

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**THAÍS CRISTINA LEAL VERÇOSA**

**SEGUIR MOVIMENTOS:  
O FAZER E REFAZER DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ**

Salvador, 2022

**SEGUIR MOVIMENTOS:  
O FAZER E REFAZER DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Miriam Cristina  
Marcílio Rabelo.

Salvador, 2022

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

V482 Verçosa, Thais Cristina Leal  
Seguir movimentos: o fazer e refazer de Terreiros de Candomblé / Thais Cristina Leal  
Verçosa. – 2022.  
133 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam Cristina Marcílio Rabelo  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2022.

1. Cultos afro-brasileiros. 2. Candomblé. 3. Movimento. 4. Trajetória. I. Rabelo, Miriam Cristina Marcílio. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.67

---

## **Thaís Cristina Leal Verçosa**

**“Seguir movimentos: o fazer e refazer de terreiros de candomblé”.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e, aprovada em dez de fevereiro de dois mil e vinte e dois, pela Comissão formada pelos professores:



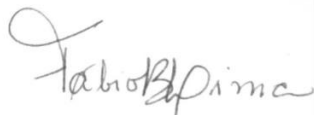
Profa. Dra. Miriam Cristina Marcílio Rabelo (FFCH - UFBA)  
Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Liverpool



Prof. Dr. Luis Nicolau Parés (Departamento de Antropologia -UFBA)  
Doutor em Antropologia da Religião pela Universidade de Londres



Prof. Dr. Fábio Macêdo Velame (Departamento de Arquitetura-UFBA)  
Doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Fábio Batista Lima (Secretaria do Estado da Bahia)  
Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia

Ao meu avô Arnaldo,

Que, nem em seus maiores encantamentos, mesmo sendo um homem otimista e esperançoso, por natureza e por vivência, forjado na simplicidade das gentes do agreste, jamais sonhou com uma neta mestra, dedico o mais profundo amor em cada linha.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais desta instituição pelo ensino público, gratuito e de qualidade que me foi ofertado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pela bolsa de pesquisa que me foi concedida durante o período de curso do mestrado, o que foi fundamental para que eu pudesse me dedicar exclusivamente a este projeto, contribuindo para a minha formação enquanto pesquisadora, ajudando a desenhar os cursos da minha trajetória acadêmica, que se seguirá no doutorado que iniciarei em breve.

Aos professores Fábio Macêdo Velame, Luis Nicolau Parés e Fábio Batista Lima, por comporem a banca avaliadora dessa dissertação, além da banca de qualificação, onde contribuíram com comentários, sugestões e questionamentos valiosos, muitos dos quais foram aqui incorporados e ampliaram a discussão sobre o tema.

À minha orientadora, Miriam Rabelo, e à potência do grupo de estudos e pesquisa que ela desenvolve há alguns bons anos na universidade, meu mais profundo agradecimento. A acolhida nestes quase seis anos é a pedra de toque para que eu consiga ver tantos caminhos e possibilidades. A Ricardo Aragão, que me acolheu desde a reunião inicial, ainda no primeiro semestre da graduação em Ciências Sociais, e que sempre esteve. À Ana Rizek, pela leitura e comentários a esta dissertação, além de todas as ótimas risadas e festas de caboclo e marujo que corremos por essa Salvador. À Andréa Barbosa e Taísa Domiciano, pelo carinho, abraços, cervejinhas e goles de cachaça mineira que me proporcionaram. A Fábio Lima, pelos ensinamentos, disponibilidade e almoços deliciosamente preparados. À Ritinha Brito, pela recepção gentil e afetuosa. Costuro minhas linhas de aprendizagem e entendimento junto às de vocês.

Aos amigos feitos entre corredores, salas de aula, filas do café, almoços no restaurante universitário, materiais de estudo compartilhados e muito, mas muito amor: vocês se tornaram parte essencial não apenas desta dissertação ou da vida acadêmica, mas do mundo lá fora, e é por isso que os carrego aonde quer que eu esteja. São anos de muito riso e sol no Porto da Barra.

Um bom pedaço do que levo comigo vem do que temos construído, e eu só posso agradecer, esperando não embaralhar lágrimas e palavras: T. Barros, Vic Martins, (Maria) Bel Barbosa, Rô Vellame, Jardel Rodrigues, Lai Guanaes, Suli Loureiro, Simone Silva, Fernandinha Almeida, Naty Pinho. Obrigada por tanto.

A Thiago Guimarães, pelos sábados assistindo séries juntos-à-distância, pelo apoio, carinho, cuidado, e, principalmente, por ser família. À Sheila Aragão, pela certeza nos laços construídos na conexão Nordeste-Sudeste, e pelas descobertas constantes que o mundo nos traz: que a gente nunca perca a capacidade de sorrir com as surpresas. À Lisiane Souza e João Suzart, pela década de encantamento que temos vivido juntos: vocês são base forte e caminhos amorosos.

A Chico Alves, que me apresentou com um dos livros usados extensivamente nessa dissertação - e que custa um absurdo de caro na Estante Virtual -, companhia de Lavagens do Bonfim, feiras literárias, banhos de pipoca, conversas infinitas e projetos que ainda não conseguimos colocar em prática porque somos procrastinadores: você é incrível. Obrigada pela parceria e pela amizade. À Robertinha Mathias, minha comadre, amiga, colega, parceira de passeios no Rio, em São Paulo, em Salvador e no carnaval de Olinda, um abraço imensamente apertado. Nossas linhas tinham mesmo que se cruzar, porque é do/no cruzo que nós somos feitas. Sua confiança em mim me emociona e contagia!

Aos ladrões de corações mais amados desse país, quiçá da Bahia, o abraço mais gostoso de todos, acompanhado de drinks com gim e todos os risos possíveis, agradeço imensamente pela companhia diária, pelo afeto, pelo chameguinho delícia e pela alegria gargalhante. Alice (Alce) Kotler, Verena (Veka) Santos, Josué (Josuca) Dias, Victor (Tigres) França e (Lucas) Medeiros, a gente tem tanta coisa incrível pra fazer juntos que nem sei se tenho energia, mas me sinto pronta. Vamos?

A Igor (Magrelinho) Queiroz, não apenas pela parte gráfica bonita que o designer e urbanista fez aqui, mas pelos muitos anos de travessia em terra, no ar e nas águas salgadas da nossa praia-quintal, regados a risos, choros, alegrias, trocas de comida e abraçinhos gostosos. A Bruno (Chu) Santana, por quem me apaixonei à primeira vista em estradas sinuosas nos limites de Belém do Pará, e de quem nunca mais consegui soltar. Amor de/para uma vida inteira. A gente se vê na ilha, com as nossas meninas! Ou na praia do Pina, quem sabe.

Line Amorim, Rafa Garcia, Thales (Amarelinho) Molina, Ju (Passarinha) Asche, Rina Serrano e Beatriz (Biba) Fazolo, eu não teria conseguido sem vocês. Sem o apoio, mesmo à distância, sem o xodó a cada encontro, sem as visitas interestaduais, as comidas preparadas, as viagens, as praias, os rios, as pontes - e os overdrives -, a floresta amazônica, a selva de pedra e nossos carnavais na cidade amada: eu até teria atravessado, mas não sendo absurdamente feliz. Sem tantos beijos e gargalhadas, nada disso seria possível. Obrigada por serem fantásticos, incríveis e maravilhosamente bonitos! E, já sabem: lavô, tá novo. Mao muito.

Aos meus avós, Maria e Arnaldo, Elza e Paulo, raios de sol.

Aos Verços(z)a, parceiros de festas, carnavais, cervejinhas, partido político, risadas imensas, apoio mútuo, partilhas: “tanto” nunca seria suficiente para expressar o tamanho do meu amor. Em especial a Ju, Kika e Gabriel, meus irmãos de outros buchos. Juntos até o fim! Vocês são fantásticos, minhas turma!

À Ângela Leal, minha mãe, por ter me ensinado a caminhar entre ventos e águas. E por ter me criado para o amor e para as diferentes formas de usá-lo.

À minha mãe Oyá, à minha mãe Iemanjá e ao pai Oxalá, por todos os caminhos trilhados.

Por fim, a Manoel de Barros, por ter me dito, despretensiosamente, que “é preciso usar a palavra para compor meus silêncios”.



A vida é uma teia tecendo a aranha.

Mia Couto (2013, p. 107)

Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que  
não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento  
vem de que uma história é feita de muitas histórias.

Clarice Lispector (1999, p. 12)

## RESUMO

A presente dissertação apresenta e discute trajetórias e movimentos de dois terreiros de candomblé fundados em Salvador e que se deslocaram para cidades da sua região metropolitana. A partir da análise das trajetórias dos zeladores de cada um dos terreiros e observando as contingências e os agenciamentos que foram necessários para que os terreiros viessem a existir e se fixassem em determinado lugar, a pesquisa pôde adentrar no tema dos terreiros de candomblé e sua relação com o espaço. A relevância desta pesquisa se ancora na necessidade de preencher uma lacuna no campo de estudos da Antropologia da Religião no que tange à temática das religiões afro-brasileiras e, sobretudo, o candomblé, e suas intersecções com o tema dos movimentos e da espacialidade, que foram tratados de maneira subjacente pelos pesquisadores da área. Nesta pesquisa, foram analisadas as trajetórias religiosas de ambos os sacerdotes e dos seus terreiros, atentando para as questões que surgem a partir das mudanças espaciais e observando os modos de fazer que se formam e se estabelecem a partir dos movimentos e das práticas particulares de cada casa. No primeiro caso, foi realizada uma pesquisa de cunho etnográfico, com participação ativa da pesquisadora em campo e posterior análise de dados. Para o outro caso, a análise foi realizada sobre material secundário advindo da pesquisa realizada por Fábio Lima a respeito de sua pesquisa para o mestrado. Em ambos os contextos, olhar tanto para as trajetórias quanto para os deslocamentos foi fundamental para compreender estes terreiros com maior profundidade, observando que, para cada situação específica, as consequências foram distintas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Candomblé. Trajetórias. Movimentos. Agência.

## ABSTRACT

This dissertation presents and discusses the trajectories and movements of two Candomblé yards founded in Salvador which moved to cities in its metropolitan region. From the analysis of the trajectories of the janitors of each of the yard and observing the contingencies and the arrangements that were necessary for the yards to come into existence and to settle in a certain place, the research was able to get into the theme of candomblé yards and their relationship with space. The relevance of this research is anchored in the need to fill a gap in the field of studies of Anthropology of Religion regarding the theme of Afro-Brazilian religions and, above all, Candomblé, and its intersections with the theme of movements and spatiality, which were treated in an underlying manner by researchers in the field. In this research, the religious trajectories of both priests and their yards were analyzed, paying attention to the questions that arise from the spatial changes and observing the ways of doing that are formed and established from the particular movements and practices of each House. In the first case, an ethnographic research was carried out, with the active participation of the researcher in the field and subsequent data analysis. For the other case, the analysis was carried out on secondary material arising from the research carried out by Fabio Lima regarding his research for the master's degree. In both contexts, looking at both trajectories and displacements was fundamental to understand these yards in greater depth, noting that, for each specific situation, the consequences were different.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Candomblé. Trajectories. Movements. Agency.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**Figura 1:** Lugares frequentados pelo povo de santo em Salvador / Festas em que o povo de santo ocupa o espaço urbano (p. 53)

**Figura 2:** Localização dos Terreiros (p. 54)

**Figura 3:** Terreiro de Oxóssi em Simões Filho (desenho esquemático) (p. 60)

**Figura 4:** Deslocamentos: Mãe Ana (p. 68)

**Figura 5:** Terreiro na Massaranduba (desenho esquemático) (p. 100)

**Figura 6:** Terreiro de Oxalá no Coqueiro de Arembepe (desenho esquemático) (p. 113)

**Figura 7:** Deslocamentos: Pai Beto (p. 120)

**Figura 8:** Cronologia: Mãe Ana (Terreiro de Oxóssi) e Pai Beto (Terreiro de Oxalá) (p. 121)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	14
<b>1. CAPÍTULO I: Fluxos e movimentos: como e porquê os terreiros se deslocam</b>	24
1.1. Uma breve trajetória de africanos escravizados e o surgimento do candomblé na Bahia	24
1.2. Movimentos no espaço e a constituição de lugares de culto afro-brasileiro	28
1.3. Agenciamentos e contingências: porque os terreiros se deslocam	33
1.4. Emaranhados	47
<b>2. CAPÍTULO II: Percorrer linhas e entrelaçar histórias: Ana, a mãe de santo com alma de cigana</b>	55
2.1. Percursos: entre velas e casas de santo	55
2.2. Uma breve discussão sobre trajetórias	61
2.3. Nos caminhos do candomblé: movimentos de uma mãe de santo	62
2.4. Fundar um terreiro e constituir uma família de santo	69
2.5. Os movimentos no espaço	81
2.6. Sucessão no terreiro: os dilemas sobre a continuidade	89
<b>3. CAPÍTULO III: De Massaranduba a Arembepe: a constituição do terreiro de Pai Beto de Oxalá a partir de suas linhas de movimento</b>	96
3.1. O menino que bolou na igreja: as artimanhas de Exu	96
3.2. Instaurando o terreiro: a herança de santo	107
3.3. Encruzilhada de nações: a busca por legitimação frente aos terreiros “tradicionais” e a necessidade de manutenção de antigas práticas e ritos	114
<b>CONCLUSÃO</b>	122
<b>REFERÊNCIAS</b>	127

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa está orientada para uma discussão sobre terreiros de candomblé e a questão dos movimentos e fixação espaciais e suas consequências para estas casas de culto. Para a realização desta pesquisa, dois textos que abordam a questão do espaço e suas intersecções com terreiros de candomblé foram selecionados, por possibilitarem ampliar a discussão sobre o tema. Um deles é o material resultante da minha própria pesquisa monográfica, voltada para um terreiro de candomblé de culto familiar, que se deslocou algumas vezes dentro da cidade de Salvador e posteriormente para uma cidade dentro da sua região metropolitana. Intitulada *Linhas e trajetórias: modos de cuidar e de fazer em um terreiro de candomblé*, a pesquisa, que se voltou para o estudo desse terreiro de pequeno porte, situado fora do eixo das casas tradicionais<sup>1</sup>, compartilha com alguns trabalhos mais recentes de uma preocupação em evidenciar as formas de fazer candomblé em Salvador que escapam aos modelos consagrados na literatura clássica<sup>2</sup> sobre religiões de matriz africana. A inquietação da pesquisa surge da necessidade de discutir a fundação de terreiros não apenas olhando para os diversos elementos e objetos rituais que são postos em contato entre si, mas, principalmente, a partir da relação, entendida enquanto produtora das casas de candomblé, entre o espaço onde o terreiro é construído e humanos e entidades.

O outro texto é a dissertação de Fábio Batista Lima, *Os candomblés da Bahia: tradições e novas tradições*, que percorre as linhas da trajetória religiosa de um pai de santo e de seu terreiro de candomblé, nascido em Salvador e que se expandiu para filiais fora da cidade e para o estado de São Paulo. Na pesquisa, Lima mostra que os deslocamentos espaciais sofridos pelo terreiro de Pai Beto foram essenciais tanto para a sua constituição, como para o crescimento da família de santo e para a expansão territorial da casa. Manter seu terreiro em uma zona periférica

---

<sup>1</sup> Apesar da variedade que caracteriza o candomblé baiano, de finais do século XIX a meados do século XX, os estudos sobre essa forma religiosa concentraram-se quase exclusivamente sobre as casas de nação ketu. Consideradas mais fiéis à tradição africana, estas foram, durante muito tempo, tomadas como o padrão normativo nos estudos sobre religiões de matriz africana na Bahia. Destaco, entre outros, o *Ilê Íyá Omi Asé Ìyámase*, conhecido como Gantois, localizado no bairro da Federação; o *Ilê Axé Opô Afonjá*, situado no São Gonçalo; o *Ilê Axé Íyá Nassô Oká*, mais comumente conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, estabelecido no Engenho Velho da Federação; e o *Ilê Maroialaji*, conhecido como Terreiro do Alaketo, localizado em Luís Anselmo. (BASTIDE, 2001; VERGER, 2002; CARNEIRO, 2008)

<sup>2</sup> Nina Rodrigues, Vivaldo da Costa Lima, Donald Pierson, Artur Ramos, Melville Herskovits, Ruth Landes, Manuel Querino, Edison Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Ordep Serra, entre outros, trataram do tema entre fins do século XIX e o século XX.

de Salvador e abrir uma nova casa em uma praia turística da Linha Verde<sup>3</sup> contribuiu, por um lado, para a preservação de sua família de santo, e por outro, para a construção de uma estrutura maior, implicando mudança do público circulante e da família de santo da casa.

Aqui, o intuito não foi produzir um estudo comparativo entre as duas pesquisas, distantes no tempo em que foram produzidas, mas que têm o candomblé como tema central, elencando os elementos de contato entre elas no que tange à questão da espacialidade, mas possibilitar entrever como diferentes modos de fazer e existir de terreiros de candomblé de Salvador e sua região metropolitana se relacionam intimamente com a questão espacial e como as discussões sobre o espaço são basilares para pensarmos os terreiros. Os dois trabalhos que serão tratados nessa dissertação possibilitam, justamente através das diferenças, refletir sobre trajetórias que se constituem tendo o espaço e os deslocamentos através dele como elementos fundamentais, pois ambas as casas estudadas passaram por transferências que modificaram, de maneira acentuada, seus percursos existenciais. É, portanto, objetivo central desta dissertação discutir como a questão do espaço é constitutiva dos terreiros de candomblé, não podendo ser separada de seus outros elementos. Pensar o terreiro de candomblé a partir da sua conformação espacial, para esta pesquisa, envolve olhar para como estas casas de culto se fazem e, muitas vezes, precisam se deslocar, criando uma cartografia própria, que se desenha a partir de movimentos - inevitáveis ou voluntários -, negociações e estabilização em lugares. Portanto, pretende analisar como os deslocamentos e a fixação dos terreiros no espaço fazem parte de suas trajetórias, implicando em territorializações, desterritorializações e reterritorializações. Assim, a pesquisa pretende lançar luz sobre essas complexas dinâmicas que envolvem terreiros e sua relação com o espaço, fazendo isso a partir de casos empíricos, e pensando como espaços possibilitam a existência destas casas de culto. Trazer o espaço para o cerne da discussão sobre esta religião afro-brasileira ajuda a iluminar o modo próprio de fazer do candomblé, apontando para os elementos criativos presentes nas trajetórias das casas, pessoas e entidades nas suas relações com o ambiente. Além disso, pensar o terreiro como um lugar que se faz através do tempo, implicando em movimentos e negociações constantes, permite entender como cada casa de candomblé é única, embora esteja inserida em um conjunto maior, demarcado pelas nações<sup>4</sup> diaspóricas, que imprimem um *corpus* de conhecimento e organização específicos para os

---

<sup>3</sup> A Linha Verde é a rodovia estadual BA-099, que se inicia em Lauro de Freitas - cidade da Região Metropolitana de Salvador - e vai até a divisa com o estado de Sergipe. É um dos principais complexos turísticos do estado da Bahia.

<sup>4</sup> As nações falam tanto dos fundamentos rituais das casas e dos deuses que são aí cultuados (orixás no ketu, voduns no jeje e inquices no angola) quanto de suas histórias. É importante notar, entretanto, que não delimitam universos fechados de prática religiosa – a história do candomblé é marcada também por trocas, empréstimos e formas de cooperação entre terreiros de diferentes nações.

grupos envolvidos<sup>5</sup>.

Desenvolver pesquisa sobre o tema da espacialidade e sua relação com os terreiros de candomblé não apenas contribui para preencher uma lacuna no campo de estudo das religiões afro-brasileiras, como permite entender melhor processos que moldaram a formação do candomblé baiano e que foram, de certa forma, invisibilizados pelo foco dominante nas casas da “ortodoxia” nagô e seu modo de fazer e se firmar. Entre estes processos estão a cooperação e troca entre terreiros de diferentes tradições (ou nações<sup>6</sup>) e a interação, ao interior de um mesmo terreiro, entre tradições ou estilos rituais diferentes. Documentadas em trabalhos mais recentes sobre terreiros baianos<sup>7</sup>, essas trocas e interações falam do modo como vínculos são construídos em muitos terreiros de candomblé de Salvador.

### **Seguir os movimentos: fazer, desfazer e refazer linhas de terreiros**

A fundação de terreiros, seus deslocamentos - sejam eles dentro de uma mesma cidade ou entre elas - e a própria relação que eles desenvolvem com o espaço foram tratados de modo superficial nos estudos clássicos sobre o candomblé. Ao longo de décadas, os trabalhos desenvolvidos pelos antropólogos desta religião afro-brasileira tangenciaram a questão, tomando-a como dada e/ou pensando em termos de um modelo geral de apropriação do espaço, que serviria para todos os terreiros (ou, pelo menos, para aqueles que se identificam como sendo de uma mesma nação, notadamente a keto), sem levar em conta as particularidades que o espaço, ele mesmo, pode fornecer para a constituição de cada casa em específico e ao modo como as relações se dão para que este lugar venha a existir. Há dificuldades e desafios que se impõem a partir desta vinculação e efeitos que reverberam sobre a própria dinâmica dos terreiros. Quando olhamos para o conjunto de movimentos necessários para que uma casa venha

---

<sup>5</sup> Regras, danças, músicas, toques, arquiteturas, vestuários, línguas e modos de fazer distintos, que se relacionam com as nações de candomblé às quais cada terreiro se vincula. Entretanto, as posições de cada nação não são estanques, e muitos elementos de outras nações foram e são incorporados entre elas, mostrando a possibilidade de influências, trocas e criatividade às quais os terreiros estão expostos, pois, ainda que pertençam a nações, cada terreiro em si tem autonomia para se fazer de acordo com suas demandas específicas.

<sup>6</sup> As nações são organizadas em torno da origem dos grupos de africanos escravizados que chegaram ao Brasil durante o período colonial. Trata-se de uma categoria genérica, criada na diáspora, uma vez que muitos grupos étnicos, às vezes de regiões distintas, foram aglomerados sob uma mesma denominação. Vivaldo da Costa Lima afirma que a nação é o “padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia” (LIMA, 2003, p. 29), com um corpus de doutrinas e normas mais ou menos estabelecidas dentro de cada uma dessas nações. Em 2005, Jocélio Teles coordenou pesquisa relativa aos terreiros de candomblé de Salvador. O estudo foi realizado junto ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia e o levantamento apontou que existiam, à época, 1165 terreiros na cidade, divididos em 47 nações e distribuídos por toda a Salvador. Notadamente, os terreiros das nações angola (282 casas) e keto (674 casas) são os que mais aparecem no levantamento.

<sup>7</sup> Entre outros, cito aqui Ricardo Aragão (2014) e Marlon Passos (2016).



a existir, fica evidente como as mudanças espaciais são parte da trajetória de vida de muitos destes locais de culto, incluindo terreiros antigos e tradicionais de Salvador e do Recôncavo Baiano.

Estudos recentes<sup>8</sup> apontam para a importância das trajetórias de pessoas, entidades e terreiros como formas de discutir os modos de fazer no candomblé. Muitos desses trabalhos encontram inspiração na antropologia de Tim Ingold (2015). Ingold trata das trajetórias em termos de movimento e propõe pensar o espaço como um emaranhado de linhas que perambulam e não como uma posição estanque e demarcada de uma vez por todas. Para ele, um caminho deve ser percebido como um “caminho através”, “ao longo de”. Percorrer um caminho deixa trilhas, que se entrelaçam com as trilhas deixadas por outros à medida em que “a vida de cada um vincula-se à de outro” (INGOLD, 2015, p. 219), criando nós. Estas trilhas são linhas percorridas, mas não podem ser contidas dentro de um lugar, “ao contrário, elas trilham para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como fios em outros nós” (idem., p. 220). Quando Rabelo<sup>9</sup>, ao discutir o aporte teórico que Ingold pode legar às discussões dentro da antropologia da religião, trata de linhas, aponta que “na malha, as linhas formam nós, mas o nó não é nem uma fusão de linhas, posto que elas mantêm sua singularidade ao se enlaçarem, nem a conclusão do seu movimento, posto que suas pontas seguem adiante. Um nó é antes interpenetração [...]” (RABELO, S/D, p. 6). Assim, os lugares não são as limitações externas ao movimento, mas justamente se fazem *no* e *através* dele. Para pensar o fazer de um terreiro é necessário entendê-lo como resultado das linhas de movimentos de diferentes tipos de seres (pessoas e entidades sagradas), que se entrelaçam e se vinculam em determinados nós, formando este lugar. O processo de instaurar um terreiro envolve sempre componentes de incerteza, porque sua criação não é obra apenas do sacerdote, mas inclui negociações e demandas feitas pelas suas entidades. É fundamental apontar, entretanto, que os nós não circunscrevem o lugar, mas o demarcam em uma relação combinada entre tempo e espaço. As linhas de vida continuam fluindo e se conectando a outras linhas, através de um movimento contínuo, abrindo a possibilidade para que mudanças ocorram incessantemente frente às contingências e à agência dos agentes envolvidos em cada situação.

Aqui, importa discutir como agentes - pessoas, entidades, animais, objetos rituais - entram em relação com o espaço e como este atua sobre os agentes, em uma relação simbiótica

---

<sup>8</sup> Arruda (2013), Aragão (2014), Evangelista (2015), Pedreira (2015), Banaggia (2015), Duccini (2016), Marques (2016), Passos (2016) e Damasceno (2017).

<sup>9</sup> Este artigo ainda não foi publicado.

e co-constitutiva, instaurando novos espaços, através do que Ingold (2015) chama de malha. Ele propõe que as malhas sejam conjuntos de linhas de peregrinação e de nós, que se conectam, mas não possuem a capacidade de encerrar um espaço. Assim,

lugares, então, são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação. [...] Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa tanto quanto fios não estão contidos em um nó. Ao contrário, elas trilham para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós. (INGOLD, 2015, p. 220).

Para ele, a possibilidade de desembaraçar a malha e reorganizar os elementos que a constituem, pensando em termos de correspondências e dissemelhanças inerentes à própria malha, leva ao desmantelamento de “seu próprio significado e coerência” internos (idem, p. 229), em um *continuum* de relações, que não se propõe a encerrar movimentos, mas a possibilitar que mais movimentos venham a existir. Ele faz uso do termo peregrinar “[...] para descrever a experiência corporificada deste movimento de perambulação. É como peregrinos, portanto, que os seres humanos habitam a terra.” (idem, p. 219), pois estão em constante atividade. Os peregrinos são, na verdade, *seu próprio movimento*, podendo ser pensados como linhas de deslocamentos, que avançam, “em um processo contínuo de crescimento e desenvolvimento, ou de autorrenovação.” (idem, p. 221). Pensar em trajetórias de mães e pais de santo, assim como nas trajetórias dos próprios terreiros que eles instauraram, é, aqui, refletir a partir de linhas de movimentos e peregrinação *ao longo* dos quais eles se movimentam - os terreiros, em busca de fixidez, e as pessoas em constante deslocamento, interna e externamente ao próprio terreiro<sup>10</sup>.

Partindo desse aporte teórico, esta pesquisa visa discutir como se configuram espaços-terreiro, porém pensando a partir das linhas de trajetórias que se movimentam, formando o lugar, mas não se encerrando nele, e sim *através* dele, apontando para outros elementos constitutivos - entidades, pessoas, animais, objetos, plantas - que vão além do próprio espaço físico, seja este interno e/ou externo ao terreiro de candomblé, bem como a teia contínua de relações e práticas que possibilitam que um terreiro se faça, desfaça e refaça constantemente. O terreiro de candomblé pode ser tomado, nos termos de Ingold (2015), como um organismo vivo, que percorre linhas, sendo, ao mesmo tempo, o resultado de um encontro e interpenetração de linhas, quanto aquilo que as mantém juntas, emaranhadas. Pela perspectiva desse autor, a

---

<sup>10</sup> Santos (2012), ao tratar da comunidade do terreiro, aponta que “os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do ‘terreiro’”. O ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global.” (SANTOS, 2012, p. 33). A autora aponta que os integrantes dos terreiros têm seus movimentos próprios no espaço - fazem deslocamentos para trabalhar, integram uma sociedade mais ampla -, mas que constituem uma comunidade “flutuante”, cuja expressão estrutural se dá nos “terreiros” de candomblé.

fixação é, também, movimento - em oposição à estagnação -, porque este é constituído de um conjunto de forças que agem para manter o terreiro plantado em um lugar. Temos, então, a interação entre duas dinâmicas: por um lado, as forças que trabalham para manter o terreiro fixado, e, de outro, aquelas que conduzem para fora. Rabelo (2014) chamou a atenção para a importância que o chão tem para os terreiros de candomblé e discutiu como ele é indispensável para reforçar a conexão entre orum e aiê<sup>11</sup>, assim como propicia que os adeptos se eduquem para a vida dentro dos terreiros - convidando-os à submissão e à passividade. A autora reforça que o terreiro de candomblé não é somente o lugar onde estão assentados os orixás e outras entidades, mas “é também o chão que as reúne ou que faz acontecer seu encontro.” (RABELO, 2014, p. 261), sendo, portanto, esse lugar em que forças diversas se encontram e se tensionam, buscando uma fixação.

Assim, parece essencial costurar os percursos das pessoas aí implicadas - nos casos aqui tratados, dos dirigentes dos terreiros - para elucidar os movimentos de mudança espacial, pensando, ainda, nas práticas instituídas e negociadas para que o terreiro possa ser *instaurado*, nestes fluxos de movimentos. Tomo emprestado do filósofo Étienne Souriau (2020) a ideia de instauração para pensar em processos de criação. O autor recorre ao dispositivo teórico de *modos de existência* para discutir estes processos. Souriau propõe um pluralismo existencial: há não só múltiplos seres no mundo, mas múltiplos modos de existência. Ao invés de recorrer a um inventário fixo de modos de existência, Souriau defende que os modos são sempre contingentes e históricos, o que, na sua proposta, implica que precisam ser instaurados. Souriau argumenta, além disso, que todo existente é uma obra por fazer, podendo intensificar ou mesmo mudar sua existência – o que traz a ideia de uma trajetória pela qual existências virtuais, que não passam de apelos fracos para existir, podem vir a aceder a uma plena realização. Essa trajetória é o que Souriau chama de instauração. Instaurar é o processo que envolve esforço e que depende sempre do engajamento de agentes sensíveis aos apelos ainda vagos dos seres que existem como virtualidades. Para ele, além disso, a indagação sobre a existência não está orientada em termos de “sim” ou “não”; existir é sempre uma questão de gradação (pode-se existir “mais ou menos”). Para ele, a existência é sempre inacabada, pois tudo é uma obra por fazer, só podendo ser verificada no âmbito do virtual, como uma possibilidade ou não de acontecer. O processo instaurativo ocorre quando essa virtualidade se transforma em concretude; assim, cada ação dos agentes instauradores, pouco a pouco, transforma o virtual em concreto. Como este processo é um trabalho a ser feito, a improvisação e a possibilidade de

---

<sup>11</sup> Orum é o mundo dos orixás, enquanto aiê é o mundo dos humanos.

falha estão sempre presentes, assim como a expectativa de criatividade.

A partir de Souriau, é possível pensar como terreiros se organizam e se refazem, já que a dinâmica é, muitas vezes, contingencial e implica em estabelecer novas dinâmicas, rotinas e negociações para que haja êxito na condução das casas e na vida daqueles que estão em relação com ela. Assim, o aparato teórico - também entendido aqui como metodológico - fornecido por Ingold e Souriau dá suporte para discutir a proposta desta dissertação, perseguindo linhas de vida e, portanto, trajetórias, de pessoas e entidades na constituição e instauração destes dois terreiros de candomblé.

