar Barbosa na UFMG. Foi aí que ela percebeu a possibilidade de abordar o candomblé em seus estudos. Ela relata que enfrentou considerável resistência durante sua especialização em História ao abordar essa temática, o que lhe faz valorizar o papel crucial do professor Edgar na sua trajetória de estudante. Encontrar uma disciplina com enfoque africano, diz a Mãe, abriu portas para abordar o racismo religioso em seu mestrado. Da mesma forma, ela generosamente me permitiu, por sua vez, acessar sua casa para conduzir minha pesquisa.

O mestrado da Mãe, intitulado *Por uma escuta sensível: o que dizem crianças e adolescentes candomblecistas a respeito de suas experiências religiosas considerando o contexto socioeducacional que vivem?*, analisa diálogos com crianças e adolescentes que fazem parte da comunidade do candomblé.

Em seu estudo, a escrita *yorùbá* se mistura com a escrita acadêmica, como uma forma de ecologia resistente. Gomes (2020) esclarece que, no *Ilê Asè Sòpònnòn* e em outros terreiros, é comum observar as pessoas se comunicando na língua *yorùbá*, nos momentos sagrados, nas músicas e nos diálogos aos sábados. O *yorùbá* é uma língua presente especialmente em países do oeste africano, como Nigéria, Benim, Togo e Serra Leoa; e o candomblé resgata essa língua de modo a atualizar o passado no presente.

A influência da escrita *yorùbá* não se limita ao seu trabalho acadêmico: aos sábados, observo que é mesmo comum a Mãe se expressar em *yorùbá* facilitando aos filhos o aprendizado da língua. Sempre que possível ela promove jogos com as palavras

⁵ Durante o primeiro semestre de 2024, Mãe Alessandra e eu cursamos juntas duas disciplinas oferecidas pelo professor Edgar Barbosa na UFMG. A primeira é “Tópicos Especiais em Antropologia”, que se concentra sobre religiões de matriz africana. A segunda, “Formação Transversal em Relações Étnico-Raciais: História da África e Cultura Afro-Brasileira”, é ministrada por ele em conjunto com a professora Bárbara Ramalho e discute o racismo religioso. Essa experiência tem sido enriquecedora: aprendo com ela tanto no terreiro quanto na sala de aula. Trocamos impressões sobre os textos e fichamentos, e para mim tem sido muito importante tê-la por perto.

em português e em *yorùbá*. Participei de uma gincana em que tínhamos que traduzir palavras. Nesse contexto, brincar revela-se como uma forma de aprendizado.

A primeira palavra que aprendi em *yorùbá* foi *Àgò*, para solicitar licença, e que compreendo como uma forma de invocar bênçãos. Após a minha segunda visita, incorporei o gesto de ajoelhar-me e beijar as mãos do Pai e da Mãe ao adentrar a casa, e de repetir esse ritual sempre que me despeço. Essa prática foi transmitida pelos membros da casa; e gradualmente venho assimilando diversos outros rituais similares.

A pesquisa da Mãe reforça a escrita *yorùbá* de modo resistente. Destaca a integração de crianças e adolescentes com o terreiro e examina suas experiências com o ambiente escolar, onde enfrentam intolerância religiosa, expressa através de preconceito e discriminação racial. Desse modo, denuncia o racismo religioso que as crianças praticantes da religião de matriz africana enfrentam na escola.

Assim, sublinha o desafio enfrentado na educação básica em relação às questões étnico-raciais, conforme estabelecido pela Lei 10.639/03. A proposta transcende a dimensão religiosa, integrando-se a um processo mais amplo e político da compreensão da cultura afro-brasileira. Seu trabalho, de abordagem qualitativa, selecionou três crianças e três adolescentes ligados ao *Ilê Asè Sòpònnòn*, com diferentes idades e matriculados em diversos níveis do ensino público, em Belo Horizonte. Conheci todos os interlocutores entrevistados pela Mãe, e a pesquisa dela também tem sido fundamental para minha compreensão das dinâmicas do terreiro.

Dentre os relatos dos entrevistados, chamou-me atenção o de Flavinha, de 6 anos, que mantém em segredo na escola sua filiação ao candomblé. A menina não o menciona entre seus amigos e colegas, pois as professoras nunca abordaram essa religião em aula; pelo contrário, muitas afirmam que ela não é uma prática existente.

Flavinha não diz que frequenta o terreiro, para evitar conflitos na escola. Gomes (2020) salienta que a discriminação das crianças candomblecistas nas escolas decorre da falta de reconhecimento dessa religião por parte dos professores e colegas. Mesmo as crianças cuja pele não é negra, quando optam por assumir na escola sua ligação com o candomblé, carregam o peso de enfrentar algum tipo de racismo religioso.

O relato de Flavinha despertou uma reflexão sobre minha própria infância. Também frequentei uma escola pública mas, ao contrário dela, sou de pele branca. Também não havia crianças abertamente praticantes do candomblé na minha escola. E também não me recordo de ouvir qualquer professora mencionar essa prática religiosa, nem na minha família; mas me lembro de ouvir algo relacionado ao cristianismo.

Impressiona-me a compreensão que ela demonstra aos 6 anos: ela guarda um segredo e, de certa forma, essa é a sua maneira de se preservar contra o racismo religioso.

Assim, perguntei-me: quais dos meus amigos de infância seguiam religiões de matriz africana em segredo? Durante minha época escolar, nem mesmo lembro de ter ouvido a palavra “umbanda”. Acredito que foi apenas na graduação, enquanto estudava Antropologia, que fui apresentada a essas expressões religiosas. A escolha de curso desempenhou um papel crucial nesse conhecimento: se tivesse optado por outra área, talvez continuasse desconhecendo essas práticas religiosas.

Por outro lado, a palavra “macumba” surgiu muito antes dos termos “candomblé” ou “umbanda”. Lembro-me de caminhar pelas ruas e avistar, em algumas esquinas, pratos de barro contendo alimentos, ornamentos e bebidas, associados à prática de “macumba”. Infelizmente, também me recordo de colegas da escola utilizando essa palavra de modo negativo, como forma de insulto. São manifestações de racismo presentes em nossa sociedade, que silenciam crianças, jovens e adultos.

Refletir sobre o candomblé como religião ocultada e silenciada remete ao conceito de “antropoceno”, proposto por Cadena (2018). A perspectiva de “cegueira” explorada pela autora evidencia a guerra colonial promovida pelos cristãos na América, que catequizaram e subjugararam os povos indígenas impondo a supremacia do Deus católico, ao mesmo tempo em que proibiram os negros de cultuar seus orixás. Sob a concepção cristã há um poder político que materializa essa dinâmica em instituições de desigualdade econômica, na linguagem e no corpo dos indivíduos. A escola persiste como uma dessas instituições que perpetuam os valores coloniais cristãos e insistem em silenciar crianças e adolescentes.

Para Cadena (2018) um desfecho esperançoso e heterogêneo é possível quando as discordâncias e equívocos se tornam públicos e os grupos exercem pressão sobre o Estado. A guerra deixa de ser um conflito silencioso para se transformar em uma batalha aberta. O trabalho de mestrado da Mãe é também uma dessas respostas abertas e políticas às instituições escolares que insistem em uma versão única e totalizante sobre a religião. Seu estudo serve ainda como uma forma de defesa e busca pela sobrevivência.

Relendo o trabalho de Gomes (2020) também fui remetida ao artigo “Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma análise crítica do discurso político de Davi Kopenawa sobre a economia política da natureza”. Nesse texto, Albert (1995) explora o discurso político do xamã cuja jornada interétnica se entrelaça com a das ONGs indigenistas e ambientalistas, durante os anos de 1980, quando lutava pela demarcação das terras

yanomami, invadidas pela corrida do ouro. Tanto a Mãe Alessandra quanto Davi Kopenawa empregam o termo “ecologia” como uma ferramenta capaz de evidenciar, no caso da Mãe, o agravamento do racismo religioso, e, no caso de Kopenawa, da devastação da natureza pelas operações de garimpo.

Em outras palavras, ambos se apropriam da escrita dos “brancos” como um meio de chamar a atenção da nossa sociedade. Kopenawa aprendeu a língua e a escrita dos “brancos” como uma forma de preservar a floresta; de maneira equivalente, a Mãe desenvolve textos acadêmicos para proteger seus filhos da discriminação religiosa.

Ambos também adotam uma abordagem de escrita ciborgue, conforme proposto por Haraway (2009): uma escrita que se relaciona a uma estratégia de sobrevivência ao marcar o mundo de maneira potente e política. Por meio da escrita, desafiam mitos fundamentais sobre a origem da cultura ocidental, que negligenciam a importância dos povos indígenas e dos praticantes de religiões de matriz africana. Essa escrita, por sua vez, é uma tecnologia potente, visto que se aproxima mais da oralidade desses povos, e que está intrinsecamente ligada à sua luta e à sua sobrevivência na nossa sociedade.

Davi e Alessandra adotam uma tecnologia textual acadêmica que se assemelha a um manifesto. Nesse contexto, arrisco dizer que, por meio de suas reflexões, ocorre uma diluição de certos valores ocidentais: os dois autores não apenas lhes borram as fronteiras, mas também lhes resistem e questionam sua existência.

Caminhos, nações e temporalidades do *Ilê Asè Sòpònnòn*

A própria história do *Ilê* aponta caminhos pessoais e sociais de diversidade e resistência. Assim, o relato da trajetória do Pai é crucial para compreender também os caminhos percorridos pela Mãe e pela comunidade.

O Pai Eduardo de *Omólú*, também conhecido como Criollo, nasceu em Belo Horizonte, em 1952. Ele foi criado e registrado em cartório por seus avós, sendo filho e neto de pessoas negras. Seu avô possuía um terreiro de quimbanda, onde incorporava a entidade João Marinheiro, também chamada de Martinho Pescador ou Marujo.

O terreiro de seu avô ficava no mesmo lote onde hoje está o *Ilê*, na região do bairro Paraíso. Ele explicou que a quimbanda de antigamente também era escondida, e se assemelhava muito à atual umbanda, pois trabalhava apenas com entidades, como Caboclos, Pretos-velhos, Pombas-giras e Exus. A diferença é que, naquela época,

também eram incorporadas algumas práticas de feitiçaria, que foram de grande ajuda para muitas pessoas da comunidade.

Foi nesse terreiro de seu avô que Eduardo incorporou sua primeira entidade, um Exu, quando tinha apenas 8 anos. No entanto, aos 12 anos, começou a ter tonturas e desmaios. Seu avô já sabia que ele era ligado a *Omólú* e que esses desmaios eram um sinal de que a divindade queria se manifestar: ele percebeu que o neto estava “bolando no santo”. Porém, como a quimbanda não lida com divindades, apenas com entidades, o avô, incapaz de controlar os desmaios do neto, procurou a ajuda de seu amigo João de *Ògún*, que liderava um terreiro da nação Jeje, no Rio de Janeiro, RJ.

Eduardo pouco se recorda de sua viagem para a capital carioca; porém tem uma vívida lembrança de acordar em um quarto de santo no terreiro de João de *Ògún*. Ao completar os preceitos exigidos pela religião, retornou a Belo Horizonte.

No candomblé, existe o orixá da frente — o santo de quem o *iyàwó* é filho, isto é, o orixá dono da cabeça — e o *juntó*, que corresponde àquele que forma par com o orixá da frente, sempre visando ao equilíbrio e crescimento permanente do *iyàwó*. No caso da *ekédji* e do *ògá*, apesar de eles não serem virantes no santo, isto é, *iyàwós*, eles também têm um santo da frente e um da costa. Este último, em geral, demora mais para se manifestar: em alguns casos, só acontece depois de se terem cumprido 3 ou 5 anos de feitura do santo. No caso do Pai Eduardo, seu santo de frente é *Omólú* e seu *juntó* é *Nanan*, que nunca se manifestou, pois essa divindade dificilmente incorpora.