Os textos escolhidos para análise divergem entre si não apenas no tocante aos assuntos centrais discutidos, mas nos caminhos percorridos pelas duas casas com o passar das décadas que as pesquisas cobrem. Enquanto uma das casas cresceu a partir da liderança do caboclo da mãe de santo, atraindo muitos frequentadores e clientes e, com o passar das décadas e de muitas mudanças de localização, se reduziu a um culto estritamente familiar, a outra saiu de uma região periférica para um sítio na região de Arembepe, o que possibilitou ir de uma pequena casa a um local maior, com possibilidade de estrutura mais diversa (se comparada com a anterior, mais aglutinada), com espaços diversos para o culto aos orixás, além de propiciar uma mudança de público frequentador. A questão espacial e dos deslocamentos é um denominador comum para pensarmos essas diferentes trajetórias.

### **Os movimentos da pesquisa**

O interesse pelo candomblé como tema geral de pesquisa se deu mesmo antes da minha entrada no curso de Ciências Sociais da UFBA. Assim, a chegada à UFBA se deu pela intenção em estudar religiões de matriz africana, e no primeiro semestre do curso entrei em contato com a professora Miriam Rabelo, minha orientadora nesta pesquisa, que me convidou para as reuniões do grupo de pesquisa que mantém no ECSAS - Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde. No grupo - que é composto por pesquisadores das áreas de sociologia e antropologia da religião, sendo que alguns deles também mantêm filiações religiosas com terreiros de candomblé da Bahia e outros estados - tive acesso a leituras e discussões diversas acerca do tema, o que foi essencial para meu engajamento na temática de pesquisa.

Sendo bolsista de iniciação científica desde o segundo semestre na UFBA, pude vivenciar a graduação como pesquisadora em formação. Por um lado, como bolsista de iniciação científica, me voltei para olhar como terreiros de candomblé de Salvador atuavam em redes sociais - *Facebook, Instagram, YouTube* -, me debruçando sobre temas que estavam

relacionados com modos de conduta e problemas éticos, me atentando ao modo como os terreiros de candomblé tratavam de questões como intolerância religiosa, racismo, aprendizagem no âmbito religioso, conflitos, políticas de combate aos mais diversos tipos de discriminação que as religiões de matriz africana sofrem, discussões no campo da ética. Posteriormente, a pesquisa se deslocou para um estudo de caso, no qual fiz acompanhamento sobre como um terreiro de candomblé - tema da monografia aqui discutida - se relacionava com a sua vizinhança, buscando compreender como se dava a convivência com integrantes de outras religiões e as dinâmicas e conflitos que se estabeleceram. Por outro lado, ainda relacionado ao grupo de pesquisa, compo a equipe de pesquisadores do projeto aprovado no edital universal do CNPq 2018, “Caminhos e moradas dos caboclos na Bahia”, que busca investigar os terreiros que se autointitulam como pertencentes à nação de candomblé de caboclo e que estão localizados ao longo do Rio Paraguaçu, desde a região do Recôncavo Baiano até a Chapada Diamantina. O projeto teve início no primeiro semestre de 2019 e sua duração é de 3 anos.

Assim, a pesquisa que resultou na elaboração da minha monografia atravessou toda a graduação e foi construída e reconstruída algumas vezes, sempre que alguma questão aparecia como mais relevante dentro do vasto campo que os estudos sobre o candomblé oferecem, o que demonstra a importância e atualidade do tema. Parte dos dados produzidos na pesquisa monográfica e que são aqui discutidos e analisados provém de pesquisa que realizei, primordialmente, entre os meses de julho e setembro de 2019. A escolha inicial de pesquisa englobava apenas a imersão em campo durante os finais de semana dos meses acima informados, porém, ao longo do desenvolvimento da pesquisa, tornou-se necessário realizar, também, entrevistas abertas, focadas em alguns tópicos relevantes para as questões propostas inicialmente.

O contato com este terreiro de candomblé se deu por laços de amizade. Quando propus fazer um estudo de caso junto a esta casa, falei inicialmente com um amigo, que faz parte da família sanguínea da iyalorixá<sup>12</sup>. Ele achou que ter a história da casa organizada e documentada seria interessante, mas poderia desencadear uma série de lembranças difíceis e melancólicas. Mesmo assim, pediu para que eu verificasse com o seu pai, Carlos, já que este é o responsável pela manutenção da casa, e apenas ele poderia aceitar ou negar a minha solicitação. É preciso informar que a mãe de santo não frequenta o terreiro há alguns anos, por problemas de saúde, e que, por conta destas questões, não poderia ela mesma me autorizar ou não. Telefonei, então, explicando como seria a pesquisa, e, duas semanas depois, recebi uma confirmação sobre o

---

<sup>12</sup> O cargo mais alto na hierarquia do terreiro; também chamada de mãe de santo.

campo, sob a condição que nem o nome do terreiro nem os nomes dos integrantes da casa e demais participantes da história da vida da iyalorixá fossem divulgados. Sugeri, então, trocar os nomes das pessoas e ocultar o do terreiro, o que ele achou uma boa solução. Não sendo iniciada na religião, me foi solicitado, ainda, que os rituais que eu, porventura, viesse a ter acesso, não fossem descritos em sua totalidade e sem prévia autorização. O campo começou na semana seguinte. Porém, após alguns finais de semana em campo, percebi que, diante da dinâmica e das exigências que os participantes do terreiro vivenciam, seria necessário, para atingir os objetivos propostos, realizar algumas entrevistas, já que não havia sempre tempo hábil para que eles conversassem comigo dentro do terreiro. Desse modo, fiz a solicitação, com a qual concordaram imediatamente. Ao todo, realizei seis entrevistas com três interlocutores, que aconteceram dentro do terreiro e também na casa da família, no bairro do Imbuí, com horários previamente agendados. A escolha pelas entrevistas abertas foi feita na intenção de permitir que os entrevistados pudessem discorrer mais livremente sobre os temas propostos, o que se mostrou bastante salutar e produtivo. O material gravado foi armazenado e, posteriormente, analisado juntamente com o diário de campo escrito durante o processo. Em setembro de 2019, após 8 finais de semana em campo, a pesquisa foi finalizada, haja vista a necessidade de análise do material e escrita da monografia.

Esta dissertação está dividida em três capítulos, além das conclusões. No primeiro capítulo, trato do processo de escravização de africanos trazidos às Américas, a formação do candomblé enquanto produto da diáspora e movimentos de terreiros no espaço e suas motivações. No segundo capítulo, faço uma breve apresentação do Terreiro de Oxóssi, tanto em relação ao espaço físico quanto à estrutura de organização da casa. Como linha mestra que conduz a história desta casa, apresento a trajetória da iyalorixá, englobando sua chegada ao candomblé e a feitura no santo; a circulação entre diferentes casas às quais esteve ligada em Salvador; a abertura do primeiro terreiro; a chegada à cidade de Simões Filho e a formação de uma família de santo, incluindo o posterior afastamento destas pessoas. Evidencio a saída da própria mãe de santo e as consequências dessa ausência para a comunidade religiosa e os cuidados com a casa. Em seguida, abordo os deslocamentos no espaço sofridos pelo terreiro e as implicações para a sua dinâmica; discuto as noções de herança e obrigação que este núcleo familiar tem para com o terreiro e com as entidades que dele fazem parte; aponto para as relações que estabelecem com a vizinhança e os problemas que enfrentam. Finalizo refletindo sobre a incerteza da continuidade do terreiro após a morte da mãe de santo.

No terceiro capítulo, trato especificamente do Terreiro de Oxalá, cujo sacerdote é Pai Beto, seguindo sua trajetória religiosa desde a entrada no candomblé, ainda criança, por

demanda de uma de suas entidades, Exu. A partir daí, descrevo a fundação de seu primeiro terreiro, no bairro de Massaranduba, bairro da periferia de Salvador; a formação de sua família de santo; o deslocamento que o terreiro sofre para Paripe, outro bairro periférico da cidade; a volta para Massaranduba; o investimento financeiro que possibilitou adquirir um terreno em Arembepe e a constituição de seu *novo* terreiro na região. Tudo o que compõe estes movimentos trouxe consequências para a casa e seus integrantes e será discutido detalhadamente. Diferente do segundo capítulo, em que apresento dados oriundos de meu próprio trabalho de campo, os dados referentes às trajetórias de pai Beto e dos seus terreiros são fruto de pesquisa realizada por Fábio Lima e publicada sob a forma de livro em 2005. O estudo se deu em fins dos anos 1990 e início dos anos 2000 e foi empreendido a partir de pesquisa de campo, com participação ativa do pesquisador se movimentando junto ao pai de santo, dentro, fora e entre as casas que Pai Beto abriu. O autor começou seu trabalho de pesquisa junto ao Terreiro de Oxalá para a escrita da monografia, quando a casa ainda ficava no bairro de Massaranduba, entre os anos de 1998 e 1999, e estendeu a pesquisa para o mestrado. Neste segundo campo, se dedicou a analisar a trajetória do pai de santo e de seu terreiro, seguindo os movimentos propostos pelo próprio campo e se deslocando entre as duas casas de candomblé que Pai Beto manteve entre Salvador e Camaçari, este segundo como fruto da expansão da primeira casa. No capítulo, trato de ambas as trajetórias - de Pai Beto e do Terreiro de Oxalá -, dos deslocamentos do terreiro e suas implicações, da abertura de uma nova casa de candomblé no estado de São Paulo e das consequências destes movimentos para o pai de santo e sua comunidade religiosa.

Nas conclusões, apresento os principais resultados alcançados nesta pesquisa, e que abrem múltiplas possibilidades de continuidade relacionando espaço e candomblé e as instigantes relações que podem ser vislumbradas a partir daí. Olhar para a fundação de terreiros, sua territorialização, a formação da família de santo, as necessidades de mudança espacial - sejam elas impostas pelas circunstâncias ou advindas das demanda de entidades -, o desterritorializar e reterritorializar e suas implicações, a chegada e a saída de novos membros e os motivos que os levaram a isso, as negociações empreendidas pelos sacerdotes para que seus terreiros obtenham êxito, as discordâncias das entidades frente aos interesses dos sacerdotes e da comunidade religiosa são questões essenciais para esta discussão e foram aqui enfrentadas. O tema do espaço viabiliza olhar para terreiros de candomblé através das mais variadas lentes e me impulsiona a perseguir algumas das linhas de trajetórias e movimentos, indo sempre em frente.

## **CAPÍTULO I:**

### **Fluxos e movimentos: como e porquê os terreiros se deslocam**

Neste capítulo discutirei, brevemente, a formação do candomblé baiano e a predileção dos pesquisadores dos estudos sobre religião afro-brasileira sobre as casas de nação ketu. Em seguida, vou tratar da questão dos deslocamentos no espaço sofridos por alguns terreiros e as motivações para essas mudanças espaciais ocorrerem, focando, principalmente, na ideia de terreiros de candomblé enquanto territórios, e analisando que, para casas de candomblé, os movimentos no espaço são, muitas vezes, inerentes ao seu próprio processo de fundação e fixação espacial.

#### **1.1. Uma breve trajetória de africanos escravizados e o surgimento do candomblé na Bahia**

O candomblé tem seus caminhos ligados ao processo de escravização dos africanos<sup>13</sup> que chegaram ao Brasil durante o período colonial. O tráfico durou cerca de 350 anos, compreendendo o período que vai de meados do século XVI até o século XIX. Na Bahia chegaram africanos trazidos, inicialmente, da costa de Angola e do Congo, e depois da região do Benin, Togo e parte da Nigéria - regiões que foram denominadas de Costa da Mina e Costa dos Escravos -, além da região da Alta Guiné e de Moçambique. Estes homens e mulheres foram agrupados e denominados a partir de categorias genéricas - muitas vezes relacionadas às regiões e portos africanos onde foram embarcados. Segundo Verger (2002), “os bantu já estavam na Bahia no século XVI, sendo sucedidos pela chegada de africanos provenientes de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubás (nagôs)” (VERGER, 2002, p. 23). Aqui, os africanos eram batizados pela Igreja Católica, sendo obrigados a assumirem um novo nome, que muitas vezes incluía esta denominação geral do grupo (“João Mina”, por exemplo), o que acabou sendo uma forma de agrupamento - por etnias, ainda que estas sejam uma construção da diáspora e consequência da escravização, não tendo relação necessária com a realidade das pessoas em África. Para Verger, “essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, [...], o culto de seus deuses africanos” (idem, p. 28).

---

<sup>13</sup> Para um maior detalhamento sobre o tráfico de africanos escravizados trazidos para as Américas e, em especial, para o Brasil, ver Verger (1987; 2012), Reis (2008) e Schwarcz e Starling (2015).



Embora na África os cultos aos orixás e ancestrais ocorressem de maneira distinta - e Parés (2010) tenha notado que, no Benin, o culto a várias divindades ocorresse em um mesmo local -, essa relação forçada de grupos étnicos produziu no Brasil uma forma variada de culto, possibilitando que vários orixás fossem reunidos em uma mesma casa. Surgem, assim, os primeiros terreiros de candomblé da cidade de Salvador, alguns deles ligados a irmandades e confrarias religiosas católicas<sup>14</sup> (como a da Nossa Senhora da Boa Morte, localizada nos fundos da Igreja da Barroquinha), mas organizados em torno de *corpus* de regras, danças, músicas, toques, arquiteturas, vestuários, línguas e modos de fazer distintos, que se relacionam com as nações de candomblé às quais cada terreiro se vincula.

Entretanto, as posições de cada nação não são estanques, e muitos elementos de outras nações foram e são incorporados entre elas, mostrando a possibilidade de influências, trocas e criatividade às quais os terreiros estão expostos, pois, ainda que cada terreiro se identifique como pertencente a uma nação, guarda autonomia para se fazer de acordo com suas demandas específicas. Apesar da variedade que caracteriza o candomblé baiano, de finais do século XIX a meados do século XX, os estudos sobre essa forma religiosa concentraram-se quase exclusivamente sobre as casas de nação ketu. Consideradas mais fiéis à tradição africana, estas foram, durante muito tempo, tomadas como o padrão normativo nos estudos sobre religiões de matriz africana na Bahia. Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger estão entre os autores que contribuíram para sedimentar essa orientação, embora, como bem argumenta Parés (2010), não tenham sido os criadores da hegemonia nagô que se consolidou no candomblé baiano a partir de finais do século XIX e que está associada ao protagonismo de alguns terreiros dessa nação. Segundo o autor, a identidade nagô se sobressaiu sobre as demais, principalmente<sup>15</sup>, pelo confronto ocorrido, na Bahia, entre os terreiros de candomblé fundados por africanos e aqueles terreiros que tinham origem crioula - os nascidos na terra -, que eram “percebidos como ‘corruptos’ e liderados por carismáticos *entrepreneurs* religiosos. Nesse processo as casas jejes e angolas e suas respectivas identidades ‘nacionais’ foram também

---

<sup>14</sup> Sobre a relação entre nações diaspóricas e irmandades católicas, Verger (2002) comenta que “a instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios.” (VERGER, 2002, p. 28).

<sup>15</sup> Parés (2010) aponta que há múltiplas causas que explicam o processo que ele chamou de “nagoização” do candomblé, como o comércio transatlântico entre a costa baiana e a Costa da Mina e “o fluxo e o refluxo atlântico de especialistas religiosos” (PARÉS, 2010, p. 176), ambos ocorridos no século XIX, mas a atuação dos próprios religiosos de nação nagô foi determinante para que a nação se sobressaísse no século XX.

marginalizadas.” (PARÉS, 2010, p. 182), consolidando a hegemonia nagô-iorubá. Desde Nina Rodrigues e seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos*<sup>16</sup> (doravante *O animismo*), os estudos sobre o candomblé da Bahia se adensaram bastante dos pontos de vista teórico e metodológico. O autor foi o primeiro a se debruçar de maneira sistemática sobre o tema dos candomblés e Lilia Schwarcz (2007) apontou que, “se Nina não foi o único, sem dúvida, foi o primeiro a descrever, caracterizar e revelar a lógica desses rituais.” (SCHWARCZ, 2007, p. 885) ao explicar “os cantos, as oferendas, as danças, os orixás”, interpretar “o lugar do feitiço” e, sobretudo, analisar “o medo do feitiço” (idem), ressaltando que adentramos com ele nos grandes terreiros da Bahia na virada do século XIX para o XX, nos quais “compartilhamos do ritual, assim como reconhecemos a pureza das tradições africanas.” (idem, p. 886). Nina, assim como boa parte de seus sucessores e predecessores, pelo menos até meados do século XX, manteve o olhar voltado para os terreiros de nação ketu. Em *O animismo*, o autor menciona que, “com forma de culto organizado, *acredito que só existem na Bahia a religião dos Jorubanos e Jebús, a que chamam vulgarmente religião dos negros de santo ou de candomblé*, e a religião dos negros convertidos ao islamismo, que se chamam entre si de musulmis, mas a quem os outros chamam, por menosprezo, parece, de malês.” (RODRIGUES, 2021, p. 14, grifo meu) e afirma que “na Bahia, a religião dos Jorubanos é sem dúvida muito mais importante, já pela generalização a quase todos os africanos, já pela adesão dos negros crioulos e mestiços, já pela forma ruidosa do seu culto externo.” (idem, p. 18), ignorando completamente a presença de africanos advindos de outras regiões da África e seus cultos específicos a entidades, ainda que de maneira não sistematizada em formas de terreiros de candomblé ou de pequenos cultos domésticos. Em um outro texto, *Os africanos no Brasil* (2010), o autor enfatiza que “todos os nossos Negros de procedência bantu, porquanto são estes dentre os Negros são de pobreza mítica reconhecida.” (RODRIGUES, 2010, p. 247). Uma das consequências desta predileção pelos cultos nagô/ketu<sup>17</sup> foi que as casas jeje e, sobretudo, angola<sup>18</sup> receberam pouca atenção dos estudiosos. Estas últimas, em particular, foram

---

<sup>16</sup> Segundo Schwarcz (2007), este material foi publicado, originalmente, entre 1896 e 1897, na *Revista Brasileira*, como uma série de textos, que foram posteriormente compilados em formato de livro por Arthur Ramos, seu discípulo e seguidor.

<sup>17</sup> Segundo Parés (2010), os termos “ketu/keto” não aparecem na documentação historiográfica da escravidão brasileira e “as referências escritas a candomblés de ‘nação’ ketu aparecem apenas nos anos 1930” (PARÉS, 2010, p. 179), sendo o termo “nagô” o usual no período precedente.

<sup>18</sup> Castillo (2010) ressalta a importante contribuição de Manuel Querino para os estudos das religiões afro-brasileiras, ao apontar a inovação de suas discussões, incluindo um artigo publicado por ele em 1919, no qual o autor tratou do culto aos caboclos, “uma questão pela qual Rodrigues e seus seguidores não se interessaram, considerando a simbologia do indígena na religiosidade afro-brasileira uma degradação da pureza africana.” (CASTILLO, 2010, p. 110).

caracterizadas como “misturadas”, ou seja, distantes do ideal de pureza - que atende ao modelo nagô de terreiros localizados na cidade de Salvador. Destaco, entre outros, o *Ilê Íyá Omi Asé Ìyámase*, conhecido como Gantois, localizado no bairro da Federação; o *Ilê Axé Opô Afonjá*, situado no São Gonçalo; o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, mais comumente conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, estabelecido no Engenho Velho da Federação; e o *Ilê Maroialaji*, conhecido como Terreiro do Alaketo, localizado em Luís Anselmo. (BASTIDE, 2001; VERGER, 2002; CARNEIRO, 2008)

As casas tradicionais de nação ketu<sup>19</sup> se tornaram o *locus* privilegiado de pesquisa no campo antropológico, o que contribuiu para firmar esta nação como o modelo a ser seguido pelos candomblés baianos. Embora a temática da pesquisa em terreiros de candomblé baianos já esteja bastante consolidada no campo da antropologia da religião e alguns trabalhos foram apresentados no que tange à questão da fundação de terreiros (BASTIDE, 2001; CARNEIRO, 2008; LIMA, 2003; VERGER, 2002), esse olhar privilegiado para os candomblés de nação ketu conduziu à cristalização de uma narrativa única sobre o processo de formação de terreiros, invisibilizando outros modos de fazer e encobrindo outras trajetórias. Muitos dos autores<sup>20</sup> que discutiram a fundação e formação de terreiros e a sua relação com a espacialidade - ainda que de maneira menos evidente, já que não eram seus interesses centrais de pesquisa -, também o fizeram pela ótica do que Nicolau Parés (2010) denominou de processo de “nagoização” do candomblé, consolidando a hegemonia nagô-iorubá. Este modo único de encarar os processos de feitura de terreiros contribuiu não apenas para ocultar os modos de fazer de outras nações, como conformaram os espaços dos terreiros aos modelos hegemônicos das casas tradicionais, reforçando o padrão nagô/ketu de construir e organizar o/no espaço<sup>21</sup>. Bastide (2001) traz uma descrição bastante rica daquilo que ele qualifica como um “verdadeiro microcosmo da terra ancestral” (BASTIDE, 2001, p. 76), e que pode ser encontrado em alguns terreiros de Salvador, porém, ao voltar sua atenção para um único modo de fazer, o autor conformou a ocupação do

---

<sup>19</sup> Apesar da variedade que caracteriza o candomblé baiano, de finais do século XIX a meados do século XX, os estudos sobre essa forma religiosa concentraram-se quase exclusivamente sobre as casas de nação ketu. Consideradas mais fiéis à tradição africana, estas foram, durante muito tempo, tomadas como o padrão normativo nos estudos sobre religiões de matriz africana na Bahia.

<sup>20</sup> Santos (1994); Bastide (2001); Sodr  (2002); Lima (2003); Silveira (2003); Verger (2002); Silveira (2006).

<sup>21</sup> Santos sinaliza (2012) que no terreiro há uma separa o entre dois espaços com características e utilidades distintas: o espaço urbano e o espaço mata. Para ela, o espaço “urbano” compreende as casas de santo, a cozinha ritual, o barracão, a casa onde são cultuados os mortos e as habita oes - permanentes ou não - de alguns filhos de santo e suas famílias. Já no espaço “mata” estão as árvores, arbustos e ervas que são utilizadas nos rituais, e ambos os espaços estão em constante troca (SANTOS, 2012, p. 33-35). É importante sinalizar que, assim como Bastide (2001) e Sodr  (2002), Santos está olhando para a organiza o espacial do Opô Afonjá e generalizando o modelo para outras casas de candomblé, incluindo aquelas que não são de na o ketu, conformando um modo único de fazer terreiros.

espaço-terreiro, sem levar em conta que outras casas possuem maneiras bastante distintas de organização do espaço religioso, não apenas no que tange ao tamanho do local, mas aos modos de construção e de apropriação dele<sup>22</sup>. É relevante notar que estas escolhas não passam apenas pelas necessidades da mãe ou do pai de santo, mas envolvem ainda entidades, que entram na negociação e, muitas vezes, definem onde um quarto de santo ou o barracão será construído e de que modo. Como discute Evangelista (2015), “por ser a morada dos deuses do panteão – com locais, objetos, elementos e símbolos próprios de cada orixá – a casa de candomblé está sujeita, desde as suas fundações, a certas regras e procedimentos da liturgia, bem como a um determinado estilo que a caracteriza enquanto tal.” (EVANGELISTA, 2015, p. 67). É importante pensar como um terreiro se constitui a partir dessa relação entre “um determinado estilo” que deve ser observado e as contingências do cotidiano de cada casa.

## **1.2. Movimentos no espaço e a constituição de lugares de culto afro-brasileiro**

A questão da relação entre terreiro e espaço não está ausente dos primeiros estudos sobre o candomblé. Em Nina Rodrigues, por exemplo, houve um esforço em fazer uma descrição minuciosa da religião dos orixás na Bahia, trazendo valiosos elementos de análise tanto de rituais quanto da expansão do candomblé pela cidade de Salvador e no Recôncavo Baiano, indo do Terreiro do Gantois, no bairro da Federação, ao terreiro de Isabel, no Garcia (um bairro próximo à Federação), chegando até as cidades de São Francisco do Conde (integrante da Região Metropolitana de Salvador), Cachoeira e Santo Amaro, ambas localizadas no Recôncavo. Nina mostra a expansão do candomblé pela região próxima à capital e conta, aproximadamente, entre 15 e 20 terreiros, “entre grandes e pequenos” (RODRIGUES, 2021, p. 39), enfatizando que não conseguiu saber o número exato deles, embora tenha ouvido de informantes que “se elevava a quarenta ou cinquenta, cálculo que me parece excessivo, embora só na estrada do Rio Vermelho saiba eu da existência de seis principais.” (idem). As informações trazidas por Nina - ainda que muitas vezes não sejam precisas, o que é ressaltado pelo próprio autor - não apenas são importantes para visualizarmos elementos de culto religioso e espaços sagrados, como ajudam a elaborar uma pequena cartografia religiosa do candomblé de Salvador em fins dos anos 1800, ainda que este não tenha sido seu tema de interesse.

---

<sup>22</sup> Edison Carneiro (2008), em seu livro *Candomblés da Bahia*, tem uma seção dedicada à descrição de terreiros de candomblé, pensando em termos de organização física e disposição espacial, porém, assim como Bastide, também se empenha em mostrar um modelo geral. Entretanto, diferentemente de Bastide que se concentra em terreiros de origem ketu/nagô, Carneiro, em seu célebre texto *Negros bantus*, fala sobre os terreiros de nação congolanga de Bernardino do Bate Folha, Jubiabá, Joãozinho da Goméia, entre outros.

Assim como Nina Rodrigues, outros estudiosos do candomblé trataram da questão do espaço quando se dedicaram a estudar os terreiros de Salvador, mas de maneira tangencial, e sem explorar suas implicações para a comunidade religiosa como um todo. Além de descrições extensas sobre alguns terreiros específicos<sup>23</sup> e suas fundações, rituais, família de santo, alguns estudos também apontaram para os deslocamentos sofridos por casas de culto, mencionando seu surgimento em um bairro e a movimentação para outro(s), mas, novamente, o tema aparece a partir de uma mudança já dada, sem levar em consideração o que ocasionou o(s) deslocamento(s), quem participou do processo, o que ocorreu com o espaço anterior, o que foi mobilizado para que o novo espaço viesse a existir e se firmar enquanto casa de culto e quais foram as consequências desta circulação.

Em estudo mais recente, Sodré (2002) reforça a importância de olharmos para essa intersecção entre pessoas e espaço, que ele pensa a partir de um duplo: espaço-lugar. O autor destaca que o meio físico traz a potencialidade de afetar o comportamento dos indivíduos e que isso não pode ser esquecido, porque, uma vez que o espaço, agora enquanto território, atua como força motivadora, ele impulsiona ou freia ações. Apropriando-se das reflexões de Heidegger sobre espaço, Sodré afirma que o “estar-no-mundo” do sujeito humano é espacial e, portanto, localizado, chamando atenção, entretanto, que, na perspectiva heideggeriana, espaço implica uma multiplicidade de lugares que organizam o mundo (SODRÉ, 2002, p. 13). Em seguida, a partir do trabalho desenvolvido por Konrad Lorenz, famoso etologista animal, define territorialização como “força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância. *A territorialização é, de fato, dotada de força ativa.*” (idem, p. 14, grifo meu). Embora a relação entre espaço e simbolismo evocada por Sodré na sua definição não seja de interesse desse trabalho, é importante atentar para os caminhos pelos quais o autor mobiliza o conceito de territorialização para delinear uma abordagem aos terreiros de candomblé segundo a perspectiva do espaço-lugar. Acionando a ideia de um território heterogêneo, que se diferencia, Sodré observa que a concepção “de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros.” (idem, p. 23). Entretanto, na sua abordagem, a relação entre seres humanos e território é quase de ordem determinista, conforme se percebe quando ele afirma que o território “cria características que irão dar corpo à ação do sujeito.” (idem) e que ele é um “sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real.” (idem).

---

<sup>23</sup> Até meados do século XX, os estudiosos se mantiveram mais voltados para as casas tradicionais.

Reconhecer que territórios possuem força própria e que são capazes de imprimir movimento não compatibiliza com a ótica de que eles se impõem sobre a ação de outros sujeitos, sejam eles humanos ou não. É preciso delinear melhor, então, como o conceito de território pode ser visto para os estudos sobre *candomblé*.

Jussara Rêgo (2006) amplia esse debate ao propor que terreiros de *candomblé* sejam vistos enquanto territórios. Porém, antes de adentrar com mais profundidade na concepção da autora, é relevante discutir brevemente as ideias de território que os geógrafos Góis (2013), Souza (2005; 2009) e Haesbaert (2009) apresentam. A escolha por este conjunto de autores e a busca por inspiração na geografia cultural se orientaram a partir da concepção que eles trazem sobre território enquanto espaço/lugar onde ocorre disputa de poder e as consequências que advém daí. Pensar terreiros de *candomblé* enquanto territórios, como pretende Rêgo, é potente, mas requer uma discussão um pouco mais aprofundada.

Para o primeiro autor, a concepção de território se alinha à pressuposição de que qualquer ser humano está situado no mundo. Está dentro do nosso planeta, a Terra, mas ocupando apenas parte circunscrita dele, e não o planeta inteiro. Esse fragmento de solo é o que podemos chamar de território, e está sempre relacionado às ações que as pessoas ou grupos humanos, estabelecidos em uma mesma localidade, produzem. Assim, “as ações humanas são sempre ações espaciais, por serem situadas, e também temporais, por serem apreendidas na forma sucessiva do antes, agora e depois, ou seja, do passado, presente e futuro. Em suma, o homem é um ser situado no espaço e no tempo e todas as suas ações só podem ser compreendidas nesses limiares.” (GÓIS, 2013, p. 351). Conforme Góis, os territórios são multidimensionais, podendo ser percebidos tanto enquanto “particularidade quanto por multiplicidade, sempre a depender da natureza do objeto de análise e da ciência aliada ao estudo deste objeto. O desafio, portanto, no estudo do território, dada a sua multidimensionalidade, é o de *apreendê-lo na sua complexidade e totalidade*.” (idem, p. 352, grifo meu).

Já Souza (2005) elenca outro ponto significativo a ser discutido aqui. Ele evidencia que os territórios abrangem toda a materialidade “que constitui o fundamento mais imediato de sustento econômico e de identificação cultural de um grupo, descontadas as trocas com o exterior.” (SOUZA, 2005, p. 78). Ou, em outras palavras, “o espaço social, delimitado e apropriado *politicamente* enquanto território de um grupo, é suporte material da existência e, mais ou menos fortemente, catalisador cultural-simbólico – e, nessa qualidade, indispensável fator de autonomia.” (idem). Menos interessado em olhar para a gênese do espaço do que em compreender quem age e como age para controlar o espaço, Souza enfatiza que os territórios são lugares que se definem e se limitam por e a partir de relações de poder. A partir disso, coloca

a seguinte questão: o que é, efetivamente, que engloba os processos de territorialização e desterritorialização? O autor traz uma reflexão cara a esta discussão:

Um tal processo pode ter a ver com o *desenraizamento* (menos ou mais traumático culturalmente) de indivíduos e grupos; e pode implicar a privação do acesso a recursos e riquezas; *mas é, sempre, e em primeiro lugar, um processo que envolve o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço* (espaço que, simultaneamente, também é, enquanto substrato material e “lugar”, uma referência e um condicionador das práticas de poder). (SOUZA, 2009, p. 60, grifo meu)

Haesbaert (2009) segue a linha discursiva de Souza (2009), e afirma que “o território se define mais estritamente a partir de uma abordagem sobre o espaço que prioriza ou que coloca seu foco, no interior dessa dimensão espacial, n-a ‘dimensão’, ou melhor, n-as problemáticas de caráter político ou que envolvem a manifestação/realização das relações de poder, em suas múltiplas esferas.” (HAESBAERT, 2009, p. 103).