Dessa forma, após voltar do Rio de Janeiro, ele continuou presente no terreiro de seu avô, mas também passou a frequentar outros locais de terreiro na cidade, acompanhado por seu padrinho Décio, a quem atribui grande parte de seus conhecimentos sobre a religião de matriz africana. Entre o final da década de 1960 e o início dos anos 1970, visitavam praticamente todos os terreiros da região. Foi nesse período que conheceu Tereza, sua primeira esposa, *Iyáloriṣa* da nação de Angola. Juntos, decidiram estabelecer seu próprio terreiro.

Antes de abrir sua primeira casa de candomblé, ele retornou ao Rio de Janeiro mais três vezes para cumprir os 1, 3 e 7 anos de dedicação ao santo. No sétimo ano, recebeu o *deká*, ponto culminante da iniciação. Eduardo me explicou que o ritual inclui receber uma bandeja com os elementos simbólicos necessários para abrir um terreiro: tesoura, navalha, búzios, contas, folhas, faca, entre outros. Ele e Alessandra asseveraram que, com o tempo, eu veria alguns filhos da casa passarem por esse ritual, e que eu não

precisaria me preocupar em entender tudo imediatamente, pois o tempo explicaria e resolveria minhas dúvidas.

No intuito de compreender as responsabilidades a serem cumpridas em um terreiro de candomblé, li o artigo de Miriam Rabelo intitulado “Obrigações e a construção de vínculos no Candomblé”, publicado em 2020. O trabalho oferece uma reflexão sobre a obrigação, interpretada como “abrigação”⁶, denotando uma perspectiva de cuidado e acolhimento. Rabelo ressalta uma entrevista de Tata Mutá a Jô Soares, na qual o primeiro, praticante do candomblé, ao longo da conversa, busca evidenciar que a “abrigação” está mais ligada à formação de laços do que à imposição estrita e vertical. Eu arriscaria dizer que, para Tata Mutá, a estrutura hierárquica no candomblé sublinha uma horizontalidade que se conquista por meio do tempo.

Segundo Rabelo, a articulação entre obrigação de santo e “abrigação”, assim como apontada por Tata Mutá, ocorre com o passar do tempo, visto que o terreiro é um espaço repleto de afetos, e que nem sempre é fácil distinguir as fronteiras que os conectam. Para os povos de terreiro, o tempo assume uma dimensão crucial, entendida de forma analógica em vez de digital. Em outras palavras, não é caracterizado pela rapidez e frenesi, mas sim por uma morosidade minuciosa e cuidadosa.

Nesse contexto temporal é que surge a prática da “feitura da cabeça”, que é uma contraparte da “feitura do santo”. Isso significa que, durante o ritual de iniciação, não apenas a pessoa passa por uma transformação, mas também é construída a divindade individual de cada um. Essa divindade individual é uma representação única das divindades gerais, uma espécie de avatar pessoal. Portanto, “fazer o santo” implica em cocriar uma divindade personalizada e uma identidade singular dentro de um coletivo de divindades, entidades e pessoas. Essa ideia de tempo analógico imbricado com a feitura do santo é explorada por Marcio Goldman (2023) em seu artigo “A construção ritual da pessoa: A possessão no candomblé”.

Dentro dessa perspectiva do tempo analógico, volto-me para a autora Rabelo (2020), que enfatiza que a “abrigação” envolve o cumprimento, ao longo do tempo, dos

⁶ Ao usar a palavra “abrigação”, não desconsidero a importância das obrigações dentro do terreiro de candomblé, que é reconhecida por mim e pelos autores citados, Miriam Rabelo e Tatá Mutá. No entanto, essas obrigações não se alinham com as normas comuns; são exigências que requerem tempo e acolhimento. Pai Eduardo e Mãe Alessandra sempre ressaltam aos filhos da casa que ninguém é obrigado a frequentar o candomblé. Há uma escolha pessoal, ligada a uma escolha espiritual, e ninguém é coagido a estar ali. As obrigações, assim como o corte de animais, frequentemente são mal vistas pelo racismo religioso, que sugere que dentro do terreiro tudo é imposto. Portanto, “abrigação” é pensar nas obrigações dentro do contexto da responsabilidade, do tempo e da escolha que abriga, afastando-nos dos preconceitos religiosos que muitas vezes ignoram a trajetória de cada casa de candomblé.

ciclos de 1, 3, 7, 14 e 21 anos após a feitura. Assim, as etapas no candomblé visam fortalecer os vínculos não apenas com os orixás, mas também com os erês (entidades infantis ligadas aos orixás), os exus e padilhas (associados ao orixá Exu, ligados à rua, à sexualidade e à malandragem) e os caboclos (entidades brasileiras como índios, boiadeiros e marujos). No caso do *Ilê Asè Sòpònnòn*, o processo envolve também a construção de vínculos com os filhos e membros da casa. Destaca-se que as *yabás*, ou seja, as pessoas que possuem o orixá da frente feminino, como *Òsun*, *Oyá* e *Yemoja*, podem realizar a obrigação de 5 anos, e receber a bandeja antes. Isso ocorre porque o *Ilê* segue uma linhagem matrilinear, sendo as orixás femininas responsáveis pela gestão da vida no terreiro, o que possibilita a antecipação do tempo delas. Essas inúmeras relações individuais e coletivas são fundamentais para a ascensão na hierarquia horizontal⁷ do candomblé, e para o fortalecimento dos laços com o terreiro.