Assim, voltamos à análise de Rêgo: embora a autora não esteja discutindo a relação direta entre terreiros de candomblé e a rede de relações de poder e ação nos quais estão emaranhados, ela traz, ao longo de toda a argumentação, vários elementos que esclarecem onde e a partir de que agentes as disputas estão ocorrendo no universo político e religioso dos cultos afro-brasileiros. Assim, ela propõe que é possível, a partir de análises e diagnósticos, afirmar que os terreiros de candomblé em Salvador podem ser vistos enquanto territórios por

estes se apresentarem como produtores do espaço urbano e que, como consequência dos processos de segregação que caracterizam a cidade, sofrem continuados processos de desterritorialização de sua espacialização e funcionamento, enquanto grupo religioso de vivência comunitária, pelos grupos de maior poder de pressão pela apropriação e valorização do solo urbano, desde o momento de sua implantação, no final do século XVIII, até a atualidade. Outra característica que enfatiza tal análise é que eles possuem uma forma de organização espaço-temporal característica de um grupo que tem uma identidade própria e se reproduz socialmente; e ainda, possuem domínios territoriais demarcados, com variações na espacialidade da cidade, visíveis em temporalidades determinadas por relações sociais. (RÊGO, 2006, p. 36)

Rêgo aponta que os terreiros acabam sendo comprimidos pela cidade, o que ocasiona, devido à limitação dos espaços, transformações, de um lado, no modo mesmo de se fazer o candomblé, e, por outro, na própria dinâmica da cidade, uma vez que os terreiros também impactam no seu processo de formação. É, portanto, uma relação dialética. A autora se debruça sobre terreiros de candomblé existentes na região da Avenida Vasco da Gama, em Salvador, e apresenta, de forma breve, o histórico destas casas de culto, olhando para processos de fundação e práticas envolvendo o ambiente nos quais estão fixados, demonstrando que os terreiros legam à cidade,

através de técnicas próprias ao povo de santo, modos de cuidar. Rêgo esclarece, portanto, que

A concepção de natureza e a percepção ambiental das comunidades afro-brasileiras foram desprezadas por muito tempo, afirmando-se que essa gente não passava de pobres supersticiosos, adoradores de plantas, com afeição inexplicável por paus, pedras e águas. Hoje se vê que o desaparecimento de árvores, fontes e monumentos naturais foi e está sendo prejudicial para Salvador e outros centros urbanos. E foram ignoradas propostas de ocupação e organização do espaço urbano, capazes de preservar a riqueza ecológica e paisagística da cidade, e, mais além, uma forma solidária de vida. (idem, p. 43)

Porém, dadas as condições atuais, muitos dos terreiros de Salvador têm recorrido a áreas externas para realizar suas práticas, uma vez que essa compressão dos espaços tem levado à diminuição de muitos dos terreiros localizados no perímetro urbano da cidade, fazendo com eles busquem espaços de mata e água fora das suas localizações. Rêgo chama a estes lugares de “territórios descontínuos” - em oposição ao próprio terreiro, que é contínuo -, que ela define como sendo a superfície que complementa e possibilita a vida de muitas casas de candomblé da cidade, pois viabiliza que ritos e práticas sejam realizados e mantidos, sendo espaços úteis e que se tornam sagrados através de seus usos contínuos, como é o caso de lagoas, rios e parques. Em Salvador, é notório e bastante conhecido que algumas regiões da cidade são utilizadas pelos terreiros, como é o caso do Parque São Bartolomeu, localizado no bairro de Pirajá, Subúrbio Ferroviário; e do Dique do Tororó, instalado no cruzamento de início da Vasco da Gama. Além destes, várias praias urbanas foram apropriadas pelas casas no intuito de deixarem presentes e realizar festas públicas, como é o caso da praia do Rio Vermelho, onde ocorre a conhecida Festa de Iemanjá, realizada a cada ano no dia 2 de fevereiro. Duas feiras públicas da cidade são, também, relevantes para que os cultos aconteçam: o Mercado das Sete Portas, alojado no bairro de Nazaré; e a Feira de São Joaquim, instalada na Cidade Baixa. Ambas são locais de grande circulação do povo de santo, sendo locais onde se compram objetos religiosos, plantas para preparação de ebós<sup>24</sup> e limpezas, roupas a serem utilizadas nos terreiros, além de toda sorte de alimentos a serem usados tanto em cerimônias litúrgicas quanto no dia a dia. Muitas casas não têm a possibilidade de se deslocarem, indo para espaços maiores que comportariam todas as suas demandas, seja por não terem recursos financeiros para bancar tal empreitada, seja por demandas advindas das pessoas que integram o terreiro e/ou próprias entidades. Esse segundo ponto será discutido um pouco mais à frente.

A mobilidade de terreiros de candomblé entre bairros de uma mesma cidade - e até entre

---

<sup>24</sup> Oferenda feita na intenção de atender a demandas dos orixás e demais entidades; ritual de limpeza.



cidades e estados - não é uma questão contemporânea e, como indicado anteriormente, foi retratada em textos clássicos e contemporâneos da literatura sobre esta religião. As motivações que levam os terreiros a se deslocarem são várias, e existem variações, que podem ser percebidas através do tempo.

### **1.3. Agenciamentos e contingências: porque os terreiros se deslocam**

A despeito das mudanças espaciais fazerem parte da história de muitas casas de candomblé, as motivações variam caso a caso, e não podem ser generalizadas. Porém, há alguns elementos que se sobressaem e foram a razão de muitos deslocamentos de terreiros ao longo dos séculos. Aqui, tratarei de quatro destes temas, em parte por já terem sido bastante discutidos na bibliografia especializada - como é o caso das perseguições do Estado brasileiro frente às religiões de matriz africana e o avanço da especulação imobiliária em áreas urbanas -, e em parte por serem objetos mais recentes de debate no campo de pesquisa, como a intolerância e o racismo religioso perpetrado por igrejas pentecostais e neopentecostais e a agência de entidades atuando de maneira decisiva junto aos terreiros de candomblé.

Bastante documentado<sup>25</sup>, é o deslocamento dos terreiros de candomblé em função da perseguição do Estado brasileiro aos cultos afro-religiosos. Oliveira (2015) traz um panorama geral a partir da análise dos códigos penais, que apresento, de maneira sucinta, a seguir. A autora expõe uma breve recuperação histórica sobre a perseguição sofrida pelos Calundus e Batuques<sup>26</sup> ainda nos séculos XVII e XVIII no país. Ela apresenta material analisado por dois pesquisadores para discutir a opressão sofrida pelos calundus: um deles é o estudo de caso exposto por João José Reis, que discute a repressão ao Calundu do Pasto, ocorrida no ano de 1785, na cidade de Cachoeira, Recôncavo baiano; o outro, é o material levantado por Laura de Mello e Souza, que se debruçou sobre casos ocorridos entre 1734 e 1782, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Tendo sido qualificados como práticas de curandeirismo desde tempos longínquos, elementos afro-religiosos atravessaram três séculos sob esta qualificação, o que penetrou de maneira profunda no tecido social brasileiro, deixando marcas que se tornaram

---

<sup>25</sup> Entre outros que trataram do tema, ainda que de maneira rápida e circunstancial, cito Augras (1983), Braga (1995), Silveira (2006), Carneiro (2008), Santos (2009), Castillo (2010), Amado (2012), Pereira (2015), Parés (2018).

<sup>26</sup> De acordo com a autora, “Calundu é um termo angolano que foi comumente utilizado nos tempos coloniais em documentos da Santa Inquisição, dos arquivos públicos e documentos policiais para classificar práticas religiosas coletivas de matriz africana. O termo ‘batuque’ também era utilizado como sinônimo de práticas religiosas africanas, no entanto, não era um termo tão singular como o primeiro, já que também podia significar tanto práticas religiosas quanto divertimentos seculares em geral.” (OLIVEIRA, 2015, p. 110), ressaltando que “calundu” é um termo genérico para falar sobre diferentes práticas afro-religiosas no Brasil.

explícitas através do modo de atuação estatal nos séculos seguintes, reverberando até o século XXI.

No início do século XIX, profundas transformações ocorreram no Brasil a partir da sua independência frente a Portugal, em 1822. Nos âmbitos social, político e econômico, muitas mudanças ocorreram, porém as religiões de matriz afro-brasileiras, que já eram percebidas como práticas de feitiçaria e magia, seguiram vistas sob este viés. Oliveira aponta que “na prática, a legislação - agora genuinamente brasileira - continuou em defesa da hegemonia dos dogmas da Igreja Católica” (OLIVEIRA, 2015, p. 96), não modificando, portanto, o modo de atuação do Estado frente às religiões de matriz africana, que continuaram a ser reprimidas. A autora sinaliza que “tanto a Constituição de 1824 e o Código Criminal de 1830 expressavam a criminalização, a intolerância, e a marginalização das religiões afro-brasileiras” (idem), principalmente diante da manutenção da Igreja Católica como religião oficial do Império Brasileiro, o que, segundo ela, conservou o estado brasileiro católico em sua essência. O Código Criminal de 1830 fornecia instrumentos mais duros de repressão a estas religiões, notadamente a partir do Art. 276, onde se enfatizava que práticas religiosas divergentes das aceitas pelo Estado seriam criminalizadas. Os cultos religiosos dos africanos escravizados eram motivo de preocupação para as elites dirigentes, que viam as reuniões promovidas pelos negros como possibilidades de organização de insurreições e revoltas populares. Com a Abolição da Escravidão, promulgada em 1888, e a Proclamação da República no ano seguinte, as condições de vida dos africanos recém-libertos e seus descendentes nascidos no Brasil não se modificou de maneira acentuada. Sem um projeto de inclusão na sociedade brasileira, a população negra se manteve em posição de subalternidade, sem acesso básico à cidadania e sendo relegada à marginalidade social. Com o Código de 1890, Oliveira enfatiza que a perseguição às religiões afro-brasileiras se tornou mais explícita, com penas que incluíam o pagamento de multas e a prisão de indivíduos por um curto período, mas poderiam ser agravadas se houvesse a comprovação de algum dano a terceiros. Caso ocorresse morte devido à manipulação de elementos de cura, a pena se estenderia de seis a vinte e quatro anos de prisão (idem, p. 102-103). O Código de 1940, que entrou em vigor em 1942, trouxe algumas modificações textuais no que tange à repressão das religiões afro-brasileiras se comparado ao código anterior, porém, a despeito das mudanças, “a permanência do charlatanismo, curandeirismo e exercício da medicina ilegal como crimes, indica que estas religiões continuavam a habitar de forma negativa o imaginário estatal e social.” (idem, p. 105), o que manteve as práticas afro-religiosas na categorização de crimes contra a saúde pública. As informações fornecidas por Oliveira são valiosas do ponto de vista da historicidade, cobrindo um vasto período histórico, que ela

apresenta através de informações qualitativas sobre a relação que o Estado desenvolveu e manteve para com os costumes de origem africana no Brasil.

Olhando para a situação local no século XIX, Silveira (2003) relata que

[...] de 1805 a 1809 tivemos o famigerado conde da Ponte como governador colonial, o qual desencadeou a partir de 1807 uma violenta repressão contra pequenos quilombos e calundus estabelecidos na periferia da cidade, mas também contra os já então corriqueiros divertimentos africanos, e até mesmo contra curandeiras que prestavam seus bons serviços a uma população carente e desassistida. (SILVEIRA, 2003, p. 365)

O autor afirma que, após a morte prematura do conde da Ponte, seguiu-se o governo reformista e liberal do conde dos Arcos, a partir de 1810, que veio modernizar a Bahia e conduziu uma “política social de tolerância com as tradições culturais dos africanos.” (idem), assinalando que, em 1811, o conde dos Arcos se tornou membro honorário da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, a mesma que, segundo a tradição oral da Casa Branca, encobriu e acobertou a fundação do terreiro da Barroquinha. Entretanto, a partir de 1815, o governador, pressionado por um grupo de senhores de engenho provenientes do Recôncavo, que o consideravam muito brando com as práticas dos africanos, precisou tomar medidas a fim de restringir essa população e seus costumes. Ainda no século XIX, durante o período colonial, o autor reforça que muitos calundus se acomodaram em regiões distantes do centro urbano, se alojando em sítios, de forma a fugir da repressão policial (idem, p. 373).

Parés (2018) também tratou do tema, sinalizando a existência de períodos de tolerância e de repressão, com base no mesmo exemplo de Silveira: os governos do conde da Ponte e do conde dos Arcos. Enquanto o primeiro era extremamente repressor e acreditava que reuniões de homens e mulheres escravizados serviriam para engendrar problemas, o segundo percebia os ajuntamentos de escravos como uma forma de escape e, ao mesmo tempo, como um motivo para a desunião entre as nações, através da estratégia de dividir e vencer. (PARÉS, 2018, p. 129). O autor aponta que, após a independência do Brasil, esse tipo de questão continuou separando os representantes do poder, tanto nacional quanto localmente, o que pode ser representado pelas diferenças de tratativa dos juízes de paz das freguesias da cidade de Salvador. Enquanto alguns juízes davam autorização para que festas acontecessem, outros tentavam reprimi-las<sup>27</sup>. Apesar disso, Parés esclarece, as comunidades religiosas mantinham

---

<sup>27</sup> O que, às vezes, ocorria entre freguesias, como mostra um caso citado pelo autor, em que o juiz Antônio Guimarães, da freguesia de Brotas, invadiu “mais de 30 casas de africanos no distrito do Engenho Velho, onde se encontraram ‘tambagues, Santos, e instrumentos de seus Diabólicos festejos, que a Tropa quebrou’” (PARÉS, 2018, p. 131).

uma “rede de contatos sociais, utilizadas quando era preciso garantir o funcionamento das suas atividades”, mobilizada tanto para garantir, a priori, que suas práticas pudessem acontecer, quanto para resolver problemas que viessem a ocorrer.

O cenário de perseguição na Bahia também foi discutido por Castillo (2010), ao indicar que os

Historiadores do candomblé e os mais velhos dos terreiros apontam a década de 1920 como um período de repressão particularmente forte, sob a liderança do subdelegado auxiliar Pedro de Azevedo Gordilho, conhecido como Pedrito. Suas invasões aos terreiros foram marcadas pela violência, levando, em pelo menos um caso, a do terreiro de Procópio de Ogunjá, em maio de 1920, até à morte. (CASTILLO, 2010, p. 41)

A autora cita, ainda, outros casos ocorridos, como a invasão de um terreiro de babá egun na Ilha de Itaparica, em 1940 (p. 42); o barco de iaôs do terreiro de Joãozinho da Goméia, que precisou se esconder inteiro no mato durante dias, nos anos 1930 (p. 44); o papel negativo que a imprensa local teve ao noticiar e perseguir terreiros ao longo das primeiras décadas do século XX. Castillo fala sobre a estratégia elaborada por Edison Carneiro visando uma mudança de percepção sobre o candomblé diante da sociedade baiana. Carneiro acreditava que o próprio povo de santo poderia produzir um discurso sobre a religião de modo a alcançar legitimação. Segundo ela,

os artigos, publicados no jornal O Estado da Bahia, tiveram uma função dupla. Primeiro, promovia-se uma imagem mais positiva do candomblé perante a sociedade baiana. [...] Segundo, Carneiro queria sinalizar aos terreiros que representações escritas, apesar de terem sido utilizadas para difamar as tradições religiosas afro-brasileiras, também podiam ser utilizadas como aliadas. (CASTILLO, 2010, p. 118)

A proposta de Carneiro teve adesão de muitos líderes religiosos da época, que viam nela a possibilidade de se utilizar da imprensa de maneira a construir uma nova relação entre o povo de santo e a sociedade, porém alguns dos mais velhos na religião, como Martiniano do Bomfim e Manuel Severiano de Abreu (conhecido pelo nome de seu caboclo, Jubiabá), demonstraram receio, devido à forte repressão sofrida nos anos 1920. Castillo nota que há uma ausência importante de líderes dos terreiros mais conhecidos à época, “apontando, talvez, para uma desconfiança das consequências negativas que podiam decorrer de ‘sair no jornal’, numa época em que, para a maioria do público letrado, o candomblé carregava o estigma de feitiçaria.” (idem, p. 118-119). Apesar disso, a participação de afro religiosos nos jornais locais aparentemente surtiu o efeito esperado por Carneiro, que demonstrou ao povo de santo que a aproximação com intelectuais simpatizantes era benéfica na luta pela tolerância. Outra importante estratégia foi a realização do II Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, em janeiro

de 1937, que reuniu dezenas de integrantes de terreiros de candomblé em torno do evento, com algumas casas<sup>28</sup> tendo recebido os congressistas em seu espaço, e contando com uma apresentação de Joãozinho da Gomeia no Parque de São Bartolomeu. O Congresso possibilitou, ainda, que houvesse uma produção endógena de textos sobre o candomblé, com autores das três principais nações sendo representadas. Castillo aponta para outras consequências importantes advindas da realização do evento, como um memorial, que foi elaborado por pais de santo e intelectuais e dirigido ao então governador do estado da Bahia, Juracy Magalhães, “reivindicando o reconhecimento do candomblé como uma religião e exigindo a eliminação da prática de registrar os terreiros na polícia” e a criação da União das Seitas Africanas, cuja finalidade era de defender a autonomia de práticas religiosas. Além disso, o Congresso serviu para impulsionar “uma maior integração política dos terreiros com as normas institucionais da sociedade externa: meses depois de sua realização, vários terreiros formaram sociedades civis.” (idem, p. 129). Esse conjunto de ações, realizadas em parceria entre o povo de santo e intelectuais, foi importante para promover um maior fortalecimento dos terreiros em Salvador, embora não tenha sido suficiente para protegê-los de perseguições religiosas.

Tratando especificamente do Recôncavo Baiano, Edmar Santos (2009) fornece um valioso material a respeito da relação entre perseguição estatal, o papel da imprensa e terreiros de candomblé na cidade de Cachoeira, entre os séculos XIX e XX. A partir da análise do material produzido pela imprensa na época, Santos identifica cinco temas centrais, sendo o último deles “Expurgar da cidade as heranças africanas”, no qual trata de exemplos de jornais locais que escreveram sobre as práticas religiosas dos africanos. A abordagem feita pela imprensa, notadamente pelo jornal “A Ordem”, a partir do material que Santos apresenta, é de cunho depreciativo, em tom que demonstra que o periódico travava um verdadeiro combate contra as religiões e práticas culturais afro-brasileiras em Cachoeira e região, tratando-as como costumes atrasados e, portanto, longe do ideal de civilização defendido por eles. O autor nos apresenta uma miríade de trechos de matérias publicadas pelo A Ordem em que a população negra e pobre é tomada como vadia, alcoólatra, violenta, criminosa e relacionada à feitiçaria, o que só pôde se firmar porque o preconceito e a discriminação racial foram difundidos na sociedade e normalizados por ela. Os casos apresentados também apontam para a forte atuação da Igreja Católica sobre a questão, que, além do desejo de civilização, tinha interesse em manter sua hegemonia no campo religioso - e no poder socioeconômico que queria preservar. (SANTOS, 2009, p. 39-40). O autor reforça que, após a revolta dos malês, ocorrida em 1835,

---

<sup>28</sup> Foram elas: Ogunjá, Engenho Velho, Opô Afonjá, Gantois e Bate Folha (Castillo, 2010, p. 125).

“ficou mais difícil para o povo negro festejar ao seu modo. A iminência de rebeliões escravas fazia tremer senhoras e senhores, em última instância, preocupados com a segurança de suas vidas.” (idem, p. 47), tendo a imprensa baiana atuado no sentido de fomentar esse medo. Desde o início do século XIX as autoridades cachoeiranas tentavam conter as manifestações culturais africanas, mas, após a abolição da escravidão, em 1888, a atuação estatal se intensificou. Em 1905, o chefe de segurança da cidade publicou um documento com quatro tópicos que tratavam dos costumes com relação a festas, sendo o primeiro deles a ilegalidade da “exibição de costumes africanos com batuques” (idem, p. 53), demonstrando como os batuques não saíam da pauta e, apesar de não constarem da letra da lei, “eram interpretadas por autoridades que, em última instância, decidiam sobre o que estava autorizado e o que estava de fato proibido.” (idem). Porém Santos ressalta que, aparentemente, a própria imprensa esteve mais empenhada em reprimir os batuques do que as autoridades policiais, e reforça que as acusações contra os negros publicadas na imprensa tinham o intuito de assustar a população e, ao mesmo tempo, moldar a opinião pública, transformando “heranças africanas em caso de polícia” (idem, p. 64).

Na cidade de Cachoeira, nas primeiras décadas do século XX, os argumentos do jornal *A Ordem* contra as reuniões lúdicas e religiosas não-cristãs dos populares se amparavam em princípios legais e morais que reclamavam a ordem pública, a proteção da família, da sociedade e da raça, reivindicando a civilização. Na acepção desses setores, os sambas, batuques e candomblés, eram perturbadores da tranquilidade pública e da ordem, pois abalavam o sono das famílias honestas e roubavam horas do repouso necessário para enfrentar o seguinte dia de trabalho. Ademais, esses encontros de negros apresentavam sons e cenas “bárbaras”, alcoviteirices, que importunavam e ofendiam os olhos e ouvidos, além de degenerarem a “boa sociedade” por ameaçar o “lar sagrado” das famílias. (idem, p. 57-58, grifo no original)

O autor sublinha que entre os anos de 1915 a 1920, as interrupções de festas, por parte da polícia, eram mais espalhadas, pois a administração nesse período foi mais tolerante, mas que o papel ativo da imprensa local foi determinante para que a perseguição aos candomblés se intensificasse, pois o *A Ordem* começou sua campanha contra os terreiros no ano de 1914, atingindo o auge nos anos 1920 (mesmo período em que Pedro Gordilho estava no encalço dos terreiros na capital do estado). Santos nota que entre os anos de 1914 e 1923, o jornal se posicionou de maneira contundente contra as práticas religiosas afro-brasileiras, sendo o ano de 1921 um marcador do aumento da repressão policial, em que os agentes entram em cena “usando de toda a sua violência contra os terreiros de candomblé. Muitas pessoas foram presas, tiveram suas casas ou terreiros invadidos, seus deuses profanados, seus objetos simbólicos e instrumentos religiosos ridicularizados e quebrados em lugares públicos.” (idem, p. 154). O autor chama a atenção para o fato de que, no mesmo ano, há uma movimentação política mais

intensa em Cachoeira, assinalando a disputa entre dois grupos políticos distintos que buscavam dominar o governo local. A facção que saiu vencedora na eleição de 1921 estava alinhada com o A Ordem, o que fez mudar o tom das notícias publicadas no periódico, passando a dar destaque aos feitos da nova administração, entre eles, o “extermínio dos maus costumes, notadamente, o ‘fetichismo africano’”. (idem, p. 130). Santos demonstra, portanto, que havia uma articulação entre política local, polícia e imprensa, que se alinhavam em torno das ideias de civilizar os costumes e modernizar a região - o que exigia extinguir práticas africanas em Cachoeira e áreas adjacentes -, para manter, assim, uma hegemonia que figurasse ao redor da ideia de uma pureza cristã (claramente confrontada com a suposta imoralidade advinda do candomblé) ligada a uma sociedade em franco processo de desenvolvimento, abolindo tudo aquilo que era considerado atrasado. Semelhante linha argumentativa é seguida por Nívea Santos (2013) quando se debruçou sobre a década de 1920 na região de Cachoeira, apontando que esta

foi marcada pela intensificação da repressão policial aos terreiros de candomblé, resultado das mudanças no cenário político local, embora já se tenha notícias nos jornais de fatos de intolerância impetradas pela polícia e imprensa desde a década de dez. A herança religiosa dos primeiros africanos que chegaram ao Recôncavo, nunca foi bem vista pela elite local, que via em tais manifestações um afronte aos valores burgueses e cristãos. As práticas de cura e da medicina popular eram vistas como feitiçaria e charlatanismo. Com o apoio da classe médica e da imprensa, muitos pais e mães de santo sofreram perseguições e por vezes foram convidados a comparecer nas delegacias ou tinham seus terreiros invadidos e eram presos juntamente com seus partícipes. Mas, se por um lado existia a perseguição, por outro, estratégias eram criadas não somente pelos pais de santo, mas também por pessoas da classe política e da imprensa que protegiam e defendiam esse segmento que em meio às disputas políticas conseguiam manter as suas práticas às vistas da sociedade e da imprensa. (SANTOS, 2013, p. 27)

Edmar Santos transmite, através das palavras de um ogã do terreiro Sejahundê, Seu Bernardino, a despeito da forte repressão sofrida pelos candomblés, que “antigamente era assim, hoje estávamos aqui, amanhã na Lagoa Encantada, depois pros lados de Capoeiruçu” (SANTOS, 2009, p. 169), assinalando a tendência de mobilidade espacial das casas de culto em função da forte repressão sofrida nas primeiras décadas do século XX.

Ao discutir o culto aos egum, com foco nos terreiros localizados na Ilha de Itaparica, Vellame (2007) apresenta um panorama de perseguição a estas casas de culto, citando o caso específico do Omo Ilê Aboulá, que

foi fundado em 1940, na localidade denominada de Moreira, num local que, na atualidade, fica atrás da Capela de Nossa Senhora das Candeias em Ponta de Areia, no município de Itaparica. Foi fundado por Eduardo Daniel de Paula (Ver Fig. 02),

filho de nagôs, juntamente com seus familiares e com descendentes de Tio Marcos e Tio Serafim. Entretanto os anos ao longo das décadas de vinte e trinta e o início dos anos quarenta constituíram o auge da repressão e perseguição aos candomblés na Bahia, o Omo Ilê Aboulá, nesse cenário, também sofreu uma perseguição voraz da polícia. O terreiro foi invadido, alvejado por tiros e destruído internamente pelos policiais [...]. (VELLAME, 2007, p. 70-71)

O autor comenta que Daniel de Paula e sua esposa ficaram presos durante uma semana, sendo liberados depois, enquanto outros dois dirigentes do terreiro precisaram se esconder para não terem o mesmo destino quando a polícia retornou. Outra questão surgida à época foi o adensamento populacional na região do terreiro, com a construção de novas casas, o que levou à perda de privacidade para a realização dos rituais e cultos. Estes problemas provocaram o deslocamento do Ilê Aboulá, em fins do ano de 1941, que foi de Moreira para o bairro do Barro Vermelho, onde construíram um novo espaço e uma nova arquitetura, mas mantendo suas particularidades. Assim como Santos (2009) e Souza Filho (2013), Vellame estava atento à perseguição aos cultos de matriz africana que a Igreja Católica perpetrou, e ressalta que o discurso utilizado pela igreja naquele período apontava para os candomblés como prática de feitiçaria, discurso que foi endossado pelos cientistas e que era motivo para a repressão e controle dos candomblés. Além disso, Vellame reforça que a especulação imobiliária crescente impulsionou a desterritorialização do Ilê Aboulá e a reterritorialização no Barro Vermelho. Posteriormente, devido à venda de loteamentos no novo bairro, que “cresceram invadindo a área da mata no Barro Vermelho, chegando até mesmo a fonte sagrada a ser privatizada, pois ela se encontrava em um terreno que foi vendido a terceiros, que passaram a proibir o seu acesso para os membros do culto” (idem, p. 86), o Ilê ABoulá precisou se deslocar novamente para garantir o pleno funcionamento do terreiro. Foi nos anos 1960 que Mãe Senhora, mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, adquiriu o terreno localizado no Alto da Bela Vista, para onde o terreiro de egum se movimentou novamente, e onde está assentado até os dias atuais. O tópico sobre especulação imobiliária será discutido a seguir.

Outros dois temas que levaram a deslocamentos de terreiros de candomblé foram a especulação imobiliária e a crescente perda de espaço devido ao desordenado e acelerado crescimento de Salvador. Carneiro (2008) aponta que o modelo de culto religioso afro-brasileiro durante o período colonial é um fenômeno típico de *cidade*, porque eram necessários aos negros dinheiro e liberdade para manter o culto, o que, para o autor, só viria a acontecer nos centros urbanos. Já Verger menciona que, em inícios do século XX, os terreiros de candomblé de Salvador estavam localizados distantes do centro, em *zonas rurais*, mas que, com o crescimento da cidade e sua população, acabaram sendo englobados na zona urbana. (VERGER, 2002, p.



70-71). Santos (2009), olhando para o século XIX, sinaliza, assim como Verger, que “a existência de ‘roças de candomblé’ longe do centro constituía um ‘problema menor’ para as elites baianas. Os terreiros distantes das residências senhoriais não provocavam os seus olhos e ouvidos. O raciocínio era o seguinte: se não é possível exterminar os candomblés que fossem deslocados para áreas longe do centro da cidade.” (SANTOS, 2009, p. 2). As roças de candomblé ficavam tão afastadas dos centros urbanos que, muitas vezes, era necessário à polícia que realizasse longas jornadas. Apesar de estarem falando de épocas históricas distintas - Carneiro entre os séculos XVIII e XIX, Santos sobre o XIX e Verger a partir do XX -, seus comentários demonstram como as religiões afro-brasileiras modificaram a forma de ocupar os espaços - fossem eles em centros urbanos mais desenvolvidos ou em áreas praticamente desabitadas -, se encaixando nas possibilidades, para garantir que os cultos pudessem existir.

Parés (2018) tratou da questão e dos problemas daí decorrentes, e aludiu a casos conflituosos entre proprietários de terra e rendeiros, uma vez que “o acesso à terra um ponto crucial para a consolidação dos candomblés, pois estes precisavam de espaços fixos para ‘plantar’ seus assentos” (PARÉS, 2018, p. 142). O autor cita o caso do Terreiro do Bogum, que sofreu uma grande perda de seu terreno original. Parés menciona que as terras em que estão localizados três terreiros - o Engenho Velho, o Pó Zerrem e o Bogum, indo até o Gantois - são de propriedade privada, pertencentes a Hermógenes Príncipe de Oliveira, que as herdou após o divórcio com Maria Laura Martins Catharino, na década de 1980. O Bogum tinha terras extensas, que iam “do alto da Federação - hoje Praça Valmir Barreto - e se estendiam, descendo o morro, até chegar na antiga estrada Dois de Julho - hoje Avenida Vasco da Gama -, onde passava o rio Lucaia” (idem, p. 250), e o barracão era separado do resto do terreiro por um caminho público, que, em fins dos anos 1950 ou início dos anos 1960, “foi asfaltado pela prefeitura de Salvador, convertendo-se na atual via pública Ladeira Manoel Bomfim. Essa primeira mudança urbanística contribuiu para partir ao meio o terreiro.” (idem), e as perdas sucessivas de terreno já fizeram com que sua extensão fosse diminuída em cinco vezes frente ao terreno original. Ele esclarece que parte das terras do terreiro foram perdidas tanto por invasões realizadas por terceiros quanto por vendas e concessões realizadas pela família Catharino quanto por membros do próprio Bogum. Aliado a isso, a prefeitura não fiscalizava a situação. Foi apenas em 1985,

Sob a iniciativa do projeto MAMNBA, [que] o então prefeito de Salvador, Manoel Figueiredo Castro, encaminhou à Câmara Municipal o projeto de lei nº 3.591/85, para declarar o Bogum, a Casa Branca, o Gantois e o Candomblé Ipatiríó Gallo como Área de Proteção Cultural e Paisagística. Essa lei declarava Área de Proteção Rigorosa a extensão do candomblé de uso religioso e residencial, assim como as árvores isoladas

em seu entorno. Prescrevia que não seriam permitidas edificações maiores de dois pavimentos nas áreas vizinhas. (idem, p 251)

E, seguindo a orientação da diretoria do projeto MAMNBA<sup>29</sup>, o Bogum deixa de pagar o aluguel das terras e as décimas à prefeitura. De acordo com Parés, a família que detém a propriedade oficial das terras não reivindicou mais o pagamento do aluguel, porém os moradores do terreiro não têm nenhum registro de posse das terras e “a lei que declarava o Bogum Área de Proteção Cultural e Paisagística foi aprovada, mas não foi regulamentada”, o que, junto à falta de gestão da prefeitura, foi determinante para que o terreiro continuasse perdendo espaço físico e tivesse suas práticas religiosas comprometidas devido à falta de privacidade. Parés destaca, ainda, que nos anos 1980 o Terreiro do Bogum mobilizou uma rede de contatos para tentar resistir contra a especulação imobiliária e para assegurar benefícios junto ao Estado. Ao contrário das primeiras décadas do século XX, em que os jornais perseguiam os terreiros sob acusação de feitiçaria, Parés aponta que, nas últimas décadas do século, os jornais estavam engajados em promover o candomblé como algo inerente à cultura baiana, seguindo o direcionamento do governo do estado da Bahia, que promovia a religião como produto de marketing para atrair turistas. Apesar de não ter se deslocado no espaço em função dos problemas acima mencionados, o Terreiro do Bogum sofreu ao longo de quase todo o século XX com a especulação imobiliária e com o crescimento desordenado da cidade de Salvador, o que impactou direta e profundamente na vida cotidiana da casa.

Rêgo (2006), assim como Parés, comentou a situação de muitas casas de candomblé da cidade no que se refere à propriedade de seus terrenos:

A situação fundiária dos terreiros de candomblé de Salvador é outro tema que merece destaque. Os mais antigos se apresentam como rendeiros e ocupadores, permanecendo a figura do arrendamento até a década de 1970. A situação se altera a partir da década seguinte, quando surgem apenas casas próprias. No entanto, a maioria não possui título de propriedade, possuindo apenas um documento de compra e venda, sem registro em cartório. Como agravamento da situação, os “proprietários”, geralmente, não têm consciência do fato, acreditando que a situação fundiária está regularizada,

---

<sup>29</sup> Projeto Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, que, segundo Sant’Anna (2020), “pertence ao conjunto de ações que, a partir da criação do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC) e, em seguida, da Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), reconfiguraram, ampliaram e renovaram o campo da preservação do patrimônio no Brasil.” (SANT’ANNA, 2020, p. 7). A autora conta que a ideia do projeto surgiu, conforme narrado por Ordep Serra, “e uma pergunta feita por Olympio Serra em meio a essa cruzada inicial pelo reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro: ‘Que tal tomar o Terreiro do Gantois?’ Dessa pergunta, que dialoga diretamente com a noção de ‘ação-exemplo’ criada por Aloísio Magalhães, surgiu a proposta de realização de um inventário dos monumentos e sítios vinculados aos cultos de matriz africana na Bahia que pudesse amparar a implementação de uma política consistente de reconhecimento e proteção desse patrimônio cultural.” (SANT’ANNA, 2020, p. 8)

sendo surpreendidos quando da necessidade da apresentação do título. (RÊGO, 2006, p. 57-58)

A autora reforça, ainda, que a situação dos terreiros que não detêm títulos de propriedade é, muitas vezes, precária e que

Para os terreiros que se implantaram sob a condição de rendeiros, é acentuada a pressão sofrida, ainda hoje, por parte dos arrendatários. Tais casas pagaram arrendamento, em média, durante oito décadas, só deixando de efetuar o pagamento de tal taxa há cerca de uma década, em muitos casos por absoluta falta de condição financeira. Sofrem constantes pressões para o retorno do pagamento, sob ameaça de perda da área para venda e loteamento. Dentre os terreiros que perderam área, apenas dois foram comprados sem restrição. *Nesses casos, a área foi perdida para o poder público, para a construção de vias públicas e conjuntos habitacionais. Para os demais, na condição de rendeiros e ocupantes, o destino da área foi principalmente para moradia, também sob a forma de ocupação, e para a construção de via pública, como é o caso da Avenida Vasco da Gama.* (idem, p. 60, grifo meu)

Assim, ela situa os leitores sobre as perdas sofridas por algumas casas de culto da região citada, como é o caso do terreiro de Oxumaré, que teve metade do seu terreno original perdido quando da duplicação da Vasco da Gama, que cortou o terreiro ao meio. Outro caso emblemático é o do terreiro Tumba Junsara, que perdeu parte considerável de sua área original devido às invasões dos moradores do entorno, que foram ocupando porções do espaço e minguando e limitando cada vez o território do terreiro.

Moreno Neto (2017) relata o famoso caso do terreiro Axé Kpó Egi, mais comumente conhecida como

Cacunda de Yayá, fundada em 6 de janeiro de 1920, pela africana Gayaku Satu e pelo Doté Sinfrônio Elói Pires (etnônimo Zuntono)<sup>30</sup>, ter sido extinta na década de 90 do século passado, por conta da desapropriação de suas terras no bairro de Sussuarana para construção do Centro Administrativo da Bahia<sup>31</sup>, no bojo do processo de modernização e urbanização recente da cidade de Salvador. [...] Com a desapropriação, os assentamentos dos Voduns da casa matriz foram transferidos para

---

<sup>30</sup> Sobre a trajetória de fundação dessa casa, o autor nos informa que há algumas divergências quanto ao histórico, que remonta ao Recôncavo baiano, porém afirma que “sem evidências fortes, Gaiaku Satu (Marcolina Constância da Silva), africana oriunda de Savé, avó carnal de Mãe Tança, que teria participação relevante na fundação da casa matriz (Kpo Eji) no Recôncavo Baiano, em meados do século XIX, teria sido casada com um negro malê, Alufa Salu (José Maria dos Santos), de procedência nigeriana, reforçando a ideia do Hungbono [Carlinhos, atual pai de santo do Karê Lewí]. Em visita ao distrito de Acupe, em Santo Amaro, consultei os habitantes mais velhos da localidade, mas não consegui encontrar o lugar chamado Cassarongongo, sítio original do terreiro Kpo Eji” (MORENO NETO, 2017, p. 74), sinalizando que essa presumível origem da Cacunda está presente em fontes orais, imprecisas, no laudo de tombamento do terreiro Vodun Zò, sinalizando que a Cacunda teria sido fundada ainda no Recôncavo e transferida nos anos 1920 para a capital do estado.

<sup>31</sup> Mais comumente conhecido como CAB, foi construído “nas imediações da Avenida [Paralela], concentrou geograficamente as repartições estaduais e federais situadas na capital. Seu objetivo era exatamente centralizar os serviços da administração pública fora do perímetro urbano intervindo numa expansão urbana de forma ordenada.” (AZEVEDO, 2017, p. 14). Ocupa uma área de 700 hectares e foi fundado na gestão do governador Antônio Carlos Magalhães, em 1972.

um imóvel em São Caetano, e posteriormente, para Manchúria, no bairro da Caixa d'água, onde não mais ocorrem rituais. A Cacunda de Yayá, enquanto baluarte do Jeje Savalu, se perpetua através de vários terreiros a ela filiados, dentre os quais podemos destacar três “linhagens” em Salvador: o *Vodun Zo Kwè* (Pai Amilton de Sogbo), o *Ilê Axé Jitolu* (Doné Hildelice que sucedeu a Mãe Hilda Jitolu) e *Hunkpame Karè Lewí Xwe* (Hungbono Carlinhos). (MORENO NETO, 2017, p. 28-30, grifos no original)

O autor nos informa, ainda, que

A desapropriação da área do terreiro da Cacunda, em 1986, segundo Pai Carlinhos e Babalorixá Carlos de Logun Edé, *trouxe perdas significativas para a preservação do axé, concorrendo para desagregação dos troncos familiares e para tradição Jeje Savalu*. Os interlocutores falaram-me de uma ligação afetiva muito forte dos “cacundeiros” àquela terra como espaço de culto aos Voduns. Segundo Doté Amilton, o próprio nome do terreiro era uma referência à curvatura do tronco de um robusto Cajueiro, que se estendia à imagem da própria condição de senioridade da matriarca Mãe Tança e à senilidade, antiguidade e sabedoria de sua Vodun anciã, Seminu Nanã, a grande Nae (mãe) da tradição Jeje. (idem, p. 77, grifo meu)

A experiência vivenciada pela Cacunda de Yayá é extremamente relevante para pensarmos como os deslocamentos de terreiros produzem impactos que reverberam muito além do momento em que a situação problemática se apresenta e os terreiros precisam lidar com elas. Suas consequências se fazem sentir também nas possibilidades futuras de manutenção do axé<sup>32</sup> que se abrem para os grupos. A intervenção do estado na cidade, no sentido de expandi-la e modernizá-la, acabou produzindo movimentos neste terreiro que o levaram à extinção. Ao mesmo tempo, ele parece se perpetuar não apenas nas suas casas filhas, mas também no fato de seus assentamentos terem seguido outras linhas, se deslocando para outros lugares, se mantendo através de fragmentos do espaço físico que um dia foi.

Olhando para o caso dos terreiros de candomblé na cidade de Aracaju, seus processos de fundação, territorialização, desterritorialização e a relação com o estado, Souza Filho (2013) traz exemplos instigantes acontecidos na periferia da cidade. O autor elenca um conjunto de problemas que levou o povo de santo a se distanciar do centro da cidade. A especulação imobiliária, a perseguição policial e os conflitos dentro do campo religioso forçou terreiros a se movimentarem, sendo necessário desterritorializar e reterritorializar essas casas de culto. Em entrevista concedida ao pesquisador no ano de 2010, Mãe Marizete Lessa, zeladora do Abaçá São Jorge, conta que os terreiros não conseguiam se estabilizar em certas regiões porque sofreram muita pressão imobiliária: os terreiros estavam em funcionamento, mas os bairros começaram a ser povoados e os novos moradores reclamavam dos horários em que algumas

---

<sup>32</sup> “Axé”, como observou Marques (2016), é um termo polissêmico dentro do candomblé e pode significar tanto o próprio terreiro com a força que compõe e que está, ela mesma, em todas as coisas e seres.

atividades aconteciam, além de atrapalhar os trabalhos espirituais, fazendo com que os terreiros precisassem se mudar para continuarem a existir, tornando-os, portanto, vítimas da expansão urbana. Para o autor, a integração dos terreiros nos espaços urbanos “demonstra a força de apropriação e (re)configuração deste grupos” (SOUZA FILHO, 2013, p. 52), pois o espaço urbano se torna mais heterogêneo com a presença, os discursos e as práticas dos terreiros e do povo de santo. Um dos casos estudados pelo autor é o terreiro Abaçá São Jorge, fundado em 1953 por Mãe Nanã e atualmente dirigido por Mãe Marizete. A casa passou por alguns deslocamentos espaciais, se movendo, cada vez mais, para longe do centro urbano de Aracaju. Mãe Marizete informou ao pesquisador, em entrevista, que o terreiro passou pelas ruas e regiões de Bonfim, Paraná, Goiás, Alto da Boa Vista e se fixou na rua que leva o nome de sua fundadora, Mãe Nanã, nº 70, no bairro América (SOUZA FILHO, 2013, p. 74). Os fatores que conduziram para estes deslocamentos são múltiplos, mas a zeladora relatou que o Abaçá foi vítima de intolerância religiosa por parte de um padre da Igreja Católica, chamado João Lima, que perseguiu sistematicamente o terreiro no bairro Siqueira Campos, onde a casa tentou se firmar, o que fez com que a comunidade religiosa mudasse de lugar algumas vezes pela região. Uma das interlocutoras de pesquisa, residente no bairro América há mais de 60 anos, revelou que “o esporte da região era a prática de candomblé”, que movimentava o entorno e reunia a população em torno de rituais e festas, como os carurus ocorridos no mês de setembro. Porém, uma igreja católica foi aberta no entorno e acabou expulsando os terreiros do local. (idem, p. 63). Por outro lado, o autor nos revela que a fundadora da casa, Mãe Nanã, tinha uma relação de proximidade com a elite econômica local, estabelecida através dos trabalhos religiosos realizados pela famosa mãe de santo, demonstrando que ela se articulava habilmente junto às forças políticas sergipanas, o que acabou levando a uma maior visibilidade dos cultos afro realizados em Aracaju. Além disso, ela mantinha contato com outros terreiros da região e de outros estados, criando uma rede de apoio e sustentação para o candomblé sergipano. Assim, enquanto nos anos 1940 e 1950 parte da imprensa perseguia os cultos afro-brasileiros, nas décadas de 1960 e 1970 o discurso havia se modificado consideravelmente, com os periódicos demonstrando certo reconhecimento pelos cultos e publicando informações sobre festas e sobre a própria religião. (idem, p. 88-89). O caso apresentado por Souza Filho mostra as articulações feitas por mães e pais de santo frente a casos de perseguição perpetradas tanto pelo estado e seu braço armado, a polícia, quanto por autoridades católicas.

Quando Péchiné (2011) trata da questão da intolerância contra as religiões de matriz africana no contexto soteropolitano, atribui o fato ao avanço do neopentecostalismo no Brasil, sobretudo na figura da Igreja Universal do Reino de Deus. O autor alega que

Essa intolerância religiosa, um cavalo de batalha do racismo, é feita para acentuar a distância entre um grupo determinado e aqueles que vêm como oponentes. O processo que resulta desta relação é uma simplificação sempre abusiva e discriminante. Por trás da intolerância religiosa, há sempre um forte componente de disputa de poder. E também, esta intolerância se amalgama à intolerância política, cultural, étnica e sexual. Está presente no cotidiano dos indivíduos: no ambiente do espaço doméstico, no trabalho, nos espaços privados e públicos. Assume formas subtis de violência simbólica e manifestações extremas de ódio, envolvendo todas as esferas das relações humanas. A intolerância religiosa é, por conseguinte, uma das formas de opressão de indivíduos em geral fragilizados pela sua condição econômica. (PÉCHINÉ, 2011, P. 171)

Ao trazer o debate para âmbitos que extrapolam o puramente religioso, Péchiné insere a questão da intolerância na incapacidade de se aceitar a convivência e o diálogo com o Outro, negando sua condição de sujeito que age no mundo e o transforma. O autor destaca, ainda, que essa forma de dominação está aliada ao fato de os praticantes de candomblé serem, em sua maioria, negros, visto que é uma religião de matriz africana. Isto implica que existem fatores sociais e econômicos aliados à opressão sofrida pelos terreiros e seus praticantes. Péchiné relata as perseguições sofridas pelos terreiros de candomblé durante fins do século XIX e início do século XX, ressaltando a acusação de atividades de feitiçaria e bruxaria, que, segundo ele, podem ser transportadas, dadas as devidas proporções, à caça ao demônio que a Igreja Universal do Reino de Deus e outras igrejas neopentecostais têm promovido contra terreiros de candomblé e centros de umbanda.

Oliveira (2007), ao discutir a questão da intolerância religiosa a partir do conceito de estigma em Goffman, nos aponta que

[...] consideramos que quando o preconceito desenvolvido por membros de alguma religião - sejam estes protestantes, evangélicos, católicos, espíritas kardecistas, umbandistas, candomblecistas, etc. - para com os adeptos de outras crenças vem a se configurar numa atitude de aceitação de desigualdades sociais como naturais, recaindo na legitimação das mesmas, estamos então não mais ante um preconceito relacionado à demarcação de uma fronteira identitária religiosa com seus conflitos e dissensos, que funcionam como limitação de minhas diferenças em relação aos demais, mas sim diante de um preconceito estigmatizante, que ao reforçar a exclusão de grupos religiosos pode se aproximar da intolerância, na medida em que venha a negar ao Outro o direito de proferir sua verdade em uma fé dessemelhante. (OLIVEIRA, 2007, p. 233)

A autora relembra, ainda, que esse preconceito estigmatizante não leva em conta que a “identidade” não é unitária, sobretudo na sociedade brasileira. Conforme salienta, precisamos refletir sobre a pluralidade das identidades que aí se apresentam e lembrar que a construção da

identidade é sempre em processo relacional e dinâmico. Oliveira aprofunda o tema da intolerância no contexto religioso e se aproxima ainda mais dos conteúdos até aqui aventados quando levanta a questão de que “do ponto de vista empírico a relação entre pluralidade de religiões e tolerância tem sido marcada nos últimos anos por novas formas de ativismos e contendas, que se manifestam através de uma pluralidade de vozes que lutam com grupos tradicionais para se fazer ouvir.” (ibid., p. 234-235). Um dos terreiros de candomblé sobre o qual se debruçou esta pesquisa tem sido atacado, ainda que de forma indireta, por apresentar um sistema religioso que diverge de maneira aguda das igrejas neopentecostais que agridem seus integrantes, impossibilitando uma convivência pacífica. Para os frequentadores da casa, há, portanto, uma percepção sobre o avanço do neopentecostalismo na região, que pode ser constatado visivelmente tanto pela quantidade de igrejas localizadas próximas ao terreiro quanto pelas atitudes de alguns fiéis destas igrejas e moradores do local, que atuam de forma ostensiva contra os integrantes do terreiro, impondo a estes um modo de vida cercado de cuidado.

#### **1.4. Emaranhados**

Como mencionado anteriormente, o deslocamento espacial dos terreiros não é um problema recente, e muitas casas atravessaram este processo. Nesta seção apresento em mais detalhe alguns destes casos, bastante documentados na bibliografia especializada<sup>33</sup> sobre o tema, buscando tratar de casas de candomblé mais antigas e cujos materiais de pesquisa me permitem olhar com maior complexidade. Como foi amplamente discutido por Rêgo (2006) em seu trabalho, “a história de transferência de endereço dos terreiros de Salvador foi iniciada e continuada com o adensamento das áreas onde eles foram originalmente instalados.” (RÊGO, 2006, p. 68). Ao tratar desse processo a autora dá destaque para as casas localizadas na região

---

<sup>33</sup> São muitos os casos tratados na literatura qualificada, porém a maior parte deles foi discutido de maneira breve e sem maiores detalhamentos, não permitindo análises mais aprofundadas sobre a questão específica dos deslocamentos, sendo, muitas vezes, citados *en passant*. Um caso bastante discutido é o do pai de santo baiano Joãozinho da Goméia, que, tendo aberto casa no bairro de São Caetano, se deslocou posteriormente para a cidade do Rio de Janeiro, onde (re)fundou terreiro e se tornou figura conhecida nacionalmente. Outro episódio, pouco comentado, é a informação que Ordep Serra traz no laudo antropológico de tombamento do Terreiro do Cobre, no qual aponta que este também sofreu mudança no espaço, afirmando que “o Ilê Obá do Cobre, de rito ketu, fundado na Barroquinha (possivelmente em fins do século XIX), mas transferido para o sítio onde hoje se encontra na gestão da Ialorixá Flaviana Bianchi na segunda década do século XX: trata-se do famoso Candomblé de Flaviana, multicitado por Edison Carneiro, que assinalou sua grande influência.” (SERRA, S/D, p.3-4). Muitos outros casos de deslocamentos de terreiros aparecem na literatura, mas mais comumente como algo subjacente a outras questões, o que impacta no material disponível para uma discussão mais aprofundada.

da Avenida Vasco da Gama, e cita que

na época do adensamento da Barroquinha, como é o caso da Casa Branca; dos Barris, no caso do Ilê Oxumaré, foram ali instalados. No movimento seguinte, quando do adensamento da Vasco da Gama, terreiros como Ilê Axé Taoyá Loni, Ilê Axé Osun Inká e o Ilê Axé Omim Lessy, se transferiram para as áreas “Itapuã” e “Entorno”. Ainda no período pouco adensado da Vasco da Gama, o Ilê Axé Opô Afonjá migrou para o “Miolo”, local onde se encontra atualmente instalado. (idem)

Aqui, são quatro os casos brevemente tratados, a saber: Mãe Aninha e o Ilê Axé Opô Afonjá, o Terreiro da Casa Branca, o Terreiro Tumba Junsara, gaiaku Luiza e o Hupame Huntoloji. A escolha foi feita baseada tanto nos interesses desta pesquisa, quanto no material encontrado na bibliografia, que serve amplamente para exposição e análise.

De acordo com Juana Elbein dos Santos, Mãe Aninha, após a cisão com a Casa Branca, se deslocou

com um grupo de sacerdotisas. Com *Bamgbosé Obitiko* (Rodolfo Martins de Andrade) e *Oba Sanya* (Joaquim Vieira da Silva) ela instalou-se no lugar chamado Camaron, para ir, em seguida, para a rua de Curriachito, para a Ladeira da Praça, para a Ladeira do Pelourinho, e, finalmente, em 1919, para uma fazenda situada em São Gonçalo do Retiro, dando prestígio e estímulo extraordinários à religião *Nãgô* e ao “terreiro”, onde se concentrou a flor da elite negra do Brasil. (SANTOS, 2012, p. 13, grifos no original)

Santos (2007) corrobora as informações de Juana Elbein, e traz maiores detalhes sobre os movimentos de mãe Aninha, afirmando que

por volta de 1892, Aninha se trasladou para uma roça chamada Camarão, no bairro do Rio Vermelho, onde funcionava o terreiro de Joaquim Vieira da Silva, *Obasaniá*. Após ela se aborrecer com ele, foi para outro terreiro, conhecido por Santa Cruz, no atual bairro da Amaralina. Entretanto, tinha sua residência na Rua dos Capitães, onde fora iniciada por *Obatossi* e onde ela mesma fez uma filha-de-santo, Rosalina de Oxalá. Em 1903, trasladou-se para o Corriachito e, em 1907, foi morar na Ladeira da Praça. Todavia, por volta de 1908, mudou-se para a Ladeira do Pelourinho 77, junto à igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. [...] em janeiro de 1909, comprou uma roça no bairro de São Gonçalo do Retiro. Finalmente, em 1910, com a ajuda de tio Joaquim, mãe Aninha instalou o terreiro na roça de São Gonçalo, onde permanece até hoje. (SANTOS, 2007, p. 266-267, grifos no original)

A informação sobre a circulação da famosa mãe de santo da roça do Opô Afonjá também aparece em texto de Vivaldo da Costa Lima, que ressalta que houve “transferências de seu terreiro, do Camarão, no Rio Vermelho, para o alto da Santa Cruz, àquela época, nesse mesmo



bairro, hoje, em Amaralina, e à mudança definitiva, em 1910, para a roça do Alto de São Gonçalo do Retiro.” (LIMA, 1987, p. 56). Verger (2002) também comenta a circulação de Mãe Aninha após sua saída da Casa Branca do Engenho Velho, apontando que ela, *Obasanya* e Essá Oburô fundaram outro terreiro, “que foi instalado, em 1910, em São Gonçalo do Retiro, depois de o Axé ter *funcionado provisoriamente* no lugar denominado Camarão, no bairro do Rio Vermelho.” (VERGER, 2002, p. 30, grifo meu), o que sinaliza, assim como apontado por Santos (2007), que Mãe Aninha já tinha casa constituída antes de transplantar o Ilê Axé Opô Afonjá, e que a deslocou para o novo bairro, estabelecendo assim o terreiro, que se encontra lá até os dias de hoje, mais de um século depois de sua fundação. É importante destacar que Mãe Aninha não apenas circulou dentro de Salvador, mas abriu um terreiro de candomblé no Rio de Janeiro, também chamado de Opô Afonjá, no ano de 1886, junto com Bamboxê Obitiko e Obasaniá. Santos (2007) observa que, segundo a tradição oral, este terreiro teria sido encontrado, já com certa estrutura organizada, pelos três, contando com um assentamento de Xangô Afonjá, na Pedra do Sal, região central da cidade. A partir da documentação intitulada “21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937” é possível verificar que o terreiro mudou muitas vezes de localização, pois os endereços de recebimento das cartas que mãe Aninha enviava de Salvador se alteraram entre diferentes ruas e bairros da capital fluminense, segundo aponta o organizador do material, Tobiobá, ogã<sup>34</sup> do Opô Afonjá. Por fim, em 1946, o terreiro foi deslocado para Coelho da Rocha, distrito de São João de Meriti, distante cerca de 150 km da capital do estado.

Conforme apontado em Verger (2002), o Terreiro da Casa Branca também se deslocou, uma vez que foi fundado nos fundos da Igreja da Barroquinha, Centro Histórico de Salvador, e “mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra” (VERGER, 2002, p. 29). Ordep Serra (2008; 2014), autor do laudo de tombamento deste terreiro, cita apenas que o terreiro surgiu nos fundos da Igreja da Barroquinha, na Ladeira do Berquó - atual Visconde de Itaparica -, e depois foi transferido para o endereço atual, sem fazer referência a outros deslocamentos sofridos por esta casa de culto, como indicado por Verger. Já Castillo e Parés (2007) informam que a versão de instauração da casa, a partir da tradição oral do próprio terreiro, confirma que ele foi fundado por uma africana de nome Iyá Nassô<sup>35</sup>, se instalou na Barroquinha e depois foi para a Avenida Vasco da Gama, tendo mudado

---

<sup>34</sup> Iniciado do sexo masculino que não roda no santo.

<sup>35</sup> Ainda conforme Castillo e Parés, “Iyá Nassô era o título usado pela sacerdotisa encarregada do culto de Xangô na casa do *alafin* (rei) de Oyó.” (CASTILLO e PARÉS, 2007, p. 122)

de lugar algumas vezes. Os autores revelam, porém, a partir de pesquisa documental, que a referida fundadora da casa, Iyá Nassô, seria Francisca da Silva, mulher africana alforriada, de origem nagô, residente à Ladeira do Carmo nos anos 1830. Segundo Castillo e Parés, “esses encontros na casa da Ladeira do Carmo sugerem que ali funcionava um concorrido candomblé” (CASTILLO e PARÉS, 2007, p. 122), com festas que se realizavam há bastante tempo, “o que sugere que naquele lugar existia um candomblé nagô dedicado a Xangô, provavelmente liderado pela sacerdotisa que possuía o cargo de Iyá Nassô.” (idem). As informações trazidas pelos autores apontam que um terreiro, anterior ao da Barroquinha, do qual Iyá Nassô seria uma das fundadoras, existia, aprofundando as linhas de movimento que a Casa Branca teria trilhado antes do seu estabelecimento e fixação.

O terreiro Tumba Junsara, recentemente tombado pelo IPHAN, no ano de 2018, foi fundado em 1919, no distrito do Acupe, em Santo Amaro da Purificação, cidade integrante do Recôncavo baiano. Conforme apresentado pela própria comunidade religiosa no seu site da ABEMTUMBA - Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara -, depois de alguns anos, se transferiu para a região de Pitanga, ainda em Santo Amaro, chegando posteriormente ao Beiru, bairro de Salvador. Depois, “foi novamente transferido, para a Ladeira do Pepino nº 70, e finalmente para Vila Colombina, nº 30, Engenho Velho de Brotas - Salvador, Bahia.” Na mesma página, informam que um outro terreiro, de nome Ntumbensara, foi fundado em 1953 por Maria José de Jesus, cuja dijina<sup>36</sup> era Deré Lubidi, “na Rua José Pititinga nº 10 - Cosme de Farias, Salvador, Bahia, que em 18 de outubro de 1964 foi transferido para o Alto do Genipapeiro.” (ABEMTUMBA), em Plataforma, no Subúrbio Ferroviário da cidade.

Quando trata da trajetória de *gaiaku*<sup>37</sup> Luiza Franquelina da Rocha, Nívea Alves dos Santos (2013) apresenta os caminhos percorridos pela zeladora de voduns ao longo de toda a sua vida, evidenciando os momentos mais importantes relacionados à sua história religiosa. Nascida na cidade de Cachoeira, Gaiaku Luiza foi iniciada em 1937 em Muritiba, cidade também localizada no Recôncavo, no terreiro Ilê Ibecê Alaketu Ogum Megegê, pelo pai de santo Nezinho, da nação ketu. Devido a uma série de problemas internos, deixou o terreiro em 1939, se afastando de sua casa e de seu pai de santo. Em 1944 é iniciada em Salvador no terreiro de nação jeje mahi Zòògodò Bogun Malè Hùndo, conhecido como Bogun, localizado no

---

<sup>36</sup> Dijina é o nome pelo qual a entidade dona da cabeça do indivíduo se denomina. A dijina é conhecida durante o processo de iniciação do iaô.

<sup>37</sup> A autora explica que o termo *gaiaku* é “usado para designar um cargo hierárquico nos candomblés jeje mahi.” (SANTOS, 2013, p. 20).

Engenho Velho da Federação. É feita pelas mãos de Gaiaku Emiliana. Terminou também se afastando de lá e se tornou filha espiritual de Maria Romana Moreira, de quem recebeu o decá<sup>38</sup> em 1945, no bairro da Liberdade, ainda em Salvador. Gaiaku Luiza tinha, então, sete anos de iniciação no ketu e apenas um ano de iniciação no jeje, o que levantou muitas questões sobre se ela teria autoridade ou não de assumir o cargo máximo de um terreiro. Em 1950, “gaiaku Luiza plantou o axé do Humpame Ayono Huntoloji, no bairro Variante do Cabrito, subúrbio Ferroviário de Salvador, onde está situado o Parque de São Bartolomeu” (SANTOS, 2013, p. 92) e em 1961, em razão de rupturas internas ao seu terreiro, o que levou ao enfraquecimento de sua roça de candomblé, retorna para Cachoeira, levando os assentamentos de sua casa em Salvador. Por fim, Santos relata que “em 1962, gaiaku Luiza compra da Indústria Tororó [...] um terreno localizado no bairro do Caquende, na Rua Alto da Levada, nº 22 para onde o Humpame Ayono Huntoloji foi transferido, permanecendo em funcionamento até a presente data.” (SANTOS, 2013, p. 101). Essa breve descrição da trajetória de Gaiaku Luiza aponta para uma diversidade de movimentos, mudanças espaciais, interferências de seu orixá em toda a sua dinâmica de vida - tema que não foi aqui abordado, mas que está presente em toda a narrativa da autora - e os múltiplos agenciamentos aí envolvidos.

Parés (2018) trata do terreiro Poço Betá, que foi fundado por Manuel Vitorino da Costa, o Manuel Falefá ou Manuel da Formiga. Falefá nasceu na cidade de Santo Amaro no início do século XX, e foi iniciado no candomblé ainda muito jovem. Segundo informações colhidas pelo autor, teria existido um primeiro terreiro, localizado na Linha Verde, de nome Poço Bêta. A avó de Falefá teria herdado o cargo de sacerdotisa, mas o recusou, indicando então o neto como herdeiro da função. De acordo com o filho primogênito de Falefá, Itamoacy, citado por Parés, Falefá abriu um primeiro terreiro em Salvador, no bairro da Barra, denominado Ori Funji. Nos anos 1930, aproximadamente, deslocou o terreiro para a Rua da Formiga, no bairro de São Caetano, “onde permaneceu até 1970, quando Nanã pediu para fechar o terreiro por falta de espaço, e foi deslocado para a Rua São Martins, no bairro de São Marcos, em Pau da Lima, onde permanece até hoje.” (PARÉS, 2018, p. 255).

Diante do que foi aqui discutido, é flagrante como trajetórias de terreiros de candomblé e de zeladores de axé estão completamente enredados e são movimentos importantes para que muitas dessas casas de axé venham a existir e se firmar no espaço. Os motivos que levam a

---

<sup>38</sup> Após a obrigação de sete anos, se estiver no caminho do iniciado se tornar mãe ou pai de santo ele receberá o decá, o que lhe dá direito de abrir seu próprio terreiro. Segundo informa Lima (2003), ao tratar da nação keto, o filho de santo recebe objetos que lhes asseguram esse direito: “uma navalha, uma faca e uma tesoura, conjunto a que se dá, por extensão, o nome de cuia [...]” (LIMA, 2003, p. 149).

estas mudanças são variados e cada caso mostra como agência - de pessoas e entidades - e contingências cotidianas se relacionam, desvelando uma complexa trama em que pessoas, orixás, caboclos, erês, exús, lugares e elementos sagrados estão emaranhados, proporcionando que o espaço-terreiro aconteça através dessa malha de relações contínuas. A busca por fixidez é, para muitas casas de candomblé, permeada por percursos que envolvem deslocamentos e perdas e/ou agregação de elementos e forças.

# LUGARES FREQUENTADOS PELO POVO DE SANTO EM SALVADOR

## FESTAS EM QUE O POVO DE SANTO OCUPA O ESPAÇO URBANO



### LEGENDA

- 1 Feira de Sete Portas
- 2 Feira de São Joaquim
- 3 Parque de São Bartolomeu
- 4 Dique do Tororó

### LEGENDA

- 1 Santa Bárbara, 4 de dezembro, Pelourinho
- 2 Iemanjá, 2 de fevereiro, Rio Vermelho
- 3 Conceição da Praia, 8 de dezembro, Cidade Baixa
- 4 Festa do Senhor do Bonfim, 3ª quinta-feira de janeiro, da Igreja da Conceição da Praia até a Igreja do Bonfim



## LOCALIZAÇÃO DOS TERREIROS



### LEGENDA

- 1 Terreiro de Oxóssi, Simões Filho, BA | Mãe Ana
- 2 Terreiro na Massaranduba, Salvador, BA | Pai Beto
- 3 Terreiro de Oxalá no Coqueiro de Arembepe, Salvador, BA | Pai Beto

## **CAPÍTULO II:**

### **Percorrer linhas e entrelaçar histórias: Ana, a mãe de santo com alma de cigana<sup>39</sup>**

Mãe Ana, fundadora e zeladora do Terreiro de Oxóssi, teve grande parte da sua vida enredada nos caminhos de orixás, caboclos e terreiros de candomblé. Neste capítulo, discutirei suas trajetórias de vida e religiosa, que não podem ser compreendidas em separado, assim como os percursos trilhados por sua casa de santo ao longo dos mais de quarenta anos de sua instituição, os movimentos que a mãe de santo e seu terreiro fizeram entre as cidades de Salvador e Simões Filho, suas famílias consanguínea e de santo e as consequências desses movimentos para o terreiro e seus integrantes.