Pai Eduardo, após completar seus 7 anos de santo e receber a bandeja, deixou de ser *iyàwó* para se tornar *ègbón*. Assim, atualizou e potencializou as suas relações dentro da hierarquia horizontal, ao ponto de, juntamente com sua esposa, que também já havia cumprido seus 7 anos, poderem abrir uma casa. Eduardo relata que sempre experimentou tremores leves quando ouvia tocar para *Lógun Èdè*; porém, ao inaugurar o terreiro, esses tremores tornaram-se mais intensos. Foi a partir desse momento que ele começou a permitir a manifestação desse santo também. Delaiou, um amigo conhecedor do candomblé de Angola, auxiliou Eduardo nesse processo. Para que *Lógun Èdè* pudesse se manifestar, solicitaram permissão a *Omólú*, seu santo da frente, que consentiu. Desde então, Eduardo tem recebido a manifestação desses dois santos.

Ao recordar sua primeira casa de santo na nação Angola, ele admite que era bastante jovem, com cerca de 19 ou 20 anos. Aqui ele volta ao tema da importância do tempo. Pontua que, à época, cedeu ao desejo de sua primeira esposa, Teresa, e acabou por apreciar a experiência, inclusive realizando a raspagem de alguns filhos. Entretanto, era Teresa quem liderava o terreiro: foi por meio dela que ele aprofundou seus conhecimentos sobre essa nação, uma vez que ela era *Iyáloriṣa*.

⁷ Estou ainda explorando o conceito que denomino de hierarquia horizontal. Durante meu trabalho de campo, tenho notado a importância de respeitar os mais velhos no candomblé, bem como os *ògás* e as *ekédjis*. Percebo essa horizontalidade através de como essa hierarquia é compartilhada e transmitida pouco a pouco, refletindo uma noção de tempo analógico, meticuloso e paciente. Um aspecto que exemplifica essa perspectiva temporal é a prática das rodas de candomblé, que geralmente seguem um movimento anti-horário. Outro ponto de interesse é que, em muitas partes do ritual, eles saem de costas da cerimônia, sugerindo uma ruptura com a rigidez e verticalidade temporal da doutrina e do mundo digital ocidental. Em suma, vejo a hierarquia horizontal como uma abordagem que se alinha com a forma como se aprende e vive o candomblé.

O falecimento de sua esposa resultou no encerramento do terreiro, levando Eduardo a se mudar para São Paulo com alguns filhos de santo. Ele descreve esse período como uma fase de luto desafiadora, destacando que o ritual de morte é uma das cerimônias mais belas do candomblé, embora também seja uma das mais difíceis.

No entanto, sua ligação com Belo Horizonte permanecia forte, especialmente por causa dos outros filhos de santo que ainda estavam na cidade e necessitavam de sua orientação. Nas idas e vindas, conheceu Alessandra, filha de Geraldo Preto, que havia liderado um terreiro de umbanda no bairro Alto Vera Cruz, perto do Paraíso. Curiosamente, ela tinha medo de frequentar o terreiro do pai quando criança. Ele faleceu quando ela tinha apenas 5 anos. A lembrança mais marcante que ela guarda é dele incorporado no exu, sorrindo para ela. Quando Eduardo e Alessandra começaram a namorar, ele logo quis saber sobre os pais dela. Seu relato impressionou Eduardo, que se lembrava⁸ de Geraldo, tinha frequentado o terreiro dele e ido às giras com seu padrinho Décio, sem imaginar que, anos depois, se casaria com a filha de Geraldo Preto.

O curioso é que tanto Eduardo quanto Alessandra tiveram seus caminhos abertos por exus⁹, entidades muito importantes para eles. Com o passar do tempo, Alessandra foi perdendo o medo que guardava de terreiro. Quando começaram a namorar, segundo ela, muitas pessoas já procuravam a ajuda dele, por ser de *Omólú*, que trouxe a cura para muitas pessoas. Inquieta, ela o incentivou a abrir outro terreiro. Ele pontuou que terreiro dá trabalho e que ele não conseguiria manter um sozinho, então ela se dispôs a abri-lo junto com ele. No entanto, para que isso acontecesse, ele ressaltou que ela precisaria “fazer o santo”.

Como sublinha Marcio Goldman (2005b) no artigo “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”, o mais importante é que a pessoa não nasce pronta, no santo, mas vai sendo construída no candomblé por meio de uma série de rituais de iniciação, e é isso que significa “fazer o santo”. Dessa forma, não apenas a pessoa, mas também o orixá é construído no processo de iniciação. Foi desse modo que Alessandra foi iniciada: reunindo conhecimentos dos orixás, mas também do Eduardo, que pacientemente a auxiliou nessa jornada ao longo dos anos.

⁸ A Mãe Alessandra nasceu em 1970 e o Pai Eduardo, em 1952. Eles têm 18 anos de diferença de idade.

⁹ Ao ouvir suas histórias, percebo esse padrão interessante. Pai Eduardo relata que sua jornada espiritual começou com a primeira incorporação ocorrida no terreiro de quimbanda de seu avô, onde um exu se manifestou para abrir seus caminhos. Enquanto isso, a Mãe conta que seu pai, Geraldo Preto, liderava um terreiro de umbanda, e que a imagem que ela guarda dele é incorporado no exu. Assim, a entidade parece desempenhar um papel crucial ao interligar suas trajetórias.

Alessandra relata que, em sua iniciação, os búzios confirmaram que ela é *ekédji* e que seu santo de frente é *Ògún*¹⁰. Ela menciona que sua iniciação foi muito difícil e que sua mãe de santo, D. Lúcia, também havia sido iniciada, junto com Eduardo, no terreiro de João de *Ògún*, no Rio de Janeiro. Apesar de haver dificuldades, estas foram superadas, permitindo que eles abrissem o terreiro no final dos anos 1990. Nessa ocasião ele assumiu o posto de *Bàbálòrisá* e passou a ser conhecido como Pai Eduardo de *Omolú*, enquanto Alessandra, mesmo sendo *ekédji*, recebeu o título de Mãe.