#### **2.1. Percursos: entre vielas e casas de santo**

A chegada ao Terreiro de Oxóssi não é de fácil acesso. O ilê<sup>40</sup>, como é chamado corriqueiramente pelos frequentadores, fica situado em um bairro no subúrbio de Simões Filho, cidade da Região Metropolitana de Salvador, em uma área onde não circulam ônibus nem nenhum outro tipo de transporte coletivo, o que implica em três possibilidades: ir de carro; ir de ônibus até a avenida principal mais próxima e pegar um mototáxi; ou descer do ônibus e andar por cerca de 25/30 minutos até a entrada do terreiro. O bairro é periférico e, quanto mais se adentra, menos serviços básicos são oferecidos à população, como iluminação pública ou calçamento das vias. A rua do terreiro não tem calçamento e não há muitos postes no local, então evita-se sempre chegar ou sair durante a noite, pois o local se torna extremamente escuro e pouco movimentado após às 19h. Durante o percurso que vai do centro comercial até a entrada do terreiro, veem-se sempre moradores pelas calçadas de suas casas, conversando, bebendo cerveja e, comumente, ouvindo música em alto volume, que vêm dos carros estacionados à porta ou de grandes caixas de som postas nas ruas. Há uma grande circulação de motos pela área, principalmente durante o dia. Desde a primeira vez em que estive no terreiro, ainda no ano de 2016, me chamou atenção a quantidade de igrejas que existem no trajeto entre a avenida principal da região e a porta do ilê. Assim que o campo foi iniciado, procurei mapear estas

---

<sup>39</sup> Ao final do Capítulo III (p. 117) há uma cronologia, que engloba os terreiros de Oxóssi e de Oxalá e de seus respectivos sacerdotes, além de cruzar as informações de suas trajetórias com alguns fatos relevantes para a história do país, traçando relações com acontecimentos significativos para o candomblé e as religiões afro-brasileiras em geral.

<sup>40</sup> Ilê é a própria comunidade do terreiro.

igrejas, pensando a partir do trajeto que o carro faz quando sai da avenida principal do bairro, entra em uma avenida secundária e posteriormente adentra na rua do terreiro, que é bastante irregular e com algumas bifurcações. No caminho, são ao todo doze igrejas, sendo uma delas católica - que jamais vi aberta (me foi informado por um dos interlocutores que ela tem um calendário de atividades bastante restrito) -, e onze pentecostais ou neopentecostais, a saber: Assembléia de Deus, Igreja Batista Lírio dos Vales, Igreja Nova Jerusalém, Igreja Universal do Reino de Deus - com duas sedes -, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Cristã Maranata, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Ministério Apostólico do Poder de Deus, Casa de Oração Pentecostal e Ministério Público do Poder de Deus. A maior parte delas encontra-se na avenida principal ou na secundária, mas algumas já estão na rua do terreiro, embora nenhuma esteja tão perto que se possa ouvir ou ver a movimentação. Me foi informado que há dois outros terreiros pela região, mas não próximos, ao ponto de nunca ter passado pela frente deles e tampouco ver pessoas trajando roupas de candomblé pelo local, o que me faz acreditar que estas pessoas também se resguardam quando estão da porta da casa para fora.

A primeira vez em que estive na casa foi na posição de convidada a participar de um caruru oferecido a Ibeji, orixás gêmeos que são comemorados usualmente no mês de setembro em toda a Bahia. Como dito, o acesso não é dos mais fáceis. Indo de carro, é preciso pegar a BR-324 - que liga Salvador a Feira de Santana - e, mesmo chegando à região onde está situado, é necessário fazer o trajeto com bastante atenção, correndo sempre o risco de se perder entre as ruas, muitas delas estreitas e sem calçamento. O GPS não funciona muito bem no local, então precisei falar ao telefone com uma das pessoas da casa por cerca de 15 minutos, sendo guiada até conseguir chegar ao portão. Tendo já circulado por alguns terreiros da capital, alguns deles localizados em bairros onde não se encontram mais grandes áreas verdes, fiquei impressionada com aquele pequeno sítio.

A entrada é composta de um portão grande de ferro branco, ornamentado com enormes folhas de palmeira, que são trocadas de tempos em tempos, e logo quando se chega é possível ver duas pequenas construções em alvenaria e portas de madeira, uma de cada lado do portão. Mais tarde, soube que eram dos exus que guardam a porteira. O terreiro consiste em uma casa principal, composta de três quartos que são usados como dormitórios, um quarto de santo e o quarto para as obrigações, dois banheiros, cozinha e uma área aberta no fundo que dá para o galinheiro, além de um pedaço de mata atrás. Não há forro e o teto é de telha comum, do tipo eternit, o que torna a casa extremamente quente no período do verão e bastante fria no inverno. Ao lado direito da casa, em parede conjugada, fica o barracão; e ao esquerdo, em uma construção menor, a casa do funcionário que toma conta do espaço durante a semana, que vive



lá sozinho e às vezes recebe a visita de seu filho, que mora na mesma rua e às vezes substitui o pai na função de caseiro quando este precisa se ausentar de Simões Filho. Em volta, muitas árvores e arbustos, de plantas diversas, entre as quais se podem identificar mangueiras, jaqueiras, bananeiras, abacateiro, palmeiras. De um lado, a separação do terreiro com a casa vizinha se dá por um muro não muito alto e do outro, por uma plantação de espadas-de-são-jorge muito altas, que adentra o terreiro e vai até a margem do riacho que corre embaixo. Me foi dito que há muitos anos, quando a iyaxorixá comprou o terreno, lá corria um rio, mas que este foi diminuindo com o passar do tempo, restando apenas o riachinho. A descida até lá é íngreme e o caminho é composto por algumas árvores frutíferas antigas e grandes palmeiras. Há uma espécie de escada cavada na terra, que torna a chegada até embaixo um pouco mais confortável, já que o solo é bastante escorregadio, principalmente quando chove. Na beira do rio há uma enorme palmeira e um dendezeiro, além de outras plantas mais baixas ou rasteiras e subindo o morro do lado oposto a este curso de água, é o terreno da casa vizinha, onde não se percebe nenhuma movimentação de pessoas. A região é de brejo, o que faz com que o ar seja normalmente mais úmido, independente da época do ano, além de ser cercada por árvores tanto do terreiro quanto das casas próximas, o que torna as áreas abertas muito frescas durante todo o dia e mantém o terreiro frio durante o inverno.

Andando um pouco mais pelo terreno, veem-se as casas de orixás, exus e do caboclo, que são pequenas construções em alvenaria com portas de madeira e ficam no entorno da casa principal e do barracão. Todas elas, com exceção da casa do caboclo, ficam com as portas fechadas durante todo o tempo em que não se realizam atividades, dificultando a um visitante ver o que tem dentro de cada uma sem que seja convidado a entrar. Não há pinturas na parte externa nem qualquer tipo de objeto ritual, o que impede até que se reconheça a que orixá cada uma delas pertence. Mais uma vez, a exceção é a do caboclo, que fica na parte de trás do barracão e é adornada com duas pequenas bandeiras do Brasil na frente, além de um laço em verde e amarelo fixado à porta. Há três locais destinados às entidades onde os assentamentos<sup>41</sup> estão visíveis e cujos objetos rituais podem ser notados, pois ficam expostos<sup>42</sup>: o de Tempo, o

---

<sup>41</sup> Marques (2018) define assentamento como “uma espécie de ‘altar’, ou arranjo de forças que irá mediar a relação entre o orixá e a pessoa” (MARQUES, 2018, p. 229), que é composto por alguns elementos, como a ferramenta específica do orixá, o otá - “a pedra fundamental que é o próprio orixá” (idem) -, além de vasilhames de louça ou barro, entre outros. Segundo, Rabelo (2008), o assentamento é um “conjunto de louças e vasilhas em cujo interior se encontra, além de outros objetos, a pedra (otá) onde reside o orixá pessoal do indivíduo, o assentamento é a presença material de um componente não-eu da pessoa: seu orixá.” (RABELO, 2008, p. 194)

<sup>42</sup> Ou “no tempo”: Ao contrário da maioria dos assentamentos da casa, que ficam em espaços fechados e trancados à chave, os assentamentos destas três entidades ficam ao ar livre, em cima de construções de alvenaria devido às suas características, e, por isto, se diz que estão “no tempo”, pois não são quartos ou casas.

de Ossain e o de Ogum Xoroquê<sup>43</sup>, divindades que demandam que seus assentamentos fiquem em locais abertos. O de Tempo fica na parte mais alta do terreiro, quase no limite com a rua, o do Ogum Xoroquê ao lado direito da porta do barracão e o de Ossain perto da entrada do terreiro, mas como está no meio da mata não é tão fácil de percebê-lo, a menos que se olhe com muita atenção ou adentre o local. Além destes, há quatro quartos de santos na área externa: o de Oyá Balé (e ao lado dele está o assentamento do egun<sup>44</sup> da casa); o dos Exus; o de Nanã, Omolu, Euá e Oxumarê; e o de Oyá, Xangô e Ibeji. Na parte de dentro da casa há um assentamento atrás da porta de entrada, que pertence a Ogum de Ronda - um Ogum caboclo - e um quarto no meio da casa, cuja porta está sempre fechada, onde estão os assentamentos de Oxóssi, Iemanjá, Oxum, Ogum e Oxalá. Ao lado fica o rondeme - nome mais usual pelo qual eles chamam o runcó<sup>45</sup> -, onde estão guardadas vestes rituais, contas e vários outros objetos religiosos.

Dentro da casa está, ainda, a cozinha onde é preparada toda a comida oferecida às entidades, assim como as refeições que lá são feitas e comidas pelas pessoas que frequentam o terreiro. O barracão é um espaço grande e arejado, formado por uma porta e duas janelas que ficam de frente para a entrada do terreiro e uma porta e uma janela no fundo, que dão para a casa dos caboclos. Nele estão os três<sup>46</sup> atabaques no fundo, em cima de um suporte de madeira, no lado oposto à porta, além de algumas cadeiras e bancos compridos do lado direito e uma mesa grande de madeira no lado esquerdo, onde normalmente são colocados os alimentos que serão servidos aos convidados em dias de evento. O teto é enfeitado com fitas brancas de papel, e, quando venta, produzem um bonito efeito. No chão de cimento batido está o assentamento da casa, que fica no meio do barracão, sendo perceptível apenas porque há uma cerâmica em cima dele, cobrindo e protegendo o axé da casa. Lá estão depositados objetos que foram colocados no momento de fundação da casa, assim como o sangue dos animais que foram sacrificados no momento de instauração do terreiro, tornando o espaço sagrado. Por fim, no teto, exatamente acima do assentamento, vemos a cumeeira, onde estão colocados objetos

---

<sup>43</sup> Qualidade de Ogum, que, segundo informado em campo, é metade Exu e por isso não gosta de ficar dentro da casa.

<sup>44</sup> Eguns, para os terreiros de origem nagô, são os espíritos dos mortos, tendo estes sido iniciados ou não no candomblé.

<sup>45</sup> Neste terreiro, me foi explicado que é o quarto que funciona tanto para recolher as pessoas que estivessem em obrigação quanto para vestir as entidades durante as festas. Também é chamado de camarinha em outras casas de candomblé.

<sup>46</sup> Denominados de *rum*, *rumpi* e *lé*, estes instrumentos são importantes meios de comunicação com as entidades.

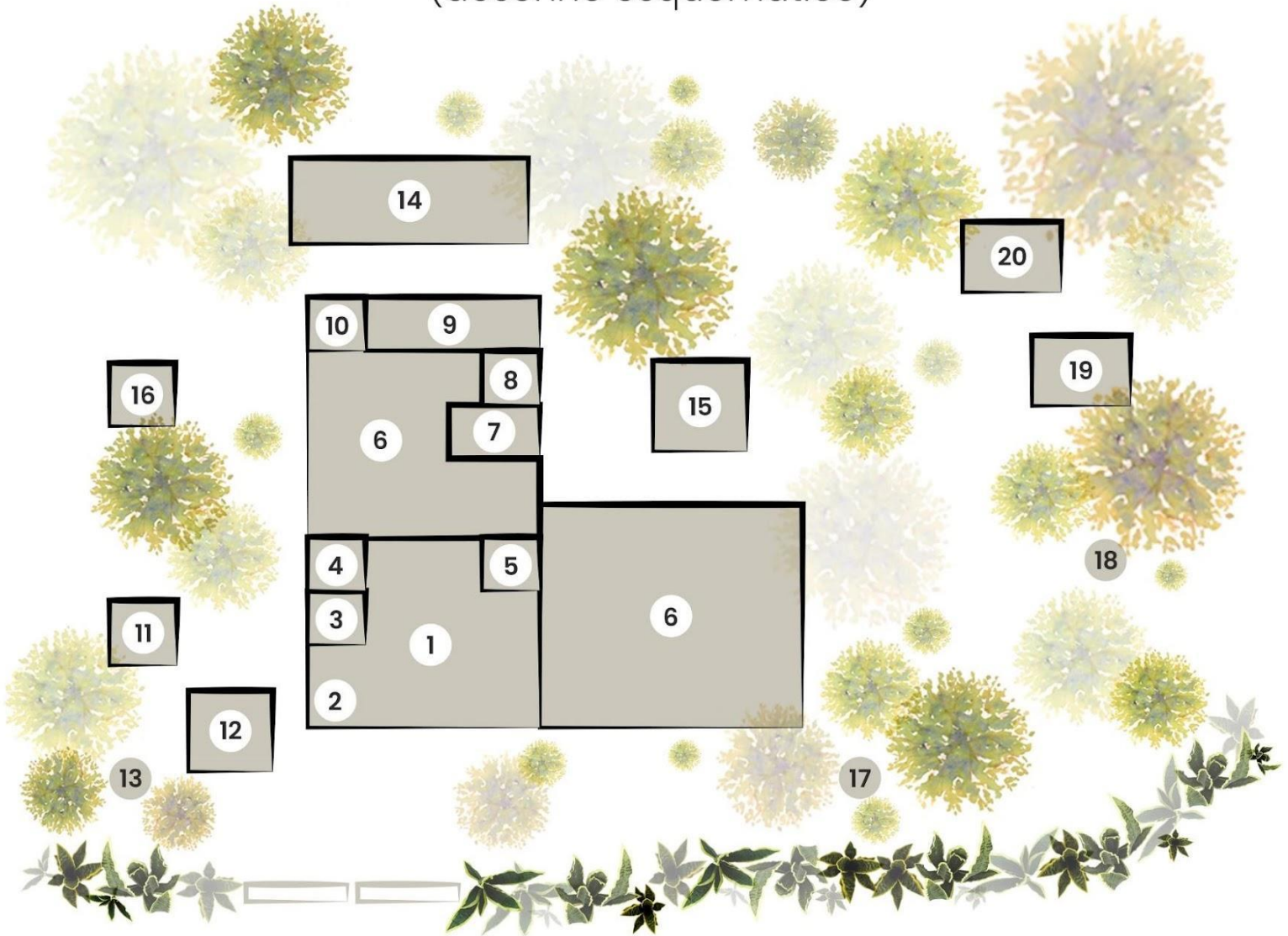
rituais e alimentos relacionados ao orixá Oxóssi, dono da casa e orixá de cabeça<sup>47</sup> da mãe de santo.

---

<sup>47</sup> Também chamado de “orixá de frente”, aquele que é responsável pela cabeça do indivíduo, sendo o principal no seu enredo.

# TERREIRO DE OXÓSSI EM SIMÕES FILHO

(desenho esquemático)



## LEGENDA

- |    |   |    |                                      |
|----|---|----|--------------------------------------|
| 1  | Sala de Estar                                 | 11 | Quarto de Exu                        |
| 2  | Ogum de Ronda                                 | 12 | Casa do caseiro                      |
| 3  | Quarto  | 13 | Assentamento de Ossain               |
| 4  | Quarto  | 14 | Galinheiro                           |
| 5  | Quarto  | 15 | Casa do Caboclo                      |
| 6  | Sala de Estar e Jantar                        | 16 | Quarto de Oyá Balé                   |
| 7  | Quarto de Oxossi, lemanjá, Ogum, Oxalá e Oxum | 17 | Assentamento de Ogum Xoroquê         |
| 8  | Rondeme/Runcó                                 | 18 | Assentamento de Tempo                |
| 9  | Cozinha                                       | 19 | Quarto de Oyá, Xangô e Ibeji         |
| 10 | Banheiro                                      | 20 | Quarto de Nanã, Omolu, Euá e Oxumarê |

## 2.2. Uma breve discussão sobre trajetórias

Ao longo das décadas, o Terreiro de Oxóssi<sup>48</sup> passou por algumas mudanças de endereço e configuração. A mãe de santo começou sua vida religiosa como iaô<sup>49</sup> em um terreiro na cidade de Salvador, circulando posteriormente entre alguns outros terreiros e bairros da capital, chegando a dar sessões de caboclo em uma casa à qual não pertencia na condição de filha, até fundar a sua casa, que atualmente está localizada em Simões Filho. No momento, nem os poucos filhos de santo que foram iniciados na casa, nem a própria mãe de santo frequentam mais o terreiro - Ana está afastada há poucos anos por questões de saúde. Para contar a história desta casa, é necessário nos voltarmos para a sua fundação e buscar compreender que atores estiveram envolvidos no processo, como e por que ele se movimentou no espaço, e quais foram as consequências geradas para o terreiro e seus integrantes. Seguindo Ingold (2012), resalto que é preciso observar que “o movimento por esses caminhos é *criativo*; isso implica ler a criatividade ‘para frente’ enquanto uma reunião improvisada com processos formativos, ao invés de ‘para trás’ enquanto abdução, a partir de um objeto acabado, até uma intenção na mente do agente.” (INGOLD, 2012, p. 27, grifo no original). Assim, é preciso pensar a formação deste terreiro não como um marco isolado, e sim como consequência de uma série de movimentos, arranjos e negociações - que se iniciam com a chegada da mãe de santo ao candomblé -, atentando para os enredos que fazem parte de sua trajetória - pessoal e religiosa, que aqui não podem ser entendidas como separadas. Rabelo (2014) discutiu a historicidade no modo de fazer de um terreiro e apontou que

[...] história aqui é menos a sucessão de atos criadores pelos quais os indivíduos constituem um mundo de deuses e/ou continuamente acrescentem novos elementos a este mundo construído (em ambos os casos, ocultando de si mesmos e dos outros seus esforços criativos) do que as várias atividades pelas quais deuses e humanos se associam e negociam os termos desta associação. Mães e filhos de santo bem sabem o quanto é trabalhoso - não criar os deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro. (RABELO, 2014, p. 92)

Quando Ingold (2015) fala de trajetórias, trata a partir de um par conceitual: trajetória de movimento. Para o autor, tendemos a aprisionar os fluxos em formas fixas e pré-estabelecidas ao invés de pensarmos nas trilhas que são percorridas ao longo dos movimentos e que o

---

<sup>48</sup> Tanto o nome do terreiro quanto dos participantes envolvidos nesta pesquisa foram trocados a pedido dos interlocutores.

<sup>49</sup> O iaô é todo aquele que se iniciou no candomblé mas ainda não cumpriu sua obrigação de sete anos de feitura, quando se tornará um egbomi, irmão mais velho.

compõem. Ingold propõe, então, pensarmos a existência humana não como situada, mas “situante”, pois a vida desdobra-se ao longo de caminhos e “cada habitante deixa uma trilha” (idem) no mundo. É a partir dessa imagem que avanço na investigação da vida de Ana, a mãe de santo desta casa, e dos percursos trilhados por ela, por sua família de santo e demais habitantes de seu terreiro - sejam eles humanos, entidades ou coisas -, tentando acompanhar algumas linhas de movimento nos quais estiveram envolvidos e se entrelaçaram.

Tratar sobre as noções de trajetória requer adentrar na discussão acerca da agência de sujeitos e entidades sagradas no âmbito do candomblé. Os não humanos estão presentes de maneira forte e decisiva nos terreiros. Eles participam de maneira ativa das decisões mais importantes tomadas nas casas, atuando como agentes. As ações individuais e/ou conjuntas destes agentes se efetivam a partir do que Latour (2007) chamou de disposição e sensibilização entre os corpos - sejam eles de humanos ou entidades -, permitindo que eles se constituam e se afetem mutuamente através de um trabalho realizado, criando um agenciamento entre eles. Entretanto, é preciso refletir de que maneira este se dá. Souza e Rabelo (2018) trazem pistas que nos ajudam a compreender de maneira mais clara como pensar o problema da agência nesta situação específica:

Mas a questão colocada no terreiro não é determinar quem pode ser considerado agente - questão genérica que muitas vezes mobiliza o debate na teoria social -, senão entender como - *com que meios, através de que procedimentos* - identificar, provocar, canalizar, participar e encaminhar (ou redirecionar) o movimento da agência. (SOUZA; RABELO, 2018, p. 117, grifo meu)

É importante atentar para o fato de que a investigação aqui realizada não pôde deixar de olhar com cuidado para os diferentes agenciamentos que se instituíram nos processos de feitura de terreiros e em todas as implicações que porventura dele decorreram.

Latour (2012) trata do conceito de rede como conexões que se estabelecem a partir de agenciamentos internos ao próprio fluxo dos movimentos. Uma rede inclui, assim, aqueles que estão implicados nesses agenciamentos e que sofrem intervenções mútuas, pois estão conectados, mas a própria rede em si é também um elemento, que se conecta a uma outra rede em um fluxo. É preciso entender a agência, portanto, não apenas pela ótica dos agentes em si - humanos e entidades conectados -, mas perceber o que foi mobilizado para que os agenciamentos se efetivassem e, principalmente, que trabalho foi necessário para que objetos, agentes e situações acontecessem um para o outro. O agir produz consequências concretas - e muitas vezes imediatas - na vida dos que estão envolvidos, abrindo a possibilidade para criatividade. Todo terreiro de candomblé é decorrente de um caminho singular, o que o

distingue de qualquer outro. Focar nas trajetórias permite iluminar processos de formação/criação, assim como perceber os desafios, dilemas e incertezas que acompanham o processo mesmo de instauração e existência de uma casa. Desvelar a trajetória de um terreiro de candomblé é compreender como esse espaço é escolhido e criado, além de evidenciar quem foram as pessoas e entidades que atuaram na sua fundação, sendo ele mesmo resultado do percurso individual de tudo aquilo que o compõe - pessoas, utensílios rituais, entidades etc. A partir dessas colocações podemos dizer que o deslocamento espacial do terreiro objeto deste estudo é resultado da fluidez e do fazer/agir dos filhos de santo da casa, das entidades individuais de cada filho e das entidades do terreiro.

Ao discutir o corpo sob a perspectiva do processo de afetação, Latour (2007) nos dá indícios sobre como pensar a trajetória de indivíduos no candomblé. Ele afirma que

[...] podemos procurar definir o corpo como *uma interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afectado por muitos mais elementos*. O corpo é, portanto, não a morada provisória de algo de superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo. É esta a grande virtude da nossa definição: não faz sentido definir o corpo directamente, só faz sentido sensibilizá-lo para o que são estes outros elementos. (LATOURE, 2007, p. 40, grifo no original)

Portanto, à medida em que é afetado, um indivíduo se torna mais diferenciado e mais apto a perceber a partir de elementos que o atravessam. As entidades com quem se relaciona, as pessoas com quem convive no espaço religioso e até fora dele, as obrigações que lhes são cobradas e os utensílios materiais - como contas e vestimentas - necessários para habitar o espaço do terreiro tornam este indivíduo mais sensível e o espaço que ocupa mais diferenciados. Assim, olhar para as trajetórias religiosas individuais será importante para refletir sobre o percurso espacial deste terreiro de candomblé, pensando em como estes modos de pensar os percursos estão interligados.

Entretanto, antes de adentrar com mais profundidade na trajetória deste terreiro e seus percursos, é preciso tratar da vida religiosa de Ana, a mãe de santo, que não pode ser dissociada dos movimentos e práticas fundamentais que proporcionaram a instauração do Terreiro de Oxóssi, caminho que foi percorrido e construído desde sua chegada ao candomblé, pensando a partir de linhas de vida e de movimentos.

### 2.3. Nos caminhos do candomblé: movimentos de uma mãe de santo

A mãe de santo também peregrinou - nos termos de Ingold - ao longo de sua trajetória de vida. Ana é uma mulher oriunda de família de camada popular de Salvador e cresceu na região de Brotas, bairro populoso da cidade. Durante sua infância e adolescência morou com a avó e alguns irmãos, tendo frequentado a escola e concluído o ensino primário. É uma mulher de pele morena, cuja aparência remete a uma indígena, com cabelos curtos e lisos. Foi iniciada no candomblé ainda na adolescência, aos 16 anos, no final dos anos 1940. Ela tinha ido com algumas amigas até um terreiro perto de sua casa, no Engenho Velho de Brotas, onde ficaram assistindo, pelo muro, à festa pública que lá acontecia. Sem nem adentrar o espaço físico do terreiro, Ana recebeu seu orixá quando os ogãs<sup>50</sup> daquela casa tocaram para Oxóssi, o que provocou uma queda e fez com que ela - ou Oxóssi - fosse parar perto do barracão. Apesar de ter parentes iniciados e frequentadores do candomblé, ela não participava de nenhum terreiro, embora, desde criança, por curiosidade, subisse neste muro para ver as festas. Não tinha interesse em participar da religião, mas gostava dos eventos públicos. Assim, Ana nunca tinha entrado de fato em um terreiro até o dia em que bolou no santo<sup>51</sup> e foi necessário ser recolhida imediatamente para ser feita<sup>52</sup>. Rabelo (2008) observa que

[...] a vinculação com o candomblé é vista acima de tudo como obrigação: faz-se não por gosto – pelo prazer das festas ou na busca de satisfação pessoal (motivos que, por sinal, marcam o ingresso de sujeitos de camadas médias escolarizadas) – mas pela força da necessidade, pela demanda de entidades que nem no espiritismo de mesa branca encontram satisfação. (RABELO, 2008, p. 192)

Este era o seu caso: o orixá estava pedindo obrigação e não aceitou negociar com a mãe de santo da casa nem ir embora até que a situação fosse resolvida. Uma vez que Oxóssi se recusava a ser despachado, foi preciso mandar chamar sua avó, com quem morava, explicar a situação e, como não havia dinheiro para pagar o processo de feitura e o orixá não queria esperar, foi necessário um acordo: Ana ficaria no terreiro por três meses, trabalhando nas funções da casa, até quitar sua dívida<sup>53</sup>. Assim, foi iniciada e passou a vivenciar a lógica do terreiro, cumprindo

---

<sup>50</sup> Cargo exclusivamente masculino no candomblé, que é recebido por homens escolhidos pelos orixás para cuidarem de questões diversas do terreiro e auxiliarem a mãe de santo na manutenção da casa. Os ogãs não incorporam.

<sup>51</sup> A primeira vez em que uma pessoa recebe o orixá e indica uma necessidade de ser iniciado na religião.

<sup>52</sup> Iniciada no candomblé.

<sup>53</sup> O processo de fazer o santo, assim como outras feituas nessa religião, costuma ser bastante dispendioso, envolvendo a aquisição de roupas específicas a serem usadas durante e depois da feitura, animais, plantas,



com suas responsabilidades para com a casa e cuidando de seu orixá. Como explica Rabelo, o enredo<sup>54</sup> de Ana com o candomblé começou antes de sua feitura, mas se efetivou com ela.

Poucos anos após a feitura, sua mãe de santo decidiu fechar o terreiro e autorizou aos filhos que fossem buscar seus assentamentos, se houvesse interesse, pois caso contrário todos os santos seriam despachados. Ana decidiu pegar seu santo, e, ficando sem terreiro para frequentar e sem cuidados religiosos, foi para o terreiro de seu avô de santo - que havia participado da sua iniciação e com quem mantinha boa relação -, localizado na região de Luís Anselmo. Lá permaneceu durante alguns anos, deu a obrigação<sup>55</sup> de sete anos<sup>56</sup> e recebeu o decá, indicando que poderia abrir sua própria casa. Manteve-se nesse terreiro até o falecimento de seu avô, quando se instalou no terreiro uma grande disputa interna para a sucessão do cargo de liderança, o que causou em Ana desgosto e medo, já que as egbomis da casa assumiram postura de hostilidade umas contra as outras para ocupar a posição e o terreiro, mesmo depois de reaberto e com uma nova mãe de santo escolhida, permaneceu envolto em conflitos.

A convite de uma famosa mãe de santo de Salvador, cujo terreiro ficava na região e que mantinha relações de amizade com o avô de santo de Ana, esta resolveu tirar o santo novamente do terreiro onde se encontrava e passou a frequentar a casa da iyalorixá, mas não consultou Oxóssi sobre esta mudança e a convivência não durou muito tempo: depois de algumas querelas, o orixá bateu o pé e disse que não ficaria. Sua intenção era que Ana abrisse seu próprio terreiro, o que começou a ser demandado através dos búzios e de recados, mas não havia quem a apoiasse nem recursos para isso. Nesta época Ana havia se casado e tinha três filhos, mas não trabalhava formalmente, realizando pequenos bicos, e dependia financeiramente de seu marido. Cansada de circular entre tantos terreiros, resolveu então zelar do orixá em sua casa: mandou fazer um móvel de madeira, colocou na sala e manteve o assentamento guardado.

Durante alguns anos não frequentou nenhum terreiro com assiduidade, mas passou a ir com o seu irmão, Carlos - que era mais novo e há pouco tempo tinha ido morar com ela -, a

---

alimentos, ferramentas de orixás, contas de santo, entre outros. Assim, muitas vezes é preciso negociar com o orixá para que a iniciação seja protelada até que o noviço tenha condições financeiras para arcar com os custos.

<sup>54</sup> Flaksman (2014) trata de enredo no candomblé nos seguintes termos: “*Ter enredo é ter uma relação*; ou melhor, um **complexo de relações**.” que “[...] pode dizer respeito tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás.” (FLAKSMAN, 2014, p. 4, grifos no original)

<sup>55</sup> Rabelo nos informa que “o termo obrigação é também empregado no dia a dia dos terreiros em referência a todo um campo de práticas pelos quais as pessoas atendem às demandas daqueles a quem estão vinculadas (tantos entidades mais-que-humanas quanto outros humanos que medeiam suas relações com essas entidades, notadamente, a mãe ou pai de santo da casa) incluindo-se aí oferendas, rezas, cuidado com os assentamentos dos santos, com as plantas e com objetos como adereços e roupas. O cotidiano é assim marcado por um desenrolar sem fim de obrigações, de tipo e peso variável, muitas das quais se imiscuem sem grande alarde no ritmo das conversas e afazeres de filhos da casa.” (RABELO, 2019, p. 5-6)

<sup>56</sup> A obrigação de sete anos tira o iniciado da condição de iaô e o transforma em egbomi. Agora, ele é um irmão mais velho.

algumas sessões de mesa branca e de caboclo<sup>57</sup>. Durante o tempo em que esteve nos terreiros, Ana não havia recebido nenhum caboclo, mas, ao acompanhar alguns conhecidos que foram deixar oferendas no Parque de São Bartolomeu<sup>58</sup>, Seu Pena Branca veio pela primeira vez. Ela e Carlos continuaram frequentando, informalmente, outras casas até que, em uma sessão de mesa branca na Fazenda Garcia, Seu Pena Branca voltou e se firmou lá, trabalhando<sup>59</sup>. Além de Seu Pena Branca, outros caboclos, de diferentes tipos<sup>60</sup>, também atendiam nesta casa, que logo encheu de clientes que vinham pedir conselhos e agradecer quando tinham suas graças alcançadas. Apesar da família de Ana ser do candomblé, o seu marido não gostava que ela frequentasse nenhum terreiro nem que cuidasse de seu santo e do caboclo, e começou a importuná-la, tentando proibir que ela fosse às sessões. Nesta época, Ana e o marido, seus três filhos e seu irmão, Carlos, se mudaram para uma casa maior, em Brotas, e Ana decidiu enfrentar o marido, ocupando um dos quartos da casa com o assentamento de Oxóssi. Apesar da falta de recursos, ela e Carlos, que já havia começado a trabalhar, conseguiram reunir tudo que seria necessário para dar a obrigação para o seu orixá, contando com a ajuda de sua mãe pequena para realizar as atividades, já que Oxóssi ficou anos dentro do armário e precisava ser alimentado para renovar o axé.