Eles mencionam que, na época, não quiseram abrir um terreiro de Angola, pois o Pai Eduardo considerava essa uma memória que gostaria de preservar de Teresa, sua falecida esposa. Além disso, ele pontuou que não havia condições estruturais¹¹ para abrir uma casa de Jeje. Por conta disso, abriram um candomblé Ketu-Nagô. Hoje, faz 34 anos que abriram a casa, dedicando-se a aprender e ensinar o que sabem de candomblé aos seus filhos. Atualmente, a casa conta com mais de 100 membros.

Depois que o Pai e a Mãe me contaram a trajetória¹² deles, ressaltai que, pelo que havia entendido, ele havia passado pela quimbanda, pela nação Jeje, pela nação Angola e agora pelo Ketu. Perguntei se era possível dizer que ele era uma mistura de todas essas nações. Eles riram e me responderam que cada nação tem um fundamento, e que, sem sombra de dúvidas, eles têm muitos atravessamentos de divindades e entidades. Ele, por exemplo, herdou a entidade do Marujo de seu avô, após o seu

¹⁰ Mãe Alessandra é uma *Ori Méjì*: ao invés de uma, tem duas divindades de cabeça à frente, *Ògún* e *Èṣù*. No entanto, apenas *Ògún* foi quem comeu sua cabeça, isto é, ela foi iniciada nesse santo, mas *Èṣù* também está presente e próximo. E seu *juntó* é *Oyá*.

¹¹ Pai Eduardo e Mãe Alessandra me explicaram brevemente sobre as diversas nações dentro do candomblé, como Ketu, Angola e Jeje, cada uma com suas próprias características distintivas em rituais, canções e vestimentas. No Ketu, os orixás venerados têm origem *yorùbá*, com os ensinamentos transmitidos oralmente pelo *Bàbálòrisá* ou pela *Iyáloriṣa*. Ele destacou que, se eu continuasse frequentando o *Ilê*, rapidamente aprenderia os principais fundamentos. Esclareceram-me que a nação Angola possui raízes bantu, com rituais marcados por expressões únicas de canto, dança e batidas dos tambores. Diferentemente do Ketu, onde os tambores são majoritariamente tocados com varinhas, na Angola são tocados com as mãos, e os orixás são chamados de inquices. Pai Eduardo enfatizou que, se um dia eu visitasse um terreiro de Angola, perceberia claramente a diferença no toque dos atabaques e na dança. Quanto à nação Jeje, os orixás são conhecidos como voduns, e os aspectos litúrgicos como saudações, rezas, cantigas, ritmos de tambor, danças e rituais também são diferenciados. Por fim, Pai Eduardo ressaltou que a montagem da sala e o estilo musical são fatores que distinguem uma nação da outra, aconselhando-me a prestar atenção ao ritmo das danças e ao som dos tambores sempre que entrasse em qualquer terreiro — mas que é somente frequentando que se aprende a característica de cada nação.

¹² Desde o primeiro encontro no campo, o Pai Eduardo e a Mãe Alessandra foram compartilhando comigo a trajetória deles no sagrado. Fui registrando essas narrativas no diário de campo, porém somente após seis meses pude textualizar minha compreensão de suas jornadas pelas diversas nações e feitura. Reconheço que ainda possuo um conhecimento limitado dentro deste vasto universo, o qual oferece inúmeras lições a serem aprendidas. O que pretendo ressaltar é que compreender a trajetória de um terreiro demanda tempo, num acúmulo que somente é possível produzir por meio da vivência e da experiência no candomblé.

falecimento. Na nação Angola, é muito comum cultuar os caboclos; e, quando ele incorpora essa entidade, é o Caboclo de Teresa que encosta nele, herdado dela. Já a entidade do Baiano é a única que é “própria” dele: as outras também são dele, mas vieram de outras pessoas e contextos. Além disso, ele tem a divindade de *Omolú* e alguns outros orixás de seus filhos.

No entanto, ele enfatizou que eu não poderia pensar que Baiano, Marujo, Caboclo e *Omolú* são a mesma coisa. Dessa forma, nos primeiros dias de campo, eu sempre perguntava se era Eduardo, o Baiano, o Marujo ou o Caboclo que estava falando comigo. Devido ao fato de ele ter quase 60 anos de experiência no santo, o jeito como ele incorpora essas entidades é muito sutil, e só convivendo no terreiro é possível aprender a conhecê-las melhor. Hoje em dia, ainda confundo um pouco, mas consigo identificá-las com mais clareza.

Nesse contexto, cito a tese de Barbosa (2012) que, apesar de ser sobre três casas de batuque no Rio Grande do Sul, tem algo que se aproxima. O autor menciona que cada casa tem um lado — e “cada lado é um lado” — mas que isso não impede a existência de uma “passagenzinha” de algum lado para o outro, o que se explica pela própria história ritual dos chefes, os quais, em inúmeros casos, passaram por mais de um deles. No entanto, mesmo para misturar, é preciso distinguir. Nesse sentido, quando você entra em um terreiro de candomblé, ou em uma casa de batuque, começa a perceber a coexistência de variadas divindades e entidades; mas isso não significa propriamente uma fusão. Em outras palavras, cada uma delas tem seu tempo e lugar.

Barbosa (2012) também traz para o corpo do texto um trecho do livro de Ordep Serra, *Águas do Rei*, publicado em 1995, que aponta que Mãe Menininha do Gantois se orgulhava de conhecer o *orô* (liturgia) de diferentes nações, pois isso a tornava capaz de iniciar um filho de santo no rito de Angola ou no rito Jeje, sem deixar de ser “nagô pura”. Existe, portanto, um pluralismo religioso que o autor definiu como politeísmo — mas é preciso compreender que existe uma essência monista para cada nação, ou cada “lado”, como propõe o autor.

Um outro olhar para a cidade de Belo Horizonte

A convivência aos sábados com o *Ilê Asè Sòpònnòn*, aliada à experiência de participação num projeto de mapeamento que envolve diversos terreiros, tem me fornecido uma perspectiva singular e inovadora sobre a cidade de Belo Horizonte.

Dessa forma, começo a observar que a concepção dos povos de matrizes africanas sobre o território de Minas Gerais difere vivamente daquela delineada pelo paradigma capitalista, que se baseia na manipulação e desrespeito tanto às religiões de povos de terreiro, quanto aos ecossistemas, especialmente as florestas e vegetação.

O estado mineiro é marcado por dois crimes ambientais recentes de natureza peculiar e magnitude mundial: o colapso das barragens de Mariana em 2015, com o rompimento da barragem de Fundão, no Complexo Industrial de Germano; e o desastre ocorrido em 2019 com o rompimento da Mina Córrego do Feijão, em Brumadinho. Os membros do grupo *Ilê Asè Sòpònnòn* adotam uma abordagem divergente dessas empresas de mineração, que insistem em causar prejuízo tanto às comunidades quanto ao meio ambiente. Como destacado pela autora Cadena (2018), o cerne da questão reside em um modo de vida distinto daquele valorizado na lógica desenvolvimentista.

Através de uma análise no território Awájunwampi, Cadena (2018) esclarece que o aumento no consumo de minerais e energia resulta da manipulação ambiental e do esgotamento dos recursos associados a ela. Em termos mais simples, as empresas de mineração concentram seus esforços na busca de ganhos financeiros e acumulação de riqueza, contribuindo para a destruição ambiental. Nesse cenário, destaca-se novamente a dificuldade do Estado em compreender as áreas de importância para os povos de terreiro, assim como em compreender o território dos Awájunwampi. Cadena ressalta que, para essas comunidades, elementos como água e floresta são considerados como membros da família, isto é, como parentes que dão sentido ao território.

A Mãe Alessandra esclarece que não é necessário que eu me desloque até as cidades de Mariana e Brumadinho para observar a destruição da vegetação causada pela atividade mineradora. Ela relata que a vegetação na mata da Baleia, onde eles coletam folhas para os rituais realizados no terreiro, está sendo impactada pelo projeto urbanístico associado à pavimentação de uma porção da mata.

Este argumento evoca, mais uma vez, a obra de Haraway (2009), que enfatiza que a luta política reside na capacidade de visualizar perspectivas que tanto revelam os sistemas de dominação quanto abrem possibilidades que seriam inimagináveis.

Inspirada por autoras negras e feministas, Haraway ressalta que as possibilidades inimagináveis envolvem fronteiras fluídas e parciais. Devemos atentar para métodos criativos que desafiam os padrões de reprodução da identidade “ocidental”, padrões que sustentam a visão capitalista e desenvolvimentista. A chave reside em aprender a interpretar as redes de poder e vida social, reconhecendo a inexistência de uma

perspectiva única e identitária. A dispersão e a regeneração tornam-se cruciais. Em outras palavras, a missão consiste em sobreviver na diáspora.

Portanto, como pesquisadora, cabe a mim prestar atenção nas observações feitas pelo grupo *Ilê Asè Sòpònnòn* sobre a devastação da natureza no território mineiro.

Diante disso, tenho buscado, por meio da experiência de campo, também descrever os caminhos, isto é, *movimentos*, percorridos pelo grupo na cidade, bem como compreender como estes repercutem em suas festas de santo. Durante meu terceiro sábado de pesquisa, fui convidada a ir à mata da Baleia, localizada na Região Leste de Belo Horizonte. A área é notória por abrigar um dos principais hospitais filantrópicos da cidade — mas também por possuir algumas das principais folhas, pedras e nascentes que são elementos fundamentais para os povos de terreiro.

Nesse percurso, o Pai Pequeno do *Ilê* me guiou para que eu conhecesse a mata; mostrou os pontos danificados pelo asfalto; apontou os lixos que prejudicam o meio ambiente. Ao longo da caminhada, também aprendi sobre os diferentes tipos de folhas, que possuem especificações com os diversos orixás. De maneira atenciosa, ele explicou como eu deveria remover os galhos e folhas sem causar danos à mata, permitindo que ela voltasse a florescer. Como gesto generoso, presenteou-me com algumas folhas da árvore gameleira, que no contexto do candomblé tem bastante importância.

O Pai Pequeno explicou que a gameleira é conhecida em alguns lugares do nosso país como figueira. Essas nomenclaturas também estão presentes no mapeamento realizado sobre religiões de matriz africana na região de Pelotas, Rio Grande e Jaguarão, pela pesquisadora Marília Kosby, no ano de 2021. A autora explica que as figueiras são consideradas portais energéticos, estabelecendo uma conexão poderosa entre orixás e entidades veneradas no candomblé. Essas árvores são importantes porque elas representam os ancestrais negros.

A pesquisa enfatiza que a busca pelo equilíbrio cosmológico ocorre através da manutenção de relações harmoniosas entre os adeptos dos terreiros e a natureza. Destaca-se que esse equilíbrio se perpetua mediante a interação direta das pessoas com elementos naturais, tais como árvores, animais, ventos, água, pedras e terra, todos intrinsecamente conectados às fontes de axé. Nessa perspectiva, o Pai Pequeno esclarece que a ida à mata é essencial, pois muitas atividades dentro do candomblé não podem ser realizadas sem esse contato, sendo necessário dirigir-se frequentemente à mata da Baleia ao longo do ano.

Dessa forma, para compreendermos os princípios fundamentais do candomblé, é necessário nos afastarmos das concepções ontológicas que reforçam a dicotomia entre natureza e cultura, social e natural. Essa divisão não capta a complexidade envolvida na cosmovisão candomblecista, uma vez que estes povos destacam uma visão cósmica que integra natureza e cultura por meio de uma sociabilidade materialmente experienciada.

O nome do Pai Pequeno é Anderson, mas ele também é chamado de maneira carinhosa como *Tateto*, que é a alcunha que ele recebe na Nação Angola. Ele é um dos membros mais antigos da casa; sua posição hierárquica está abaixo apenas do Pai Eduardo de *Omolú*, e sua responsabilidade consiste em dar suporte tanto ao Pai quanto à Mãe, bem como aos filhos da casa. Ele tem se mostrado bastante solícito desde que iniciei minha pesquisa. Dentre as inúmeras responsabilidades que mantém, se destaca sua incumbência de nos levar à mata para a coleta de folhas, uma prática comum, particularmente durante as festas e os eventos de iniciação de santo.