Diante da demanda de trabalho do caboclo, e a contragosto do esposo, Ana começou a dar sessão em casa uma vez por semana. Uma grande quantidade de pessoas da vizinhança passou a frequentar a sessão para assistir e se consultar com Seu Pena Branca. Segundo Carlos, “foi o caboclo que puxou tudo isso. Aí o caboclo ajudou e ela conseguiu achar um terreno quase na frente de onde ela fez santo. O dono do terreno conhecia ela, era doido por ela, e facilitou tudo. Olha como são as coisas, né? Olha o que é caboclo!” (Entrevista concedida em 08/07/2019). Com o terreno comprado e a pequena casa organizada, eles construíram o primeiro quarto e levaram o santo para lá junto com o Exu que ela havia assentado e o caboclo, que foi colocado em um quarto separado. Lá foi seu primeiro terreiro.

As sessões de caboclo começaram a encher e o espaço ficou apertado. Além disso, conforme os relatos, surgiram problemas com os terreiros de candomblé do entorno, que, incomodados com o sucesso da casa de Ana, começaram a se indispor com ela e a deixar ebós

---

<sup>57</sup> Como definem Rabelo e Aragão (2018), a mesa branca é “também chamada de sessão espírita, em que os caboclos respondem ao chamado dos presentes sentados em oração” e a sessão de caboclo é a “sessão de giro em que vêm para dançar e tirar suas cantigas ao som dos atabaques” (RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 90)

<sup>58</sup> Localizado em Salvador e reconhecido espaço de culto aos orixás e caboclos, sendo considerado um local sagrado para os integrantes da umbanda e do candomblé na capital.

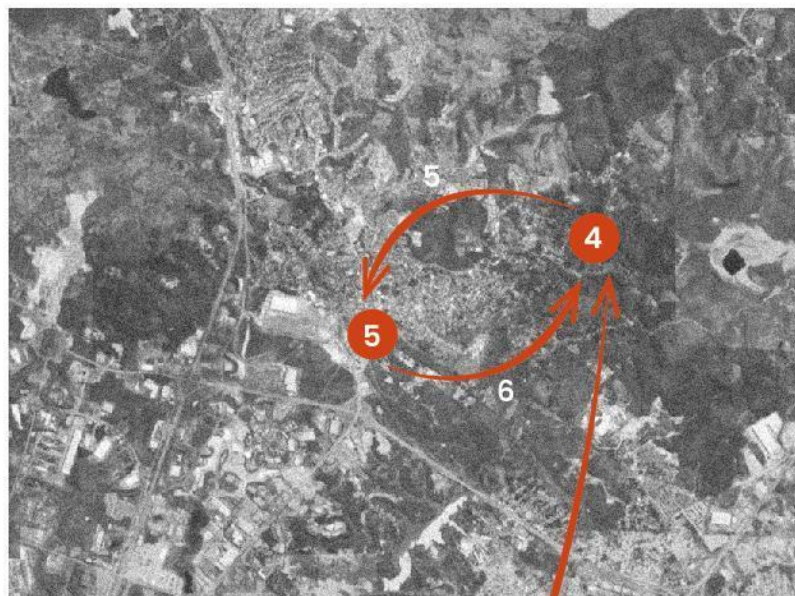
<sup>59</sup> Atendendo a clientela que frequentava a sessão, dando conselhos e recomendando modos de cuidar.

<sup>60</sup> Seu Pena Branca é um caboclo “de pena”, um indígena, porém existem diversos tipos de caboclos de pena, além das variedades dos caboclos de couro (Boiadeiros) e do mar (Marujos), que não serão aqui discutidos.

na sua porta para que sua casa não prosperasse. Ao mesmo tempo, o santo de Ana começou a se mostrar insatisfeito, pois queria mudar de lugar. Oxóssi respondia ao jogo de búzios expressando sua vontade de ir para uma casa maior. Assim, ela e Carlos, através de um conhecido de ambos, que frequentava as sessões de caboclo e gostava muito de Seu Pena Branca, por ter alcançado muitas graças através de seus conselhos, acabaram encontrando um terreno em Simões Filho por sua intermediação: ele sabia de um terreno disponível e que continha espaços de mata e de água e intercedeu para que Ana e Carlos chegassem até o local e fechassem negócio. Mais uma vez, Seu Pena Branca aparece como figura central nesse processo de instauração da casa de Ana. Era, então, 1976. Foi a partir daí que o terreiro pôde se firmar pela primeira vez, através da interferência de Seu Pena Branca, da rede de clientes da casa, dos caminhos percorridos por Mãe Ana - e, posteriormente, por Carlos, que traz sua própria trajetória, que se mistura à da sua irmã - e suas entidades, que foram se agregando e impondo necessidades constantes. Portanto, o nó que forma e fixa o Terreiro de Oxóssi é resultado de muitas linhas e caminhos percorridos, que se encontraram e possibilitaram a existência dessa casa, mas que, sendo linhas, nos termos ingoldianos, seguem seus fluxos, se conectando a outras linhas, em outros movimentos e em outros tempos.

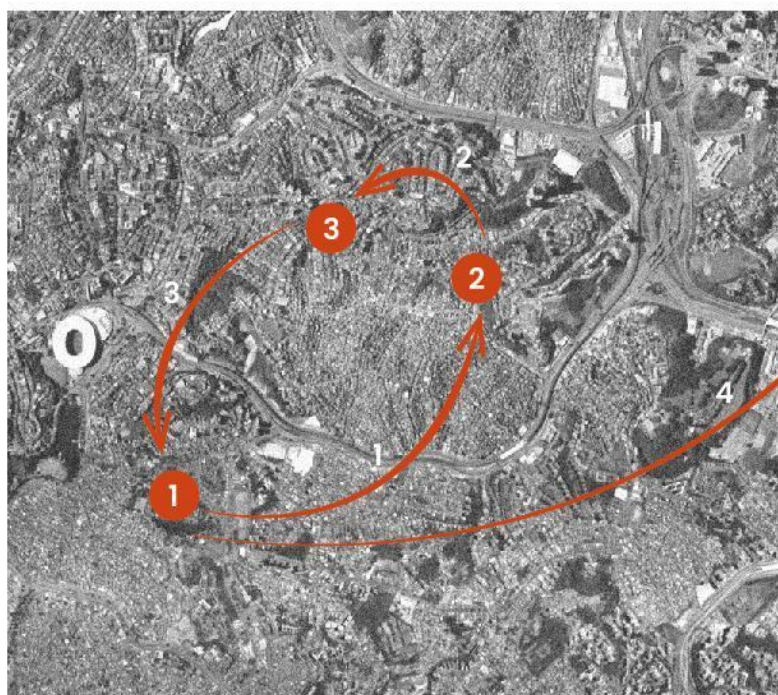
Estes movimentos - a saída da casa que dividia com o marido para abrir um terreiro e, posteriormente, o deslocamento do terreiro para Simões Filho - são tributários de contratempos, impasses, trabalhos e práticas religiosas constantes, que a mãe de santo precisou enfrentar para firmar sua casa. Cada ato decisório provocou uma série de efeitos em sua trajetória religiosa e, portanto, na vida do próprio terreiro e das pessoas que dele fazem parte. É preciso se manter atento aos caminhos percorridos e às pessoas que se conectaram, parcial ou completamente, a este emaranhado para conseguir vislumbrar (sempre de maneira fragmentada) os movimentos realizados ao longo dos percursos, sejam eles individuais ou coletivos.

## DESLOCAMENTOS: Mãe Ana



Salvador

Simões Filho



### LEGENDA

- |                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| 1 Engenho Velho de Brotas | 4 Simões Filho (Pitanguinha) |
| 2 Luis Anselmo            | 5 Dentro de Simões Filho     |
| 3 Matatu de Brotas        |                              |

## 2.4. Fundar um terreiro e constituir uma família de santo

Neste período, Ana se separou do marido, pois o casamento ficou insustentável, já que ele não aceitava sua posição dentro da religião. Foi morar, então, com Carlos e outros irmãos enquanto resolviam a situação do terreiro. Na região existiam poucas casas construídas e boa parte era mata fechada, incluindo o terreno que eles adquiriram. Não havia luz nem água encanada e foi preciso muito trabalho para limpar o terreno. Mais laboriosa e custosa, porém, foi a atividade de construir um terreiro neste espaço, pois isto implicava não apenas em levantar a estrutura física, mas, principalmente, em produzir o terreiro enquanto espaço dotado de energias e forças que o configurem como religioso, através de um ritual que possibilita que o axé da casa seja plantado. Marques (2016) afirma que, para se tornar um terreiro, um lugar precisa, antes,

[...] ter o axé fixado, através de uma série de ações rituais conhecidas como “enterrar” ou *plantar o axé*. Plantar o axé, ou também *fazer o chão*, é justamente assentar, no centro do barracão, as forças necessárias para que o terreiro passe a ser um conglomerado – irradiador e receptor – dessas próprias forças, colocando-as em movimento. A partir daí, o chão passa a ser carregado de axé e, ao mesmo tempo, torna-se o axé, constituído por partes de todos os seres – humanos e não-humanos – que participam do terreiro. (MARQUES, 2016, p. 49, grifo no original)

Assim como uma pessoa que se inicia, uma casa de candomblé também precisa ser feita, não apenas no sentido de construída, mas “posta em participação com as diversas energias que atravessam o mundo, canalizando-as através de um cuidadoso e ininterrupto trabalho ritual” (idem) e esta multiplicidade de forças que se atravessam no terreiro, independente dos seus graus de existência

[...] Ao entrar em um terreiro, cada um deixa um pouco de si ali – e, ao mesmo tempo, leva consigo um pouco dos outros. A casa, assim, é antes um composto de relações, onde diversas forças – e suas movimentações constantes – são responsáveis por “mantê-la”, constituindo assim o próprio axé do terreiro (idem, p. 54).

Ao discutir a fundação de terreiros, Evangelista (2002) segue na mesma linha e enfatiza que

A transformação de uma propriedade particular num terreiro de candomblé instaura uma necessária coletivização – ainda que informal – do espaço, tanto por se tratar de

uma comunidade religiosa que pressupõe o uso coletivo do local, quanto por estabelecer vínculos entre pessoas e divindades através da circulação do axé. (EVANGELISTA, 2015, p. 72)

A autora observa que a construção e o desenvolvimento de um terreiro passam pela negociação entre a mãe ou o pai de santo e as entidades que o constituem. A escolha do local e a definição dos lugares onde o barracão, as casas de orixás e outros espaços sagrados do terreiro serão construídos/dispostos não é feita de forma arbitrária, mas com a participação dos orixás/entidades que compõem a vida religiosa do sacerdote, uma vez que estes atuam de forma ativa na vida dos seres humanos. A necessidade de se tornar mãe de santo foi imposta por Oxóssi, que demandou, também, a abertura de uma casa, mas foi o caboclo Seu Pena Branca que viabilizou a aquisição do lugar onde Oxóssi seria assentado e no qual ele pudesse trabalhar nas sessões. Portanto, não há como separar as dinâmicas de homens e entidades: no terreiro, sagrado e profano estão profundamente imbricados. Como aponta Rabelo, “No candomblé, aprende-se desde cedo que o mundo, as coisas e as pessoas são compostos de diferentes elementos, linhas de forças ou trajetórias” (RABELO, 2015, p. 251)

Com a questão religiosa e de estrutura resolvidos, Ana se mudou para Simões Filho e começou a dar sessão de caboclo na nova casa, que logo encheu, pois as pessoas da vizinhança ouviam falar e chegavam para participar. Nessa época, o caboclo de Carlos, seu Águas Claras, também já havia “chegado” e trabalhava na sessão. À medida em que o tempo corria, o terreiro passou a ter uma grande movimentação de pessoas, que vinham não apenas para se consultar com os caboclos e receber passes, mas também que foram se aproximando da casa para se cuidar, formando uma rede de clientes assíduos. Alguns destes se tornaram frequentadores habituais da casa, participando das funções do terreiro e estabelecendo uma filiação religiosa. Nesta época a casa tinha muitos abiãs<sup>61</sup>, mas nenhum barco<sup>62</sup> havia sido recolhido ainda, pois Ana não queria iniciar ninguém: para ela, o candomblé envolvia muita responsabilidade e ela não queria que as pessoas estivessem obrigadas, porque entendia que, uma vez dentro, não era possível sair. Os abiãs realizavam todo tipo de tarefas das quais fosse possível participar e cuidavam de seus orixás, mesmo sem serem feitos, além de ajudarem na organização, limpeza e manutenção da casa. Ana não pretendia iniciá-los, embora estes fossem cuidados e seus orixás alimentados, mas, não sendo raspados, não precisariam manter o vínculo com a religião, porque isto significava “muito trabalho”.

---

<sup>61</sup> Aquele que frequenta a casa, mas ainda não foi iniciado.

<sup>62</sup> Grupo de iaôs que se iniciam juntos.

Até que, em uma manhã, apareceu na porta do terreiro uma mulher precisando de ajuda, e, quando o jogo de búzios foi consultado, ficou claro que seu orixá estava cobrando feitura. Ana não teve escolha e iniciou, assim, sua primeira filha de santo, cuja cabeça era de Iemanjá Ogunté. Como era inexperiente na feitura, uma mãe de santo de Salvador, com quem Ana mantinha relações e que dava suas obrigações<sup>63</sup> periodicamente, foi para o terreiro participar do processo, levando consigo filhos de santo para ajudarem no processo. A mulher foi recolhida, iniciada e depois de alguns meses se afastou do terreiro, jamais regressando para avisar que não voltaria ou sequer para pedir para levar seu santo. Entretanto, pouco depois que esta filha de Iemanjá cumpriu seu resguardo, uma outra mulher chegou ao terreiro cheia de feridas pelo corpo, muito doente e buscando socorro. Era uma filha de Omolu, e novamente o orixá estava pedindo feitura. Com a experiência adquirida no primeiro barco, Ana e Carlos - que nesta época já havia sido iniciado em outra casa de candomblé e era pai pequeno de alguns iaôs desta casa - cuidaram da iniciação dela, dispensando ajuda de outros sacerdotes. A filha de Omolu ficou recolhida por três meses no terreiro, mas quando foi liberada para retornar às suas atividades pediu para levar a roupa de ração. Acabou sendo convencida pelo seu marido a frequentar uma igreja neopentecostal e não retornou mais, se desvinculando do terreiro e deixando seu santo lá. Ana, que já não queria iniciar ninguém no candomblé, decidiu que esta seria sua segunda e última filha de santo, porém manteve os abiãs na casa, que cuidavam dos seus orixás e até assentavam o santo, mas não eram iniciados pela sua navalha.

O terreiro era bastante frequentado pelos moradores do entorno e, mesmo sem um calendário de festas públicas, a circulação de pessoas era grande durante todo o ano, já que a casa “estava sempre aberta e qualquer um podia chegar”. Havia um pequeno calendário de atividades das quais as pessoas não iniciadas podiam participar, o que movimentava ainda mais o terreiro: durante o mês de setembro eles davam caruru para Ibeji e vinha gente de toda a região para prestigiar, trazendo presentes para os orixás gêmeos; além disso, as Águas de Oxalá<sup>64</sup> eram frequentadas tanto pelos abiãs da casa quanto pelos vizinhos, e as sessões de caboclo continuavam cheias. A demanda era maior, mas o trabalho podia ser distribuído entre aqueles que circulavam com frequência.

Assim, a casa seguiu movimentada, apesar de não haver uma estrutura de família de santo nos moldes mais tradicionais vistos na maioria dos terreiros. Em trabalho inaugural sobre

---

<sup>63</sup> Neste caso, significa cuidar da cabeça e do orixá da mãe de santo a partir da realização de rituais anuais necessários para que o seu axé fosse alimentado.

<sup>64</sup> Cerimônia anual em homenagem ao orixá Oxalá.

o tema, Vivaldo da Costa Lima (2003) abordou a família de santo no candomblé a partir de uma perspectiva construída pelo modelo das casas ketu, onde fez pesquisa. Segundo ele,

[...] na família de candomblé encontram-se várias características [...] que marcaram a antiga família patriarcal: o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, a autoridade absoluta do pai, a subordinação dos irmãos mais moços ao mais velho, a solidariedade de parentes, o culto de família, de tradições, de nome, de honra. (LIMA, 2003, p. 163)

O modelo analisado por Lima diverge de maneira contundente do modo como este terreiro em específico funciona. Ana não apresentou, durante sua trajetória como iyaxorixá, interesse em constituir uma família de santo, embora tenha exigido que fossem cumpridas, no terreiro, as regras e normas esperadas de integrantes do candomblé. Além de não iniciar filhos de santo, também não suspendeu<sup>65</sup> - ela ou suas entidades - ou confirmou equedes<sup>66</sup> e ogãs. Assim, a estrutura da casa era composta pela mãe de santo, por Carlos - cumpridas suas primeiras obrigações, levou o santo para o terreiro da irmã, passando a cuidar dele ali -, que se tornou o pai pequeno do terreiro de Ana, e por uma pequena quantidade de abiãs. Logo, a estrutura fixa de cargos e a hierarquia que figuravam como elementos chaves no modelo descrito por Lima, se apresentavam de maneira bem distinta no terreiro de Ana, uma vez que as funções da casa eram distribuídas mais para atender às necessidades e de acordo com as possibilidades de cada integrante executá-las. O autor discute, ainda, como o papel das mães de santo é primordial para que esta estrutura se mantenha funcionando, pois são elas que

[...] reeducam os filhos sob sua responsabilidade ritual não apenas na imposição do comportamento religioso coerente com os esquemas doutrinários do grupo, mas, ainda, do padrão de conduta social relacionada com a comunidade maior; a mãe transmite, assim, a seus filhos o seu próprio código de ética, de maneiras e de expressão verbal. (LIMA, 2003, p. 165)

Porém, no terreiro de Ana não havia como pensar em uma disposição fixa de funções e cargos, pois, como ela não formou uma família nos moldes tradicionais dos terreiros da Bahia, foram sempre as situações que impunham os arranjos, implicando em constante criatividade.

---

<sup>65</sup> Quando uma pessoa é escolhida por uma entidade ou pelo zelador da casa para ser ogã ou equede, mas não passou pelo processo de iniciação ainda, diz-se que ele é “suspenso”.

<sup>66</sup> Mulheres iniciadas no candomblé e que não rodam no santo, assim como os ogãs, porém ambos desempenham funções distintas.



As pessoas que iam ao terreiro vinham da vizinhança e de Salvador, e estabeleceram relações com a casa e a ela se filiaram. Segundo Elza<sup>67</sup>, a casa foi bastante frequentada, também, pela família de sangue de Ana, como seus irmãos e sobrinhos, que cuidavam de suas questões religiosas no terreiro - inclusive assentando os orixás, mas sem se iniciarem no candomblé -, porém estes se comportavam mais como clientela do que como parentes consanguíneos, pois compareciam ao terreiro apenas esporadicamente e quando tinham demandas particulares para tratar, sem uma convivência assídua e sem comprometimento contínuo com a religião. Ana decidiu que seus filhos de sangue - Marta, Rogério e Márcio - não participariam da vida da casa, pois não queria que eles trilhassem o mesmo caminho que ela. A vida no candomblé era árdua e Ana não desejava que eles tivessem que dar continuidade a um terreiro que entendia como sendo parte de seu enredo pessoal, não vendo necessidade de que seus filhos cuidassem dele após a sua partida. Sobre a relação entre família de sangue e de santo, Flaksman observa que a família de santo se forma a partir da diáspora à qual foram submetidos milhões de africanos escravizados que foram trazidos para as Américas, e carregaram consigo seus orixás, voduns, inquices<sup>68</sup>:

Se na África, portanto, a família de santo e a família de sangue eram a mesma, já que os orixás pertenciam a uma linhagem, sendo transmitidos, na maior parte dos casos, por descendência patrilinear, no Brasil, com a escravidão e a conseqüente separação das linhagens (que quando conseguiam se manter unidas no navio negreiro eram separadas à força pelos mercadores, já no seu destino, para enfraquecer a organização dos africanos escravizados), a disposição das famílias sofreu uma reformulação. Assim como os orixás advindos de diferentes regiões passaram a se agrupar sob um mesmo teto, o mesmo ocorreu com aqueles que os carregavam. Morando juntos, sob a égide da escravidão, não lhes restava outra opção senão criar novas formas de parentesco, a “família simbólica” que viria a se transformar numa característica tão distinta das religiões de matriz africana. (FLAKSMAN, 2018, p. 130)

A organização social, criada através dos processo de feitura, foi vista, por muitos autores que trataram do tema do parentesco de santo, como uma família separada da família de sangue. Para Flaksman, entretanto, essa separação nem sempre pode ser confirmada na vivência dos terreiros, onde é possível observar que as heranças são transmitidas, muitas vezes, pelo sangue. Na prática, a herança pode implicar em transferência de orixás, caboclos, cargos variados e até a própria liderança da casa entre membros da família consanguínea da mãe ou do pai de santo.

---

<sup>67</sup> Esposa de Carlos e, portanto, cunhada da mãe de santo. Frequenta o terreiro na condição de abiã, mas sem perspectiva nem vontade de ser iniciada na religião.

<sup>68</sup> Voduns e inquices correspondem, ainda que não diretamente, aos orixás, porém nas nações jeje e angola, respectivamente.

Depois de um período vivendo em Simões Filho, Ana decidiu voltar para Salvador, frequentando o terreiro apenas aos finais de semana para cuidar das demandas e deixando o espaço aos cuidados do caseiro, que era responsável apenas pelo resguardo da propriedade, mas não se envolvia com questões rituais. Assim, todo o trabalho que antes era executado durante a semana se concentrou em apenas dois dias, tornando a dinâmica mais corrida. Durante cerca de duas décadas a casa funcionou neste formato e com a circulação de abiãs que chegavam e saíam e sem iniciação de filhos de santo.

Como o terreiro de Ana não tinha ogãs, sempre que necessário eles contratavam um grupo conhecido de tocadores de atabaques de outro terreiro para vir participar das obrigações e festas públicas. Tendo circulado por diversos terreiros de Salvador e conhecendo muitas pessoas de candomblé, Ana mantinha uma certa relação de amizade com algumas egbomis e mães e pais de santo de casas da capital - incluindo terreiros mais antigos e tradicionais - e as suas obrigações eram sempre dadas por estas mães de santo, que iam até Simões Filho com um grupo de filhos de santo para participar e ajudar nos seus cuidados rituais, mantendo uma rede de apoio mútuo entre os terreiros. Estas casas também eram convidadas para algumas festas públicas. Além disso, na época em que a casa ainda estava cheia de frequentadores, se podia arcar com o custo de contratar ogãs de outras casas para que tocassem os atabaques nas festas públicas, mantendo a estrutura do terreiro sem maiores problemas.

### **O arranjo familiar de sangue e de santo**

Nesta seção interrompo brevemente a narrativa para apresentar algumas das pessoas que, desde cedo, assumiram papel central no terreiro e que hoje são responsáveis pela manutenção e funcionamento da casa, constituindo a família de santo, e que são responsáveis por cuidar de todas as tarefas religiosas e não religiosas que envolvem o terreiro. Apesar de fazerem parte da rotina da casa no tempo em que Ana ainda estava presente, e serem parte de sua família de sangue, agora eles assumiram efetivamente todas as responsabilidades. Farei uma breve apresentação destas pessoas através de suas trajetórias religiosas.

#### **Carlos**

Carlos é um homem branco, de classe média e já aposentado, mas que continua exercendo sua atividade profissional em uma empresa de Lauro Freitas, cidade da região metropolitana. Como dito anteriormente, é irmão de sangue da iyalorixá, guardando uma diferença considerável de idade com ela: enquanto Ana tem 87 anos, ele recém fez 71. Por

motivos de saúde, foi iniciado no candomblé aos 27 anos, embora tenha resistido durante anos à feitura. Acabou cedendo devido à forte cobrança de seu orixá, Oxalá, e foi iniciado, em meados da década de 1970, em um conhecido terreiro de Salvador. Após ter dado suas obrigações de um, três anos e sete anos, acabou se afastando por problemas internos à casa e, como havia participado ativamente da construção e instauração do terreiro de Ana, levou o santo para ser cuidado lá.

A primeira entidade que ele recebeu, antes mesmo de seu orixá, foi o caboclo Oxóssi Mutalambô, que chegou em uma sessão que sua irmã dava no terreiro dela décadas atrás, porém este não era o principal caboclo do seu enredo. Seu Águas Claras não tardou a aparecer, ocupando seu lugar como caboclo mais frequente e participando ativamente da vida de Carlos desde então.

Carlos é um homem franzino e muito ativo, que trabalha incessantemente dentro do terreiro, já que se tornou o responsável pelo local desde que a irmã precisou se ausentar. Ele ocupa o cargo de babakekerê do terreiro e é o responsável pelo preparo das comidas secas, dos banhos e está à frente de todos os rituais que lá são executados. É consultado sempre que alguma coisa precisa ser feita ou decidida e nada se realiza sem que ele tenha autorizado.

Ao mesmo tempo, a sua idade já um pouco avançada é fonte de preocupação, embora isto não seja comentado com frequência. Há sempre uma possibilidade de adoecimento que o impossibilite de levar o terreiro adiante. Durante uma manhã de domingo, estávamos em um dos quartos de santo, e vi que Carlos retirou um objeto de um assentamento, mas não simplesmente o pegou: “fingiu” que o pegaria por duas vezes, tocando no assentamento, e então na terceira o pegou de fato. Perguntei o porquê daquela ação e ele explicou que era assim que se pegava certas coisas dentro do terreiro, mas não todas. Quando fosse necessário despachar muitos daqueles assentamentos, era dessa forma que seria feito. Ele então me disse que Gabriel também sabia disso, e que se algo acontecesse a ele, era desta forma que seu santo deveria ser tirado do quarto para ser despachado. Mas, ao mesmo tempo, consciente de que seu filho não tinha conhecimento suficiente sobre todos os fundamentos e rituais, confiava em um pai de santo de Salvador para ajudá-lo. Porém, um tempo depois, soube que este pai de santo havia falecido, e isto o impactou de maneira forte, chegando a comentar com Gabriel que agora não sabia quem poderia participar e fazer estes rituais caso ele não estivesse mais presente e fosse preciso “levantar” as coisas do terreiro.

## Elza

Elza é uma mulher que está na faixa dos 60 anos, esposa de Carlos e, portanto, cunhada da mãe de santo. Ela vem de uma família católica, porém, desde criança, manteve contato com a umbanda, pois alguns de seus parentes próximos eram ligados a esta religião e recebiam orixás e caboclos. Durante a infância, Elza via, com frequência, um senhor muito velhinho e de pele escura e, apesar de comentar com os pais, eles nunca a levaram a um lugar para que isto fosse observado e cuidado e, com o tempo, o senhorzinho acabou sumindo. Já na adolescência, comentou o fato com uma de suas tias, que era médium e recebia um Boiadeiro em sessão de caboclo, e esta disse que Elza tinha uma vidência grande, mas, como não foi desenvolvida na infância, havia se perdido. Elza continuou frequentando apenas o catolicismo e, quando entrou na faculdade de enfermagem, acabou se aproximando do candomblé através de uma amiga próxima, que era da religião. Apesar de não frequentar nenhum terreiro, eventualmente tomava conhecimento de situações que sua amiga vivenciava e ia até o terreiro com ela, sempre na condição de visita. Anos depois conheceu Carlos, que tinha feito santo recentemente, e começou a frequentar a casa da família dele, entrando em contato com Ana. Porém sua maior aproximação com o candomblé só se deu após o casamento com Carlos, o que ocorreu há cerca de 40 anos. Ela é católica praticante e também rodante<sup>69</sup> no candomblé. Sua cabeça é de Oxum, santo que foi assentado no terreiro há vários anos. Como Ana não via necessidade de iniciá-la na religião, pois o santo não estava cobrando, manteve apenas o assentamento e os cuidados com os orixás que fazem parte do seu enredo.

Com o afastamento da mãe de santo, Elza tomou para si os cuidados referentes à manutenção da casa, além de auxiliar em todas as atividades religiosas, o que absorve muito de seu tempo, pois é um local de excessiva demanda de trabalhos, o que ocasiona um desgaste físico e emocional grandes. É bastante comum ouvi-la dizer que jamais teria escolhido para si estar dentro de um terreiro na condição de filiada, porque sua vida acontece em torno das demandas que a rotina do ilê lhe impõe.

## Gabriel

Gabriel é filho único de Elza e Carlos e, portanto, sobrinho da mãe de santo, mas estabeleceu com ela uma relação de neto e avó devido à grande diferença de idade entre ela e seus pais. É um homem branco, na faixa dos 30 anos, que concluiu o ensino superior e atualmente exerce sua profissão como servidor público municipal. Ele não é rodante e ainda

---

<sup>69</sup> Aquele que incorpora entidades, ou seja, que vivencia a possessão.

não sabe se tem ou não cargo no candomblé, porque isto nunca foi abordado pela família e ele não questionou. Cresceu frequentando o terreiro e acompanhou a dinâmica da casa nos últimos 30 anos, pois desde criança esteve comprometido com o lugar, participando de todas as atividades e frequentando a casa durante muitos finais de semana junto com os pais. Nem Ana nem Elza quiseram que ele se envolvesse com as questões religiosas, de modo que há apenas poucos anos começou a assentar suas entidades, o que foi feito por Carlos sem que elas tomassem conhecimento prévio.

A relação de Gabriel com o candomblé e com as entidades do terreiro de sua avó se dá, entretanto, antes mesmo de seu nascimento: a gravidez de Elza foi de risco e o caboclo Seu Pena Branca fez nela várias limpezas antes do parto e recomendou ebós para que ela tivesse êxito e a criança nascesse. Durante esse processo, o caboclo encostou na barriga de Elza e disse que era o padrinho do menino, que a relação deles era antiga e que podia deixar que ele “tomava conta do menino”. Desde o nascimento de Gabriel, este é um vínculo que se mantém e que importa para a vinculação da entidade e da família.

Ele acompanha os pais durante os finais de semana no terreiro, o que, para ele, é uma demanda grande, pois sua vida precisa ser organizada em torno dessa dinâmica, porém ele não tem nenhuma função específica na casa e apenas atende às necessidades que lhe são solicitadas.

Como os filhos de Ana e demais familiares não frequentam mais o terreiro, senão em algumas visitas esporádicas, o trabalho e a manutenção - incluindo boa parte das questões financeiras - da casa fica ao cargo deles três, que precisaram reorganizar suas rotinas para que praticamente todos os finais de semana sejam passados em Simões Filho. É um trabalho constante e que exige participação ativa de todos para que seja concluído, mas sempre na certeza de que a próxima semana trará outras demandas. Como observa Marques,

Sempre há algo a se fazer no candomblé: alguma energia a compor, algum ritual que te possibilite determinadas coisas, alguma exigência de obrigação. Fazer, assim, é criar passagens por entre um mundo repleto de forças: agenciar, canalizar certas energias para certos objetivos, criando territórios existenciais compostos por distintas forças. [...] A arte do candomblé, assim, está em tornar e manter as coisas vivas, por meio de um cuidadoso e ininterrupto trabalho ritual, num mundo povoado de forças instáveis e em desequilíbrios iminentes. Desse modo, o fazer carrega, sobretudo, uma dimensão ética: fazer coisas é ter cuidado com elas, lidar com suas reações e responsabilidades. (MARQUES, 2018, p. 238)

Para dar contas das atividades do terreiro, todos eles assumem várias posições diante das necessidades que cada situação impõe e que poderiam ser vistas, se pensadas em termos de pureza ritual, como equivocadas ou fugindo às normas, porém, dentro da configuração atual do terreiro, o que aparece como primordial é a possibilidade de que o ritual seja realizado da melhor

forma possível e que as obrigações sejam cumpridas, os santos sejam cuidados e o axé da casa não enfraqueça. Por ser filho de Oxalá, Carlos não poderia receber algumas entidades ou manusear elementos que são proibidos ao seu orixá, porém, por ser o dirigente da casa e o único que incorpora com frequência, acaba sendo obrigado a lidar com as situações.

### **O afastamento dos filhos da casa**

Houve um afastamento gradual das pessoas que frequentavam o terreiro, e, o que antes era uma casa cheia, se reduziu apenas ao núcleo da família de sangue de Ana. Durante a pesquisa de campo e as entrevistas, algumas possibilidades foram aventadas, que apresento a seguir. Porém, é preciso, antes, falar sobre como estava o terreiro quando as pessoas começaram a deixá-lo.

As pessoas se afastaram do terreiro quando Ana ainda estava bem de saúde e vivenciando plenamente sua rotina: as sessões de caboclo ainda aconteciam com certa frequência e a dinâmica de cuidados com a casa permanecia a mesma. Mas, aos poucos, os abiãs começaram a ir embora. A maior parte deles não dava nenhuma justificativa para o desligamento da casa: apenas comunicavam que não viriam mais. Alguns sequer fizeram isso e poucos pediram autorização para levar seus assentamentos, o que foi permitido à única pessoa que solicitou. De certa forma, Ana achava que ter poucas pessoas circulando por lá era positivo, porque permitia que ela cuidasse das suas entidades com mais tranquilidade, já que com a casa cheia as demandas eram maiores e implicava em mais trabalho. Ana desejava cultivar a casa dela, zelando pelos orixás, como lhe foi designado por Oxóssi, mas sem precisar fazer isso para os outros, ou seja, poder cultivar o axé mesmo sem uma família de santo estabelecida. As visitas de sua família de sangue continuavam, além da boa relação com a vizinhança, que estava sempre pela casa para se consultar.

Quando estava em campo, ouvi algumas vezes dizerem que se Ana estivesse ali, “isso não teria sido feito desse jeito”, “ela ia cuidar pra que fosse resolvido”. Quando perguntado aos interlocutores sobre como era sua vivência dentro do terreiro, ouvi expressões como “muito forte”, “difícil de se lidar”, “fácil de se ofender e de ofender o outro”, “amargurada”, “cuidadosa”, “atenta a tudo que acontecia”. Estas informações podem parecer irrelevantes quando dispostas de maneira pontual, mas durante as entrevistas e o campo foram recorrentes, principalmente para refletir sobre o esvaziamento progressivo do terreiro.

Apesar de ser tida como muito voluntariosa e “difícil de lidar”, Ana era, ao mesmo tempo, generosa e de “coração desarmado”, acolhendo quem chegasse, o que acabou lhe

causando muitas decepções: várias pessoas que frequentaram o terreiro o fizeram para conseguir benefícios pessoais, adquirir conhecimento sobre a religião ou alcançar a resolução de problemas e depois foram embora. Carlos me disse que alguns desses antigos frequentadores do terreiro aprenderam sobre o candomblé e depois de terem saído de lá, procuraram outros terreiros para se iniciarem - ele me apresentou, inclusive, o caso de um homem que começou a jogar búzios sem ao menos ter sido feito no santo. Com o tempo, esses desapontamentos tornaram Ana mais fechada e pensativa. Gabriel fazia referência a ela constantemente durante o campo, e certa vez me disse: “minha avó sentava lá no fundo e ficava muito tempo calada. Com o passar do tempo, ela foi ficando cada vez mais silenciosa<sup>70</sup>.” Para ele, a reclusão de Ana tinha a ver com a amargura que ela acumulou ao longo do tempo por causa das decepções que o candomblé lhe trouxe.

Como dito anteriormente, há algumas explicações dadas por eles para que as pessoas tenham se afastado da casa. Gabriel acredita que a personalidade de Ana é que acabou afastando as pessoas do terreiro; Carlos acha que as pessoas foram ingratas e, ao mesmo tempo, havia uma contenda entre Oxóssi, dono da cabeça de Ana, e Seu Pena Branca, o caboclo que proporcionou que o terreiro existisse, pois ambas as entidades entendiam que o terreiro lhes pertenciam, já que haviam se movimentado, cada um a seu modo, para que a casa de Ana fosse aberta; sua esposa, Elza, acha que o terreiro se esvaziou aos poucos porque esse é seu destino: acabar.

Durante uma entrevista com Gabriel, ele disse:

A questão é que minha avó tinha uma personalidade muito forte, difícil de ser lidada, era muito fácil de se ofender, era muito fácil de ofender os outros, era muito amargurada, então isso acabou, aos poucos, fazendo com que os filhos fossem indo. Pegassem seus santos e fossem indo pra outros lugares. Teve pessoas que nem pegaram o santo, acabaram fazendo o santo em outra casa. Alguns pediram o santo pra poder ir embora. [...] E por isso que a casa foi diminuindo e só ficaram mesmo as pessoas da família. (Entrevista concedida em 21/07/2019)

---

<sup>70</sup> Nota do diário de campo.

Em outro momento, narrou algumas situações em que Ana havia sido ríspida demais com os abiãs, pois “ela falava o que pensava, o que queria; não tinha filtro, entende? E isso acaba chateando as pessoas, não tem jeito<sup>71</sup>.”

Já Carlos aponta três fatores importantes: primeiro, ele diz que houve sempre uma relação de troca assimétrica, em que o terreiro - e Ana - “dava demais” e as pessoas não correspondiam; depois, porque houve um avanço do neopentecostalismo e algumas pessoas saíram do terreiro e entraram em igrejas “evangélicas”; por fim, Oxóssi e Seu Pena Branca se mantinham em uma certa disputa pela “posse da terra”, o que podia atrapalhar o andamento da casa e, sendo uma questão de ordem espiritual, não havia como intervir, já que as entidades mesmas é que precisavam se alinhar para que a casa prosperasse. Sobre estas questões, em uma entrevista, questionei:

T: Por que você acha que as pessoas pararam de vir aqui?

C: Eu penso que não tinha que ser. Porque aí as pessoas começaram a ir embora, começou esse negócio de todo mundo querer ser crente. Alguns abiãs viraram evangélicos, outros foram pra outras casas e a vida piorou e deram pra crente. [...] Muita gente que era abiã aqui conseguiu muita coisa, arrumou a vida. Acho que pararam de vir por ingratidão mesmo. (Entrevista concedida em 07/09/2019)

Quando questionei sobre as entidades do enredo de Ana, Carlos disse que achava que existia uma disputa entre Seu Pena Branca e Oxóssi, “pois foi o caboclo quem ajudou a fazer o terreiro, foi quem puxou tudo, e ele é de mesa branca. Ele não gosta muito dessa coisa, de candomblé” (Entrevista concedida em 08/07/2019). Esta não foi a primeira vez em que a agência das entidades de Ana apareceu como relevante na rotina do terreiro. Adiante tratarei desse tema com mais atenção. Em entrevista, Elza disse achar que o terreiro não vai continuar quando chegar o momento de Ana “partir”, pois ela entende que o terreiro foi se reduzindo porque a missão a ser cumprida pela mãe de santo era a de abrir um terreiro de Oxóssi e de cuidar dele e das outras entidades que chegassem, não de filhos e filhas de santo. Quando voltei a falar com Gabriel e apontei todas essas possibilidades, ele disse que seria possível que fosse uma junção de todas elas, embora não concorde que o terreiro vá acabar. Para ele, o terreiro vai se rearranjar, como tem acontecido desde sua fundação.

---

<sup>71</sup> Nota do diário de campo.



## 2.5. Os movimentos no espaço

Como discutido anteriormente, o primeiro local que Ana constituiu e onde dava sessões de caboclo foi em Salvador, na década de 1970, mas com estrutura e organização diferentes do atual. Ela permaneceu pouco tempo no local, se deslocando para Simões Filho pouco depois. Entretanto, o terreiro construído em 1976 não tinha exatamente a mesma configuração espacial que a existente hoje, pois no início dos anos 2000 ele se deslocou novamente dentro da cidade, na mesma região. Nesta seção trato da mudança dentro da cidade de Simões Filho e as motivações para tal, a dinâmica do terreiro no novo local e seu retorno, em definitivo - ou provisório -, para onde está assentado no momento. É preciso, então, pensar sobre movimentos.

Ingold (2015) propõe a substituição de uma filosofia do lugar pela filosofia do movimento. Ele discute que, à medida em que a vida de uma pessoa se vincula à vida de outra, as trilhas delas se entrelaçam, formando o que ele chama de “nó”. Quanto mais as trajetórias pessoais (que são como linhas) se encontram em um mesmo espaço, mais forte esse nó se torna, e é isto que configura um lugar. Porém esta ideia de “lugar” não pode ser confinada de uma vez por todas, pois as linhas de vida que participam da criação deste lugar não estão contidas nele, mas também trilham outros caminhos e se relacionam com outras linhas, em outros movimentos. Assim, Ingold aponta que os lugares são, em suma, traçados a partir de movimentos, e não devem ser definidos por tudo aquilo que está fora destes movimentos. O autor afirma que aquilo a que estamos acostumados a chamar de “ambiente” pode ser melhor compreendido como um emaranhado, uma malha, onde os nós se encontram. Assim, as superfícies do planeta são “tecidas a partir das linhas de crescimento e movimento de habitantes.” (INGOLD, 2015, p. 223-224) É a partir desta perspectiva que faço uma reflexão sobre os deslocamentos desse terreiro e como ele se constitui e reconstitui a partir dos movimentos da mãe de santo.

Uma das coisas que ouvi com frequência em campo é que Ana “tem alma de cigana”. Toda vez que pensávamos sobre os deslocamentos não apenas do terreiro, mas dela, essa frase era repetida. Isto porque, segundo me foi dito, ela não conseguia passar muito tempo morando em um lugar e estava sempre procurando outra casa para viver. Assim, Ana morou em vários bairros de Salvador ao longo da vida, alguns bastante próximos entre si, e outros muito distantes. Como visto anteriormente, quando chegou ao candomblé não foi diferente: seja por imposição das circunstâncias, seja por vontade de seu orixá ou por vontade própria, Ana circulou por vários terreiros, sessões de caboclo e sessões de mesa branca até abrir seu terreiro,

e mesmo este não se manteve sempre no mesmo lugar. O primeiro deslocamento foi de Salvador para Simões Filho. Agora trataremos da segunda mudança, dentro desta cidade.

Durante pouco mais de 20 anos o terreiro se manteve assentado e em funcionamento no mesmo lugar, mas uma nova realidade se impôs: o tráfico de drogas apareceu na região. A casa vizinha ao terreiro, com a qual divide o mesmo muro, foi ocupada por um ponto de tráfico nos anos 1990. Os adolescentes que comiam caruru de Ibeji no terreiro, quando crianças, começaram a se envolver com esta atividade e isso provocou muito medo em Ana. Muitos traficantes começaram a circular pelo local e os caseiros relatavam casos de assassinatos na região. Quando o terreiro passou a ser ameaçado pelos traficantes, então ela resolveu sair de lá e procurou outro terreno para onde pudessem se mudar. Acharam uma casa no mesmo bairro, que era espaçosa e serviria bem às necessidades do terreiro e a compraram. Antes da mudança, durante uma sessão, Seu Pena Branca passou um recado de Oxóssi, pois este não queria que o terreiro se movimentasse, e a entidade avisou que era preciso confiar no que a resguardava (e ao terreiro), mas Ana encontrava-se muito preocupada com a circulação daquelas pessoas na região e estava decidida. Recebeu novo aviso para que não se mudasse, mas ignorou, e decidiu levantar tudo e se mudar para a nova casa. Todos os fundamentos que estavam assentados no lugar foram retirados ritualmente e reassentados na nova casa, porém isto foi feito sem que Oxóssi e Seu Pena Branca dessem autorização. O processo ocorrido foi de desterritorialização e reterritorialização, afinal, e envolveu muito trabalho e atuação de pessoas, entidades e espaço para que todo o axé plantado fosse levantado e reconduzido a um novo lugar. Assim, é preciso considerar que nos deslocamentos de terreiros, o movimento engloba não apenas humanos, mais que humanos e coisas, mas o próprio axé da casa está sendo manipulado e sendo transferido, o que pode levar à instabilidades para a comunidade religiosa envolvida. Aqui, há uma contingência externa se impondo para Mãe Ana e, como consequência da tomada de decisão dela frente às circunstâncias, seu orixá decide agir. São duas linhas de ação e, portanto, de movimento, que estão entrelaçadas e importam, ambas, para o destino da casa.

O novo terreiro ficava em uma área mais urbanizada do bairro, cercada por casas antigas e que pertenciam a famílias que estavam há décadas na região. De um lado, havia estas casas e de outro, uma grande área encharcada, onde não se podia construir nada, o que deu a Ana uma sensação maior de segurança, pois não havia possibilidade de ninguém mais se mudar pra lá. O lugar onde o terreiro ficava anteriormente foi posto à venda, mas nenhuma transação se efetivava, embora aparecessem pessoas interessadas em adquiri-lo, que faziam visitas ao local, mas nunca chegavam a fechar negócio. Ana mandou derrubar tudo que lá estava construído, desde a casa principal até as casas dos santos, do caboclo e algumas árvores que estavam

relacionadas a certos orixás, como Iroko e Ossain, mas a pessoa contratada pra realizar estas tarefas não conseguia concluir o trabalho, pois alguma situação estranha sempre acontecia: suas ferramentas estragavam, ele e seus ajudantes adoeciam ou se machucavam no local. Assim, foi como se o antigo terreiro tivesse parado no tempo.

Quando o terreiro se deslocou, Ana ainda recebia alguns poucos clientes, que eram pessoas que a conheciam há muitos anos na região e iam consultar o jogo de búzios e fazer limpezas e ebós. Ela não cobrava pelos trabalhos realizados, apenas pela compra do que seria necessário para realizar estas atividades. No novo lugar, no entanto, esta clientela só aparecia bem esporadicamente, e foi se tornando mais rara com o passar do tempo. Apesar de manter boas relações com sua antiga vizinhança, havia uma dificuldade maior de deslocamento destas pessoas para o novo terreiro, o que aumentou ainda mais a sensação de isolamento. As sessões de caboclo também já não aconteciam mais com a mesma frequência, o que atraía cada vez menos gente ao terreiro. Assim, de um terreiro bastante movimentado, a casa se reduziu a um lugar onde Ana recebia clientes e realizava atividades internas sem participação de público, se limitando a ser um culto doméstico, com realização de práticas de cuidado aos assentamentos que lá estavam e das obrigações exigidas pelas entidades, com circulação de poucas pessoas pela casa, e voltado, externamente, para atendimentos de consultas aos búzios, limpezas e ebós para os poucos visitantes que restaram.

Ao mesmo tempo, Oxóssi começou a “cobrar” a atitude de Ana, já que ela havia se movimentado desobedecendo a vontade do orixá. Ele respondia no jogo e mandava recados pelo caboclo ou através de sonhos dizendo que ela deveria voltar para o lugar anterior. Havia, ainda, dois moradores da nova vizinhança que eram Testemunhas de Jeová e não aceitavam a presença do candomblé no entorno, passando a perseguir o terreiro e as pessoas que o frequentavam, o que acabou por afugentar a já minguada clientela e dificultar a fixação do terreiro nesse lugar. Eles haviam passado alguns poucos anos - me foi informada que 6 ou 7, pois não recordam exatamente a data - na casa nova e o terreno onde ficava o terreiro anteriormente ainda não tinha sido vendido. O local estava degradado e abandonado e virou local de circulação de pessoas da comunidade. Como estava sentindo necessidade de voltar, uma vez que Oxóssi não parava de cobrá-la, Ana optou por se deslocar novamente, porém seria necessário reconstruir toda a estrutura, já que ela havia solicitado que o terreiro fosse derrubado, o que aconteceu de forma parcial. Na planta original não havia barracão, e as festas ocorriam anteriormente na sala da casa, com os móveis sendo retirados e afastados, mas, para o terreiro novo, Ana decidiu que faria um. Durante esse processo de reforma, os homens que trabalharam na obra encontraram várias coisas enterradas pelo terreno, que Ana sabia terem sido postas lá

por outras pessoas de candomblé, no intuito de prejudicá-la e prejudicar o terreiro: foram descobertos ossos humanos e de animais enterrados no chão, chumaços de cabelos presos em troncos de árvores. Segundo Gabriel, o intuito era “queimar o axé da casa”, ou seja, prejudicar o axé do terreiro e a vida daqueles que participavam dele. Foi necessário lidar ritualmente com estas questões e limpar o lugar antes que o terreiro fosse reassentado, para que não ocorresse nenhum problema. Eles entendem que foi o Oxóssi de Ana que provocou não apenas esse retorno, mas que foi, também, ele que impossibilitou que o terreiro prosperasse no segundo endereço em Simões Filho. A partir da volta do terreiro e dos processos rituais realizados para a implantação do axé, passaram a ocorrer o que eles chamam de “castigos” do orixá.

De acordo com o entendimento de Ana e da sua família de santo, o primeiro deslocamento do terreiro, que ocorreu sem permissão de Oxóssi, trouxe consequências não apenas para a mãe de santo, mas também para seus familiares (incluindo aqueles que não frequentavam o terreiro): em um curto período de tempo, ela teve câncer de mama e precisou de tratamento, que foi eficaz. Em seguida, levou uma queda e quebrou a cabeça do fêmur, o que a incapacitou de realizar suas atividades por um período. Depois ainda, passou por uma situação dentro do terreiro no qual teve uma arma apontada para a cabeça - Gabriel disse que isso, particularmente, a abalou profundamente, pois “sendo filha do orixá da caça, ver uma arma de fogo apontada para si soou como uma agressão grave<sup>72</sup>”. Carlos teve câncer de próstata e quase morreu de septicemia na porta do hospital. Elza teve câncer de tireoide. Tudo isso é atribuído, por eles, à mudança de local sem autorização do santo e só aconteceu depois que Ana resolveu voltar para o terreiro antigo, o que causou estranhamento e a sensação de que os castigos poderiam continuar. Gabriel me explicou o porquê: segundo ele, os orixás mais quietos são os que podem infligir os castigos mais pesados para seus filhos. Ele me disse que “Oxóssi é aquele que vai lhe dando laço, vai lhe dando laço, e você vai andando, andando e esquecendo o que você fez, o que você falou. Um belo dia ele fala: ‘agora’. E ele puxa com tudo, e lá vem você sendo arrastado e destruindo tudo que construiu.” (Entrevista concedida em 14/09/2019). No terreiro, eles entendem essa sequência de fatos como castigos infligidos pelo orixá em decorrência da decisão arbitrária de Ana, apesar de todos os recados que lhe foram destinados. Ao contrariar seu orixá, ela e seus familiares - de sangue e, em certa medida, de santo - arcaram com as consequências. Apesar de nunca ter ficado claro para mim durante o campo (apesar de ter questionado algumas vezes como essas informações foram passadas) como eles têm tanta convicção de que estes acontecimentos estão relacionados a problemas de ordem religiosa, não

---

<sup>72</sup> Nota do diário de campo.

há dúvidas, durante suas falas, de que eles realmente imputam à entidade de Ana esse processo complexo de adoecimento do grupo. É como se o orixá estivesse, de fato, colocando condições existenciais para a casa como um todo, e interferindo de maneira contundente para deixar claras suas exigências de permanência naquele lugar específico, no qual decidiu se firmar.

Quando Latour (2012) trata da questão da agência - ou actância - enfatiza que o movimento e o fluxo acarretam mudanças na vida social, sendo ela mesma o resultado de agenciamentos. É preciso, então, deslocar o olhar para as mudanças que são produzidas no mundo a partir destes agenciamentos, que resultam de trabalho e que estão em relação.

As situações acima narradas se aproximam da noção, ainda, do que Espírito Santo e Blanes (2014), inspirados na teoria latouriana do Ator-Rede, chamaram de “agência dos intangíveis” (BLANES & ESPÍRITO SANTO, 2014, p.1). Os autores discutem como estes intangíveis - não-humanos - produzem efeitos no “real” e instauram novas possibilidades de socialidade, fazendo parte de trajetórias pessoais e coletivas; eles agem “como efeitos-no-mundo, com potencial para constante imprevisibilidade e transgressividade”<sup>73</sup> (idem, p. 3) Quando os problemas começaram a aparecer no terreiro e na vida daqueles que estão implicados com ele, foi entendido, imediatamente, que eram castigos do orixá de Ana, que se mostrava insatisfeito. Tentaram apaziguá-lo, mas nada foi suficiente: Oxossi queria que o terreiro voltasse para o lugar onde esteve assentado anteriormente, e não havia possibilidade de negociação. Quanto mais o tempo avançava, mais o terreiro e as pessoas padeciam. E, embora Ana tenha acatado sua solicitação e retornado, se movimentando mais uma vez no espaço, o orixá não estava satisfeito, pois os castigos ainda não haviam cessado completamente, uma década depois: para aqueles que cuidam e fazem o terreiro através das práticas cotidianas, ainda parece haver pendências, pois o afastamento da mãe de santo de seu posto e do terreiro trouxe e traz, ainda, consequências para a dinâmica e o andamento da casa.

Com o retorno do terreiro ao local anterior, tendo sido reassentado e o axé plantado novamente, a rotina interna se manteve a mesma, mas a relação com a vizinhança mudou. Deixou de ter sessão de caboclo aberta ao público, ficando esta restrita às pessoas mais íntimas da casa, como a família, o caseiro e alguns poucos amigos próximos, além da sessão ter se tornado mais espaçada no tempo - já não era mais semanal nem quinzenal. Ademais, a região havia se “evangelizado” e agora era visível que muitas das pessoas do entorno tinham se filiado às igrejas neopentecostais que se instalaram por todo o bairro. Estas mudanças, uma interna à casa e outra externa a ela, ambas relacionadas ao processo de “evangelização” do bairro,

---

<sup>73</sup> Tradução minha do original em inglês.

impactaram na convivência: se anos atrás o terreiro era sempre visitado pelos moradores locais, agora isto já não acontecia. As visitas se tornaram mais esporádicas, e o terreiro passou a ser, então, quase que exclusivamente frequentado pela família sanguínea de Ana e alguns amigos de Salvador. As atividades que antes eram públicas, como a Fogueira de Xangô, em junho, passaram a ser fechadas e realizadas apenas para os “de dentro”, ou seja, aquelas pessoas que estavam relacionadas mais intimamente com o terreiro.

### **Peregrinar no bairro sendo alvo de intolerância religiosa: as relações de vizinhança**

De início, percebi que havia receio por parte dos integrantes do terreiro em frequentar certos locais do bairro, como mercadinhos e hortifruti, usando roupas de ração e contas de seus orixás no pescoço. À medida que a pesquisa avançou, fui tendo a oportunidade de dialogar melhor com os participantes da casa e vivenciar algumas situações acerca desta questão, o que confirmou que há uma evitação e precauções são sempre tomadas quando alguém precisa sair no meio do dia para buscar algo que faltou para preparação de um ebó, comida de santo ou até refeições da casa. A primeira vez que surgiu a questão durante o campo foi quando foi solicitado a Gabriel que fosse até a loja de rações no pequeno centro comercial em um domingo pela manhã para buscar alimento para os cachorros e galinhas do terreiro e ele me pediu para acompanhá-lo. Ele trajava calça e camisa de ração e estava com suas contas e eu usava um vestido longo, sendo todas as peças brancas. Ele trocou suas peças por uma bermuda e uma camiseta e me pediu que tirasse a conta que usava no pescoço. Entramos no carro e logo questionei a razão daquela mudança. Ele disse que “não é necessário se expor assim nos lugares”, o que ficou mais claro quando chegamos à loja, que fica próxima a outros estabelecimentos comerciais e em frente a uma sede da Igreja Universal. Há uma grande movimentação de pessoas naquela região. Mesmo com roupas “civis”, fomos olhados dentro da loja de ração e do mercadinho. Dentro do mercadinho, tocava música evangélica e os atendentes dos caixas usavam fardas com a frase “Deus é amor” bordada na altura do peito da camisa. Depois desse fato, comecei a olhar com maior detalhe para essas questões e a conversar mais sobre a relação com os participantes de igrejas e em como essa relação afetava a rotina do terreiro. Ouvi não apenas os relatos dos integrantes da casa como participei de algumas outras situações e descobri que a própria mãe de santo sempre lhes recomendou que trocassem de roupa e tirassem quaisquer objetos que pudessem remeter ao candomblé, muito embora as pessoas que vivem há mais tempo na região saibam da existência do terreiro e conheçam o atual dirigente da casa. Para ela, sempre houve essa necessidade de preservação.

Durante a rotina da casa, não é incomum que alguém esteja despachando a porta do terreiro e integrantes dos Testemunhas de Jeová abordem a pessoa, fazendo pregação e convidando para participar de cultos, além de distribuírem revistas da igreja. Há uma certa insistência por parte destes religiosos em circularem por lá, embora nem sempre eles parem para conversar. Durante o campo, pude presenciar algumas destas situações. É habitual que aos domingos pela manhã religiosos circulem pela entrada do terreiro - provavelmente em missões de evangelização ou indo e voltando para os cultos - e, muitas vezes, abordem quem estiver pela entrada, chamando a pessoa para conversar. Em uma das vezes, estávamos com o tempo bastante apertado e um despacho para Exu precisava ser feito à porta. Acompanhei Carlos até a entrada para ajudá-lo a abrir o portão e segurar alguns pratos, quando duas mulheres e um homem chegaram para conversar e pregar. Carlos, já atarefado e irritado com aquela constância, pediu licença e jogou farofa de azeite de dendê e água na direção das pessoas, o que fez com que elas se afastassem rapidamente. Ele deu uma risada e me disse que estava com pressa e precisava terminar logo aquela função para cuidar de outras coisas, o que não permitia ficar “ouvindo conversa fiada de ninguém<sup>74</sup>”. Apesar disto, na semana seguinte outros integrantes da mesma igreja chamaram ao portão para pregar e convidar a todos para o culto dominical da noite.

Gabriel me informou que há cerca de 15 ou 20 anos, quando ele era criança, os carurus oferecidos em outubro para Ibeji eram muito cheios. A comunidade do entorno vinha com seus filhos e netos para comer e celebrar. Ele conta que nessa época chegava a ter 3 ou 4 mesas com comidas e doces no barracão para que as crianças pudessem participar, mas com a chegada e avanço dos evangélicos no local essa tradição foi se perdendo e a vizinhança parou de frequentar o terreiro. Atualmente é muito difícil conseguir que ao menos 7 crianças da localidade estejam presentes para o ritual de comer o caruru com as mãos e muitas vezes as crianças que vêm têm alguma relação familiar com o caseiro do terreiro e com alguns poucos conhecidos da região que ainda levam os filhos e netos para a celebração. No ano de 2018 apenas três crianças apareceram e todas elas eram netas do antigo caseiro. Com a mudança de caseiro no início desse ano, perguntei se ele esperava que viesse alguma em outubro - mês em que é celebrado Ibeji - e ele me disse que provavelmente não apareceria nenhuma, porque o caseiro atual não tem netos e os vizinhos não têm mais ido ao terreiro. E foi isso que acabou ocorrendo: nenhuma criança veio. Assim, a obrigação para Ibeji foi apenas interna, sem celebração pública.

---

<sup>74</sup> Nota do diário de campo.

Em um dos finais de semana de agosto, estávamos logo cedo acendendo velas nos quartos dos orixás quando eu soube que o quartinhão - grande vaso de barro onde se coloca água - que fica no assentamento de Ogum Xoroquê foi queimado. Este assentamento fica “no tempo” e é uma construção pequena localizada ao lado do barracão. Tanto o quartinhão quanto o assentamento em ferro ficam visíveis a qualquer um que adentre o local. Soube primeiro por Elza e depois Carlos me confirmou que ele recebeu um recado durante o sonho, avisando sobre o ataque ao assentamento. Ao acordar, se dirigiu rapidamente até lá, se certificando que o objeto estava queimado. Auxiliei Elza a lavar o quartinhão e a repor a água, o que ela fez pedindo proteção ao Ogum. Foi, então, necessário, além de cuidar do Ogum, fazer alguns rituais de limpeza no entorno da casa e por toda a extensão do terreiro.

Campelo (2015) argumenta que “a cidade foi desde sempre um espaço construído pela negociação de interesses e pela afirmação de poderes. Espaço por excelência da diversidade (de que Babel é a metáfora perfeita), ela incorpora necessariamente a negociação e o conflito, pois as diferentes classes sociais e os interesses diversos a obrigam a isso mesmo.” (CAMPELO, 2015, p. 28). Na história deste espaço, observa a autora, permeada por divergências, os “processos sociais, mentais/representativos e geográficos” (idem) são intermediados no e pelo próprio exercício de construção histórica, de tal modo que o espaço urbano é formado por e, ao mesmo tempo, consequência de alianças e dissensos entre grupos diversificados, registrando que o espaço urbano é formado por e, ao mesmo tempo, consequência de alianças e dissensos entre grupos diversificados. Todos os casos apresentados são significativos para exemplificar como o Terreiro de Oxóssi está envolvido em uma malha, e que, muitas vezes, perante relações exteriores, os terreiros tendem a se isolar, fechando-se internamente, para não precisarem lidar com bairros em processo de franca evangelização, que, ao mesmo tempo que deseja a presença destas pessoas na condição de fiéis em suas igrejas - através da insistência para que participem de cultos -, os aparta de uma convivência que inclua, muito além da tolerância, respeito à presença do terreiro - e tudo que ele envolve - na região. Aqui, não há muito espaço para negociação frente aos conflitos instalados, pois o terreiro está inserido em uma área em que não consegue formar uma rede de apoio para enfrentar as questões postas pelas igrejas neopentecostais locais e seus fiéis, que controlam o comércio local e acabam circunscrevendo e limitando a participação do terreiro na vida do bairro.



## 2.6. Sucessão no terreiro: os dilemas sobre a continuidade

Ana começou a adoecer em 2013, mas a família demorou a perceber os sinais da doença neurodegenerativa. Então, embora os indícios estivessem presentes, o tratamento demorou a ser iniciado e o problema avançou com certa velocidade. Com acompanhamento médico e sendo medicada, Ana continuava frequentando o terreiro e cuidando das questões religiosas, mas, em uma manhã, acordou se sentindo muito mal e viram a necessidade de levá-la ao hospital. Naquela noite Carlos havia sonhado com o Oxóssi dela e entendeu o sonho como um recado: estava claro para ele que a piora no quadro de saúde da irmã tinha a ver com algum “feitiço” mandado no intuito de acelerar os processos de seu adoecimento. Após esse mal-estar, ela começou a se afastar do terreiro, até que parou de ir completamente. Não apenas por questões de saúde, mas porque não queria mais ir. Ela havia se tornado amargurada com o candomblé. Não por ter entrado na religião, mas pela sensação de que as pessoas sempre foram ingratas. Durante os seus mais de 60 anos de iniciada no candomblé, Ana conheceu e conviveu com pessoas de vários terreiros, de abiãs a mães e pais de santo, frequentou suas casas e os convidou para seu terreiro em diversas ocasiões, tendo, inclusive, viajado pelo interior do estado para fazer trabalhos e auxiliar zeladores<sup>75</sup> de orixás a realizarem obrigações, mas nunca se sentiu reconhecida por isso. Quando algum reconhecimento veio, foi tardiamente, e não das pessoas de quem ela esperava. Ao mesmo tempo, a família acreditava que, diante de sua condição, a presença de Ana no terreiro causava uma exposição desnecessária dos seus problemas de saúde, e que as visitas poderiam ser evitadas.