O Pai Pequeno destaca a importância da visita à mata da Baleia; mas também enfatiza a necessidade de observar atentamente os animais que chegam ao terreiro, desempenhando papéis fundamentais. Ele me instruiu a prestar atenção às galinhas, galos, cabras e bois, frequentemente adquiridos no Mercado Central ou em uma fazenda na região metropolitana de Santa Luzia. Assim como as folhas da mata, gradualmente compreendi que a harmonia entre folhas, pedras, mata, animais e tambores confere axé ao terreiro, impulsionando as práticas realizadas dentro dele.

Conforme mencionado por Gomes (2020), nas religiões de matriz africana, os animais são reverenciados como seres sagrados, e seu sangue é considerado uma fonte vital, simbolizando uma força regeneradora. O candomblé atribui uma importância crucial ao sangue, considerando-o um elemento essencial na execução de rituais específicos. O corte do animal é fundamental. Existem pessoas experientes que fazem esse procedimento: não é qualquer pessoa do terreiro que tem essa habilidade, visto que é por meio do sangue do animal que se estabelece uma conexão com a divindade.

Dentro desse contexto ritualístico, vivenciei o corte de galinhas e galos dedicados a Exu e à Pomba-Gira. Foi-me esclarecido que esta é a manifestação feminina de Exu, dispensando a necessidade de referência em *yorùbá*. Antes da cerimônia de corte, acompanhei algumas filhas da casa em busca pelas aves no bairro Paraíso. Foi enfatizado que a cor dos animais deveria ser branca, uma especificação previamente indicada por Pai Eduardo de *Omolú*, durante uma consulta de búzios.

Embora seja comum adquirir esses animais na região metropolitana de Santa Luzia, optamos por procurar localmente, devido à distância e à exigência naquele dia. Antes do momento crucial do ritual, a Mãe me explicou a importância do procedimento; indagou sobre meus receios com atenção a eles, e questionou se eu teria alguma objeção em testemunhar o corte. Prontamente, afirmei meu desejo de participar da cerimônia, enfrentando o desafio com uma certa coragem.

Durante o ritual, pude perceber a técnica aplicada pelos praticantes no momento do corte. Notei a presença de indivíduos dedicados a entidades específicas para realizar esse procedimento, além da utilização de uma faca apropriada. A importância do corte foi claramente elucidada pela Mãe, e em nenhum instante hesitei. Foi através dessa experiência que comecei a compreender que já estava imersa na pesquisa, percebendo que dali em diante seria necessário expor meu corpo a situações desafiadoras. A Mãe ressaltou a importância de observar, participar e respeitar, destacando que, no candomblé, o aprendizado se dá também pelo conhecimento dessas práticas.

Contudo, a Mãe destaca, tanto em sua dissertação de mestrado quanto em suas falas aos sábados, que a prática do corte de animais no candomblé é alvo de intensos questionamentos por parte do ativismo e da intelectualidade, que levantam preocupações sobre a vida dos animais sacrificados. Mas ela ressalta que, para a comunidade, o respeito à natureza e aos seres vivos é uma essência fundamental, enraizada em uma consciência ecológica que reconhece a finalidade de existência de tudo. Em outras palavras, o sacrifício é conduzido de maneira extremamente respeitosa, sendo restrito a filhos de santo qualificados para realizar esse procedimento.

Além disso, no contexto do candomblé, prevalece um pensamento comunitário, no qual o ato de cortar os animais também implica utilizá-los como fonte de alimento para os membros do terreiro. Essas aves não são desperdiçadas; ao contrário, são cuidadosamente preparadas e servidas como refeições, abarcando significados que contrastam de maneira distinta com as normas jurídicas ocidentais.

Em um episódio subsequente, fui convidada a participar, em uma quinta-feira, das atividades na cozinha. Até então, eu havia mantido certa distância das responsabilidades relacionadas à preparação de alimentos. Na semana seguinte ao corte, ocorreu outro ritual no qual me convidaram a auxiliar. Minha tarefa consistia em depenar galinhas junto aos filhos da casa, visando sua preparação adequada como alimento. Tenho a sensação de que, para a Mãe e o Pai, é muito importante que eu me envolva plenamente no processo do candomblé. Que eu me envolva como pesquisadora

e, simultaneamente, *abiyán*, cabendo a mim observar e participar ativamente, assumindo o papel de filha da casa, que está iniciando, mas também escrevendo sua jornada.

Assim, na minha primeira visita ao terreiro em uma quinta-feira, participei ativamente do *orô*, isto é do preparativos para a festa de *Ọ̀sun*, o que me fez notar que a essência do candomblé se desenrola dentro do barracão, especialmente na cozinha. Até então, eu havia comparecido apenas às reuniões aos sábados e a uma festa de *Omólú*, em que fiquei maravilhada com as danças, trajes, tambores pulsantes, a variedade de iguarias, e com as filhas e filhos vestidos como orixás. Embora tenha achado o evento incrivelmente impactante, naquele momento não havia refletido sobre como eram preparadas todas aquelas comidas festivas, nem compreendia o que ocorria nos bastidores do barracão.

Confesso que, ao ser orientada a ajudar na depenação das galinhas, me senti completamente desajeitada. Sendo uma pessoa criada na cidade, não possuía conhecimento técnico sobre como realizar essa tarefa. Os filhos de santo, com paciência, me ensinaram a tirar as penas da galinha ainda seca, a manejar as vísceras e a preparar as aves para que elas pudessem cozinhadas. Nesse episódio, percebi minha vulnerabilidade e minha origem urbana, mas também compreendi a importância desse processo para meus interlocutores¹³.

Foi somente nessa ocasião que compreendi como as comidas das festas de santo eram elaboradas. Enquanto depenávamos galinhas, outras iguarias eram cuidadosamente preparadas, revelando a profundidade de responsabilidade que o candomblé implica. Conforme Gomes (2020) destaca, a alimentação no terreiro é uma maneira de estabelecer relações significativas com divindades, com a natureza, consigo mesmo e com os demais membros da comunidade religiosa.

Assim retorno à epígrafe e gradualmente aprofundo minha compreensão sobre os intrincados *movimentos* do candomblé. Existe uma dinâmica intrínseca ao terreiro que se desdobra na cozinha, no manejo das comidas mas também de galinhas e galos junto aos filhos de santo. No entanto, percebo que esses *movimentos* são múltiplos, abrangendo desde a atenção dedicada ao Pai Eduardo, que constantemente revitaliza a casa, até a observação contínua do Pai Pequeno, ambos incansáveis na *movimentação* de materiais de construção. Essa incessante atividade estende-se à Mãe, que rearranja os

¹³ Até o momento, já participei de mais quatro *orôs* e, com o passar do tempo, aprendi a depenar galinhas, pombos, patos e galos. Atualmente, estão me ensinando a retirar a pele de coelhos, cabras e cabritos. Nunca senti medo, mas senti vergonha por não conseguir realizar a tarefa com rapidez. Minhas primeiras galinhas demoraram muito para serem limpas, e eu não queria prejudicar meus colegas de terreiro. Contudo, com o tempo, fui aprimorando minhas habilidades.

móveis, e aos filhos, sempre chegando ou saindo. Tampouco esses *movimentos* são apenas físicos, mas também espirituais, e repletos de ensinamentos sobre a importância dos animais, das folhas, das refeições, do coletivo e dos deuses.

Em outras palavras, a interlocutora da epígrafe, Ana Luiza, esclarece que necessitamos estar sempre em constante *movimento* para aprendermos sobre os segredos do candomblé: o que também implica em direcionar nosso olhar para além do próprio eu, para o Estado, para fora do terreiro, para as escolas, e até mesmo para questões como a mineração, o desmatamento, a poluição e a crueldade do racismo religioso. Assim, o *Ilê Asè Sòpònnòn* tem me proporcionado uma nova perspectiva sobre o estado em que nasci, revelando-se como uma perspectiva heterogênea de conhecimento. Nesse contexto, ao longo do processo de doutorado, pretendo destacar como esses *movimentos* são essenciais para a compreensão do candomblé.

Confesso que, como também relata Wagner (2012), às vezes me sinto uma forasteira no campo do terreiro, escorregando nas nuances do idioma *yorùbá*, confundindo as entidades e os orixás, ocasionalmente fazendo perguntas em excesso e, em outros momentos, enfrentando o desconhecido. No entanto, tenho me empenhado em focalizar as conexões que vou estabelecendo com meus interlocutores, mantendo-me ciente de que toda experiência e compreensão de uma cultura distinta, como o candomblé, também constitui, como que reversamente, um estudo fragmentado sobre nossa própria cultura. Neste cenário inicial, posso ousar dizer que a Antropologia e principalmente o grupo *Ilê Asè Sòpònnòn* têm me apresentado um país que, embora colonizado, é simultaneamente resistente e heterogêneo.

Outrossim, minha intenção com a pesquisa é adquirir conhecimento *com* os membros da família que residem na casa *Ilê Asè Sòpònnòn*, incluindo a Mãe, o Pai e os filhos, para compreender os *movimentos* que são desencadeados. Pretendo identificar as linhas criativas e resistentes que permeiam esse ambiente. Tenho o propósito de aprender *com* eles. De acordo com Ingold (1995, p. 14-15), é importante reconhecer que o mundo não se limita apenas ao que conhecemos, mas também à forma como pensamos *com* ele. Assim, a prática antropológica consiste em *movimentos* constantes que abrem horizontes, em vez de restringi-los. Isso requer consciência das diversas formas de existência e da capacidade de ajustar nosso ponto de vista. Em resumo, o que a experiência nos proporciona não se limita ao indivíduo, mas abrange o mundo em si.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce (KOPENAWA). **O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza.** 1995.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros** / tese, 2012. – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional, 2012.
- CADENA, Marisol de la. **Natureza incomum: histórias do antrope-cego.** Dossiê de Antropologia: Entreviver - desafios cosmopolíticos contemporâneos. IEB, USP, 2018.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favre-Saada. Tradução: Paula Siqueira. Revisão: Tânia Stolze Lima. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005a.
- GOLDMAN, Marcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé.** *Religião e Sociedade*, 25 (2): pp. 102-120, 2005b.
- GOLDMAN, Marcio. Do outro lado do tempo. Sobre religiões de matriz africana. **Capítulo I - A construção ritual da pessoa: A possessão no candomblé**, Rio de Janeiro: 7 Letras, [1985] 2023.
- GOMES, Alessandra Maria da Silva. **Por uma escuta sensível: o que dizem crianças e adolescentes candomblecistas a respeito de suas experiências religiosas considerando o contexto socioeducacional que vivem?** 2020. Dissertação (Mestrado em Educação e Formação Humana) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX.** In: Tadeu TOMAZ (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano.* Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.
- INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Petrópolis: Vozes, 1995. p. 315-347.
- KOSBY, Marília. **Mapeamento das casas de religião de matrizes africanas no Rio Grande do Sul - Pelotas, Rio Grande e Jaguarão.** Porto Alegre: IPHAN, 2021.
- PRANDI, Reginaldo. **Axé em movimento no mercado religioso: umbanda em declínio, candomblé em ascensão.** *Anuac*, v. 1, n. 2, nov. 2012.
- RABELO, Miriam. **Obrigações e a Construção de Vínculos no Candomblé.** *Revista: MANA* 26(1), 2020.
- SERRA, Ordep J. Trindade. **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-158.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.