A última vez em que Ana esteve no terreiro foi em 2016. Esta ausência permanente implicou em novas dinâmicas, pois impactou não apenas nos modos de cuidar e fazer do terreiro, mas novas relações foram estabelecidas e outras práticas precisaram ser adaptadas ou criadas, ainda que temporariamente. Quando ela se afastou, o terreiro ficou um tempo sem querer receber ejé<sup>76</sup>. Seu Oxóssi e os demais orixás assentados, além dos caboclos e exus se recusaram a aceitá-lo, então as obrigações ficaram suspensas até que a saúde de Ana melhorasse e as entidades admitissem que os sacrifícios pudessem ser feitos. O tempo da espera foi o tempo das entidades, e não houve negociação possível.

Durante estes últimos anos, eles cuidaram do santo de Ana, até que, um dia, Oxóssi disse que não queria mais que as obrigações fossem dadas, porque ele já estava satisfeito, e

---

<sup>75</sup> Nome dado, ainda, aos pais e mães de santo.

<sup>76</sup> Sangue sacrificial.

deveriam apenas arriar comida seca<sup>77</sup>, sem a necessidade dos sacrifícios animais, pois Ana já estava em uma idade avançada e seu corpo não suportaria. Foi preciso instituir um novo modo de cuidar: em uma das conversas que tive com Carlos, enquanto tratávamos os bichos de pena da obrigação de Exu, ele explicou que “sou eu que fico aqui fazendo pra ela, arriando por ela como ela fazia. Faço osé<sup>78</sup> uma vez no mês, arreio as comidas secas por ela.<sup>79</sup>”. A negociação foi feita e Oxóssi aceitou que outra pessoa cuidasse de seu assentamento.

O caboclo de Ana também suspendeu sacrifícios com bichos de quatro patas<sup>80</sup>, independente da obrigação e da entidade, porque a saúde da mãe de santo está muito frágil e, apesar de ela não estar fisicamente no terreiro, a relação entre ela e sua casa permanece e a força de um grande sacrifício poderia afetar diretamente sua saúde e adiantar a sua partida. Como me explicou Gabriel, a mãe de santo é a cumeeira da casa, então mexer com uma energia forte no terreiro implica, neste caso, no risco de a cumeeira não suportar e desencarnar. Antes mesmo do afastamento definitivo de Ana, as coquéns<sup>81</sup>, perus e pavões haviam sido suspensos nas obrigações dos caboclos, porque, segundo Carlos, estes animais carregam uma energia mais forte que outros bichos de duas patas, além de puxar uma quantidade grande de energia para o terreiro. Na última obrigação dada para Seu Pena Branca com Ana no terreiro, o caboclo disse para Gabriel:

PB: Ói, menino, a partir da próxima...

G: Da próxima obrigação, meu velho?

PB: É. É a quicó. É a quicó porque a menina já não guenta mais a força do pavão não. O pavão e o peru é muito forte, a menina não guenta.

“Quicó” é como os caboclos da casa chamam as galinhas e a “menina” é Ana. Estes poucos exemplos demonstram como as relações estabelecidas entre pessoas e suas entidades - ou humanos e não humanos, para retornar a Latour - implicam em um cuidado mútuo: durante anos, Ana zelou não apenas pelos orixás ou caboclos que fazem parte do seu enredo, mas cuidou, limpou, alimentou e rezou por todas as entidades que foram assentadas por ela e Carlos ao longo dos anos. Quando sua saúde se tornou frágil e ela precisou se ausentar, novos arranjos

---

<sup>77</sup> Os alimentos específicos de cada orixá, como acarajé de Iansã e o axoxô de Oxóssi.

<sup>78</sup> É o ritual de limpeza dos quartos dos orixás e de seus assentamentos.

<sup>79</sup> Nota do diário de campo.

<sup>80</sup> Bois, cabritos, bodes.

<sup>81</sup> Galinha d'angola.

foram criados para que, tanto a manutenção da casa quanto sua saúde, não fossem afetados pelos rituais e dinâmicas.

Agora que a doença se aprofundou, eles zelam pelo terreiro e ela já não toma conhecimento do que lá ocorre, mas a presença de Ana é uma constante na rotina e não há nada que se faça sem que seu nome seja evocado. As lembranças “do tempo dela”, como diz Elza, são rememoradas no preparo de alimentos, na realização de rituais ou no modo como ela se sentava na porta da cozinha, fumando seu charuto em silêncio. Assim como as pessoas, as entidades também reclamam sua ausência: em mais de uma ocasião, pude presenciar o erê de Carlos, Jasmin, demonstrando a saudade que sente da mãe de santo, que ele chama de “minha dilé”. Em um caruru de Ibeji, Jasmin olhou para Gabriel e perguntou: “E a minha dilé? A minha dilé não vem mais não?”<sup>82</sup>

Depois de um tempo realizando a pesquisa em campo, me deparei com uma questão: um dia eu e Gabriel estávamos sentados no sofá da sala e eu separava dos galhos uma enorme quantidade de folhas em um cesto de palha, para preparar os banhos que seriam necessários naquele fim de tarde, comecei a perguntar os nomes daquelas plantas e para que serviam. Algumas ele soube me responder, mas a maioria ele até conhecia a folha, mas não sabia sua utilidade, e ficava parando Carlos a todo momento em que este passava pela sala para tirar dúvidas. Diante daquela situação, indaguei se eles tinham algum tipo de registro escrito que pudesse ser consultado caso necessário, ao que ele riu e disse que não. Questionei, então, o que aconteceria com o terreiro quando Carlos não estivesse mais lá. Tudo passa por ele, como passou por sua irmã antes de seu afastamento. Gabriel não soube responder, mas isso fez com que ele mudasse o tema da conversa, e começou a apontar para alguns impasses que o terreiro enfrenta no que tange às dificuldades de cuidar de toda essa estrutura religiosa, porque o trabalho não cessa e as pessoas estão envelhecendo, o que traz sérias implicações. Além de serem apenas três pessoas, Elza já passou dos 60 anos e Carlos está na faixa dos 70 anos, e ambos têm problemas de saúde. Não é raro ver Carlos fazendo suas atividades com esforço, pois nos últimos anos começou a sentir fortes dores nas costas, que vão e vêm, além de ter um pequeno problema na perna direita, que o faz sentir dor e mancar às vezes. Gabriel estava falando mais consigo mesmo do que comigo, porque essa questão é sempre difícil de ser enfrentada.

Porém há um outro dilema, ainda maior, que é pensar no futuro do terreiro quando Ana não estiver mais aqui. Apesar de não ser discutido - por ser um assunto que suscita tristeza para

---

<sup>82</sup> Nota do diário de campo.

eles e ao mesmo tempo é difícil de ser discutido no candomblé - esse tema atravessa muitas das situações rotineiras da casa, pois há uma questão em suspenso: Carlos deu a obrigação de sete anos, mas se recusou a receber o decá, pois não tinha interesse em ser pai de santo. Apesar de sua vontade inicial, o terreiro acabou ficando sob sua responsabilidade, mas não ter o decá implica em não poder fazer filhos de santo e um outro ponto permanece, ainda, em aberto: ele terá autoridade de pai de santo diante das entidades?

Lima (2003) aponta que “se o decá, símbolo em muitos terreiros da obrigação de sete anos, dá o direito à filha de santo de ser, ela própria, uma sacerdotisa do seu culto, ocorrem outras formas menos tradicionais de atribuição de direitos nos candomblés [...]” (LIMA, 2003, p. 152) para discutir sobre os casos em que os pais e mães de santos não foram feitos no candomblé, mas exercem a atividade com reconhecimento - de parte - da comunidade religiosa. Apesar de não ser o caso específico deste terreiro, o comentário de Lima indica, ainda que o autor não estive pensando nesses termos, que há a possibilidade de criatividade dentro do candomblé, que implica que, dentro dos terreiros, as práticas podem ser reinventadas de acordo com as necessidades e situações.

A autoridade do sacerdote é muito forte no terreiro e implica em uma relação mais fina com as entidades. Sobre isso, Gabriel me contou duas histórias:

Um dia chegou aqui na porta do terreiro uma mulher muito aperreada, porque o marido dela havia sido preso injustamente. Minha avó ouviu a história toda, viu que era injusto e minha avó foi lá embaixo, abriu a porta de Exu. Conversou com ele, mandou ele ir lá e soltar o homem. Disse que queria “o homem solto ainda hoje!” A mulher foi embora. Quando foi meio-dia a mulher veio pra cá, com o marido, no portão de minha avó pra poder agradecer a ela que o marido foi solto antes do meio-dia. Então, assim, essas autoridades, né, que existem? (Entrevista concedida em 14/09/2019)

Mesmo velha, né? Teve uma vez que estávamos eu, ele (Carlos) e ela (Ana) aqui. Aí ela foi arriar um caruru pra Cosme, que ela tava com vontade de arriar um caruru pra Ibeji<sup>83</sup>. E aí ela arriou, a gente arriou,

---

<sup>83</sup> No processo conhecido como sincretismo religioso - em que africanos, para poderem realizar seus cultos com maior liberdade, associaram orixás e santos católicos -, Ibeji foi associado com Cosme e Damião.

bateu paó<sup>84</sup>. Aí ela levantou e ficou assim, olhando... aí ele (Carlos) já tava descendo, né, pra vir pra cá. E eu trazendo ela devagarzinho, da porta de Xangô, aí ela: “oxente, não vai vir receber o caruru que eu dei não, é?”. Aí ele: “O que é?”. E ela: “Oxe, não vai vir não, é? Erê mim!”. Aí meu pai: “Oxente, pare!” e ela repetiu: “Erê mim!”. Aí ele virou! Então a autoridade da mãe de santo, né, que eu não sei se vai ter depois. É de se imaginar que sim, mas a gente não sabe. (Entrevista concedida em 21/07/2019)

Apesar de entender que Carlos tem um grande conhecimento sobre o candomblé, já que foi iniciado há mais de 40 anos, cumpriu suas obrigações<sup>85</sup> e vivencia a religião em sua totalidade, sendo hoje o responsável pelo terreiro, Gabriel não sabe se os orixás, caboclos e exus o reconhecerão como zelador do terreiro no futuro, mantendo a mesma autoridade que Ana tinha, e que é essencial para a dinâmica do terreiro. Enquanto a mãe de santo está viva, as entidades aceitam que este cuidado venha pelas mãos de Carlos, mas a ausência do decá, de alguma forma, implica em dúvidas sobre a continuidade ou não do terreiro.

Há uns poucos anos, quando ainda parecia estar bem de saúde, a mãe de santo anunciou que, em vida, despacharia seu próprio santo, mas depois voltou atrás e nunca mais tocou no assunto. Quando se afastou do terreiro, deixou seus assentamentos, e a responsabilidade foi, naturalmente, passada para o irmão, que segue cuidando e mantendo tudo “exatamente como ela deixou, como ela fazia<sup>86</sup>”.

Em uma tarde quente de domingo, eu e Gabriel resolvemos ir para a casa do caboclo, cujo chão é de cimento queimado e, assim, mais fresca, e continuamos a conversa do dia anterior, sobre as questões impostas pelo candomblé e com a qual precisavam lidar, fazendo sempre o que é possível. Falávamos sobre a questão da obrigação dos caboclos deste ano, da qual não pude participar, e ele me narrou que o caboclo não permitiu mais que Carlos cortasse os animais que seriam sacrificados. “Cortar” é realizar o sacrifício animal. Sendo Carlos filho de Oxalá, há uma interdição com relação ao que ele pode ou não manipular dentro e fora do terreiro. Apesar de ter sido admissível até aquele momento realizar o procedimento, Seu Águas Claras sinalizou que já não seria mais possível, mesmo que o caboclo tomasse o corpo de Carlos e realizasse o corte, como já havia acontecido em anos anteriores. Essa decisão iniciou um

---

<sup>84</sup> Uma sequência de palmas que tem ritmo próprio e serve para a comunicação com os orixás.

<sup>85</sup> Além da obrigação de sete anos, Carlos deu as obrigações de 14 e 21 anos.

<sup>86</sup> Nota do diário de campo.

impasse: quem, então, iria cortar? O caboclo avisou que se Elza ou Gabriel não decidissem, seria preciso suspender a obrigação, mesmo que uma parte dela já tivesse sido realizada. Diante da situação, Elza cortou, e o ritual pôde ser concluído.

É possível chamar uma pessoa de fora para realizar essas atividades, mas o custo é normalmente alto, ficando acima do que eles podem arcar. Além disso, há a questão da confiança, que é importante nestes casos. Durante algum tempo um pai de santo de Salvador com quem Carlos tinha uma relação antiga era chamado para auxiliar em algumas funções específicas, mas este faleceu e seria necessário reconstruir essa relação com outra pessoa. A todo instante Carlos, Elza e Gabriel são solicitados a lidar com as necessidades impostas não apenas pelas situações, mas pelas entidades, o que provoca rearranjos na configuração da casa. Seguindo Ingold (2012), é possível pensar em termos de improvisação que, segundo o autor, “[...] é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos.” (INGOLD, 2012, p. 38) Souriau (2009) também fornece pistas para pensar sobre estas situações, pois podemos perceber o terreiro como uma obra a ser instaurada, que demanda trabalho contínuo, uma vez que não está feito de uma vez por todas: se Carlos não puder mais cortar para fazer sacrifício nem derramar azeite de dendê nos assentamentos, será preciso reorganizar e redistribuir as atividades, a despeito das vontades individuais de cada um. Apesar de não ter preparado uma sucessão no sentido mais estrito do termo, Ana dividiu com Carlos a maior parte de sua vida religiosa e do fazer e cuidar no terreiro, o que o coloca na posição que ele recusou no momento de sua obrigação de sete anos: se tornar o zelador dos orixás.

Ao refletir sobre a continuidade do terreiro, Gabriel é enfático quando diz que, se dependesse dos filhos sanguíneos da mãe de santo, Márcio e Rogério, o terreno já teria sido posto à venda desde 2013, quando Ana parou de frequentar definitivamente a casa. Tendo crescido distante do candomblé e daquela realidade - por escolha da mãe -, e a despeito de ela ser iyalexá há mais de 60 anos, seus filhos parecem ignorar a importância do espaço e da história construída por ela e por todos os outros - pessoas e entidades - que circularam no local ao longo dos últimos 45 anos. Ao recordar que os orixás dos filhos de Ana são cuidados dentro daquele terreiro e que eles usufruíram a vida inteira da proteção de entidades que lá são cultuadas, mesmo que não estejam interessados, Gabriel reforça que aquela herança deveria ser de Marta, Márcio e Rogério; algo com o qual deveriam se importar e cuidar. Elza tem o mesmo entendimento de Gabriel, pois acredita que os filhos de Ana não têm interesse de se envolverem com o candomblé e muito menos de levar o ilê adiante. Uma das preocupações diante da possibilidade de fechar o ilê à revelia de Oxóssi, dono da terra, e de Seu Pena Branca, que

“levantou a casa” (além dos exus e outros orixás assentados), é que isso poderia acarretar problemas sérios para a vida de todos aqueles que estão implicados nas linhas construídas ao longo da vida do terreiro. Carlos quer levar o terreiro à frente, mas Elza acha que a “ida” dela - ou seja, sua morte - significa encerrar as atividades da casa, pois o terreiro seria a materialização de uma missão que Ana deveria cumprir e que deve acabar quando ela se for.

Para Gabriel, a melhor solução é encontrar uma casa em Salvador que comporte ser moradia e terreiro, e transferir a residência de sua família e o ilê para lá, caso Oxóssi permita mais um movimento, pois isto facilitaria a dinâmica e os cuidados dispensados à casa, além de tornar a rotina dele e de seus pais menos cansativa. Porém, tudo está em suspenso: em nada se mexe até que os nós de vida de Ana se desatem. É preciso esperar.

A minha preocupação ao abordar o Terreiro de Oxóssi foi menos um interesse em compreender os ritos praticados e mais estender o olhar para como se dão as dinâmicas relacionais dentro desta casa, tratando da sua formação e constituição a partir da vida religiosa de sua fundadora, e buscando entender que pessoas, entidades e coisas atuaram para que o terreiro viesse a existir. Mas, principalmente, compreender como a trajetória de vida da mãe de santo, que esteve envolvida em muitos deslocamentos, possibilitou que os seres em relação se encontrassem e se afastassem, contribuindo, assim, para formar este *nó*. Discutir o deslocamento espacial sofrido pelo terreiro e os desacordos entre a mãe de santo e seu orixá, apontando para as consequências imediatas na dinâmica de vida das pessoas enredadas nesta relação permite costurar os caminhos que fizeram com que este terreiro não apenas viesse a existir, como garantisse a sua acomodação, apesar das incertezas que se apresentam frente ao futuro. Olhar para seus movimentos possibilitou acompanhar as dinâmicas que usualmente escapam ao que está documentado na literatura sobre o tema do espaço, deslocamentos e suas consequências, assim como seguir as linhas de vida da mãe de santo permitiram entender que a fixação de terreiros no espaço, embora seja almejado, implica, muitas vezes, em peregrinar através do ambiente, possibilitando que novos arranjos e seres sejam incluídos nas práticas relacionais constantemente demandas pelos terreiros.

## **CAPÍTULO III:**

### **De Massaranduba a Arembepe: a constituição do terreiro de Pai Beto de Oxalá a partir de suas linhas de movimento**

O Terreiro de Oxalá foi fundado em fins dos anos 1970, no bairro de Massaranduba<sup>87</sup>, região da Cidade Baixa de Salvador, e se movimentou entre bairros da capital baiana, indo, posteriormente, para uma praia localizada em Camaçari, cidade que integra a Região Metropolitana de Salvador. A trajetória religiosa do fundador desta casa de culto, Pai Beto de Oxalá, começou muitos anos antes, ainda na sua infância, e foi se desenrolando ao longo das décadas. Assim como no estudo de caso discutido no capítulo anterior, é impossível tratar dos percursos desta casa de candomblé sem olhar detalhadamente para a vida de Pai Beto, sua chegada à religião, os processos e rituais que ele atravessou e cumpriu ao longo do tempo, as negociações ocorridas e a participação de suas entidades nos movimentos e fixações da casa, a abertura do terreiro e seus deslocamentos, a formação da família de santo e a busca por legitimação frente a outros terreiros de candomblé da cidade. Todas estas questões fazem parte de ambas as trajetórias - do terreiro e do pai de santo - e não podem ser vistas em separado. Neste capítulo, adentro em linhas e movimentos de Pai Beto e seu terreiro, através dos caminhos que Fábio Lima (2005) pôde desenhar ao acompanhar o sacerdote, seu terreiro e entidades em festas públicas e obrigações internas.

#### **3.1. O menino que bolou na igreja: as artimanhas de Exu**

A chegada de Luís Roberto Moura ao candomblé não foi diferente das de muitas outras conhecidas e amplamente relatadas: se deu por problemas de saúde que não cessavam, mesmo com ajuda da biomedicina, ainda no fim de sua infância. Porém, antes de adentrar nos caminhos religiosos de Roberto, me deterei um pouco na sua vida familiar e sua participação ativa na

---

<sup>87</sup> De acordo com os dados expostos na plataforma online Observatório de Bairros Salvador, um projeto desenvolvido na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, “em 2010, o bairro Massaranduba contava com uma população total de 20.160 habitantes, a maior parte se autodeclarou parda (57,12%) e preta (28,94%), do sexo feminino (53,26%) e se encontrava na faixa etária de 20 a 49 anos (50,62%)” (observaSSA), o que evidencia o alto número de pessoas classificadas como negras, em um total de 86,06%. Segundo informações disponibilizadas no site, baseadas nos dados de 2016 da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (CONDER), o índice de áreas verdes do bairro, no ano de 2009, era de apenas 24m<sup>2</sup>, o que equivaleria a 0,00% da área total do bairro. Ambos os dados são relevantes para pensarmos o surgimento dessa casa de candomblé e sua mudança posterior para outra parte da cidade.



Igreja Católica, que frequentava assiduamente e na qual ocupava o cargo de acólito, sendo assistente do padre de sua paróquia.

Roberto nasceu na cidade de Salvador no ano de 1957, filho único de Jacira e José Moura. Sua família veio das camadas socioeconômicas mais baixas, e o menino cresceu na periferia da cidade, no bairro de Massaranduba, localizado na península de Itapagipe. Boa parte de sua trajetória religiosa está vinculada ao bairro de nascimento e, portanto, farei uma breve discussão sobre Itapagipe e suas particularidades e vinculação ao desenvolvimento de Salvador. A Península de Itapagipe é composta pelos bairros de Boa Viagem, Ribeira, Machado, Bonfim, Monte Serrat, Uruguai, Mares, Roma, Caminho de Areia, Dendezeiro, Calçada, Vila Ruy Barbosa, Jardim Cruzeiro e Massaranduba. Itapagipe - que já foi uma ilha e se tornou península a partir de sucessivos aterramentos naturais - tem sua história atrelada à fundação da própria cidade de Salvador e de seu desenvolvimento, durante todo o período colonial, como aponta Cardoso (2003). Desde o século XVII, algumas regiões da península já serviam como área de fabricação de embarcações e funcionava como excelente ancoradouro, contando com estaleiros nos bairros da Ribeira e do Bonfim, posteriormente. Em meados do século XVIII, a península tornou-se local de veraneio e vila de pesca, além de ter condensado, em seu território, um conjunto de igrejas católicas importantes para as práticas religiosas baianas. Na segunda metade do século XIX começou o processo de industrialização e expansão mercantil no país e “no final do século XIX formou-se o que podemos chamar de primeiro Centro Industrial Baiano” (CARDOSO, 2003, p. 61), com a instalação de algumas fábricas têxteis na península itapagipana, o que modificou de forma abrupta a região: o que antes era um lugar de repouso, veraneio e pesca se transforma em um lugar de ocupação industrial, com sobreposição entre os mundos de hábitos litorâneo, industrial e religioso, criando uma nova paisagem (idem, p. 84-85). Itapagipe reflete as mudanças que toda a Salvador enfrenta, sendo possível observar uma mudança, também, no modo como passaram a se dar as relações: antes, aconteciam no campo do "familiar", organizadas em um sistema patriarcal; depois, a partir de uma organização entre operários e patrões, dentro de um sistema industrial moderno. Cardoso reforça que “a segregação a que se deu início não acontecia, como pode ser visto, só espacialmente. Ela também residia na cada vez mais nítida distinção entre as classes sociais, entre os patrões e os empregados.” (idem, p. 86), trazendo uma ideia de subúrbio urbano industrializado. A paisagem da península de Itapagipe mudou drasticamente e

a península, aprazível e tranquila, consolidada ao longo do século XVIII, como distante lugar de descanso, torna-se uma zona complexa concentrando-se no seu território atividades de características contraditórias. *Se para essa freguesia, retiravam-se pessoas necessitadas de repouso*, neste momento converge uma

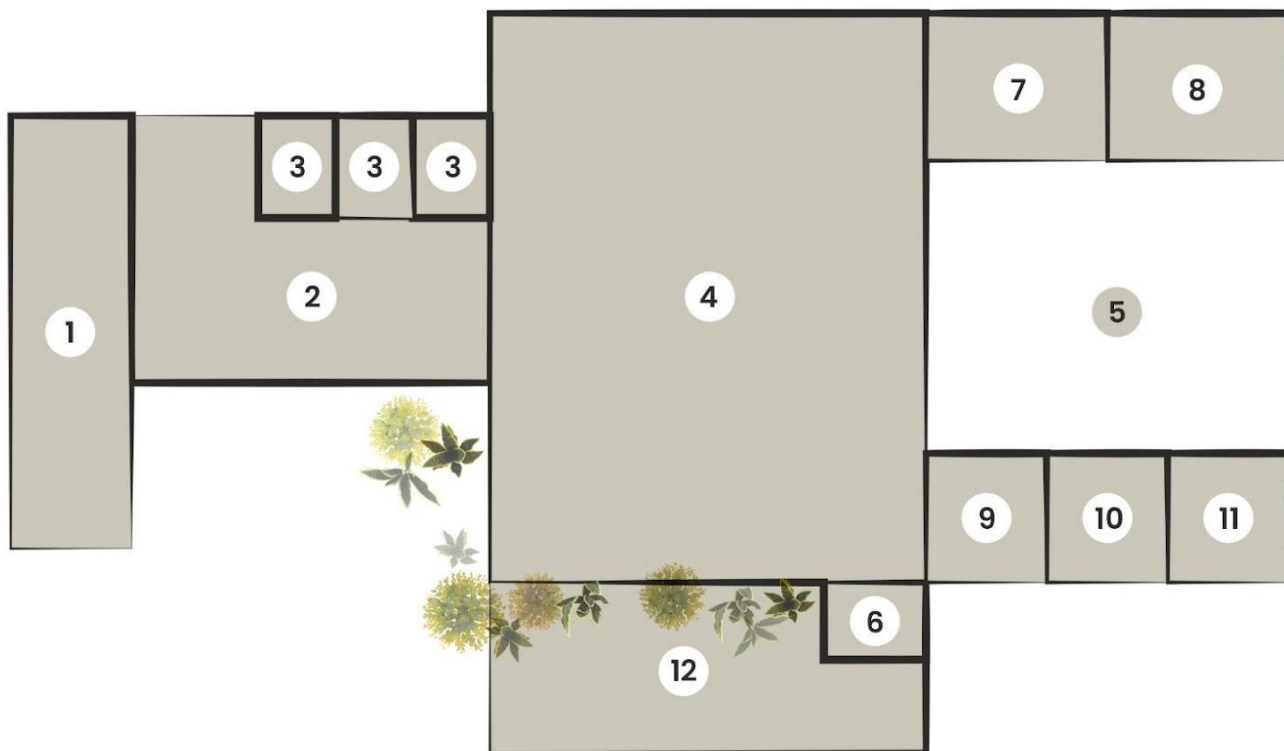
população com feições diversas da de antes: para aí aflui uma grande leva de trabalhadores, gente de parcas posses, dispostos a servir de mão-de-obra para as indústrias. Registros atestam ser a península a área onde uma grande parcela da população pobre de Salvador foi-se instalar. (idem, p. 86-87)

Complementando que “uma parcela dos antigos moradores da Península de Itapagipe, os abastados da sociedade baiana, é substituída por um número crescente de operários que levantam suas casinhas ou ocupam conjuntos edificadas por senhorios ou industriais.”(idem, p. 88). Além disso, há um avanço com relação às questões de mobilidade em toda a Salvador, mas que afetam, de sobremaneira, a península de Itapagipe, com a inserção de transportes mecânicos e ferroviários - o início da construção da linha férrea partindo da Estação Ferroviária da Calçada, a partir dos anos 1860; o Elevador Lacerda, inaugurado em 1874; a instalação do primeiro plano inclinado, em 1887 -, ligando Itapagipe tanto ao centro de Salvador quanto a outras partes do estado da Bahia. Seguindo com o projeto de modernização em larga escala da cidade, e no que se refere à península, Cardoso chama a atenção para a construção do bairro de Monte Serrat e ao alargamento e pavimentação das avenidas Mem de Sá e Bonfim e à construção da balaustrada da Avenida Porto do Mar até a Ribeira, nos anos 1920. A população mais pobre foi impactada por esse conjunto de obras viárias e precisou solicitar, junto à prefeitura, recursos para atender à novas demandas impróprias pelo próprio órgão gestor, que exigia que a população mantivesse as fachadas das suas casas, que foram destruídas para o alargamento das vias em expansão e alargamento. A autora traz outro dado relevante: entre os anos 1870-1930, 48% das habitações proletárias de Salvador estavam localizadas em Itapagipe, sendo considerada a “primeira área tipicamente proletária da cidade de Salvador.” (idem, p. 106), sendo incentivado pela prefeitura que se construíssem conjuntos habitacionais para esse grupo específico. Além disso, os próprios moradores passaram a pedir licenças à prefeitura para que construíssem suas residências dentro de um modelo-tipo proletário. Cardoso faz uma relação entre as vilas operárias construídas na região e um diagrama panóptico, em que o complexo que unia casas, máquinas, fábricas e vilas podiam ser facilmente vigiadas e controladas, usando o caso da Vila Operária da Boa Viagem como exemplo, ao mesmo tempo que incentivavam a prática de esportes e atividades de lazer, passando pelo fomento ao ensino e do oferecimento de infraestrutura que ia além das necessidades básicas. Esse conjunto de benefícios, segundo Cardoso, faziam parte de uma forma mais ampla de controle desse operariado. O processo de desenvolvimento da região seguiu pelas décadas seguintes, com o adensamento da implementação de fábricas na península, mas, nos anos 1950, com a instalação da Refinaria Landolfo Alves, na cidade de São Francisco do Conde - distante 58 km de Salvador

-, após a descoberta de petróleo em fins dos anos 1930, os interesses econômicos da Região Metropolitana de Salvador se deslocaram para o Centro Industrial de Aratú e o pólo industrial de Itapagipe entra em processo de declínio, se tornando, paulatinamente, uma região abandonada e obsoleta. Quando Roberto nasce, essa são as condições socioeconômicas do seu bairro e de toda a península: um lugar abandonado, com uma população que já não pode mais se encaixar majoritariamente nas condições de proletariado, uma vez que as indústrias fecharam ou migraram, e sendo uma área que abriga uma população majoritariamente negra e desprovida de recursos. A mãe de Roberto era costureira e o pai atuava no comércio fazendo biscates, e ambos buscaram priorizar a educação formal do filho, pois entendiam que, através dos estudos, ele poderia ascender socialmente e escapar das múltiplas formas de racismo que viria a enfrentar sendo uma criança negra. Assim, ele concluiu o ensino médio (antigo segundo grau). Segundo Flexor (2011), atualmente, a península tem “uma população superior a 175 mil habitantes, e um índice de analfabetismo bastante elevado, é uma das áreas mais pobres da Cidade” (FLEXOR, 2011, p. 16). Ao mesmo tempo, é tida como um espaço de resistência negra na cidade de Salvador, com parte da população se articulando em torno de lutas e enfrentamento junto ao poder público pela articulação de suas demandas socioeconômicas, pois “desde os anos 1990 passaram a existir demandas de entidades que representavam a população dos bairros da Península, as quais, em passado recente, receberam assessoria do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no sentido de melhor direcionar as suas reivindicações.” (idem, p. 17).

## TERREIRO NA MASSARANDUBA

(desenho esquemático)



### LEGENDA

- |   |                     |    |                 |
|---|---------------------|----|-----------------|
| 1 | Garagem             | 7  | Quarto de Omulú |
| 2 | Sala de Consulta    | 8  | Quarto de Exú   |
| 3 | Dormitórios         | 9  | Quarto de Oxalá |
| 4 | Barracão            | 10 | Camarinha       |
| 5 | Cozinha             | 11 | Banheiro        |
| 6 | Assentamento de Exu | 12 | Varanda         |

A família de Roberto tinha uma conexão prévia e antiga com o candomblé, e sua mãe, dona Jacira, era ekede confirmada no terreiro da própria mãe, o Ilê Axé Ibá de Logunedé, localizado em Itaparica<sup>88</sup>. Porém, com o falecimento da mãe de santo da casa, a tia de Roberto, que herdou a casa de candomblé e, portanto, o posto de Iyalorixá, se converteu ao pentecostalismo e o terreiro foi abandonado. Assim, o menino cresceu frequentando um espaço de culto afro-brasileiro, mas ainda não havia firmado nenhum compromisso religioso e suas entidades não haviam se apresentado ainda. Com a morte da mãe, dona Jacira decidiu se afastar da religião por um tempo, entretanto continuou frequentando, eventualmente, festas de santos de outras casas. Como o pai de Roberto não gostava de visitar terreiros, a criança se tornou a companhia da mãe nas festas que ela frequentava. Ambas as experiências - ter uma avó que era mãe de santo e crescer circulando entre terreiros - serviram de base para que ele se ambientasse com o universo dos candomblés, conhecendo os meandros da religião, o que possibilitou que se adaptasse a eles mais tarde, quando ingressou no candomblé. Lima (2005) chama a atenção que, “crescer em um ambiente onde predominam em grande medida os valores e as normas de conduta submetidos às prescrições dos Orixás, ao drama e às emoções do ritual, cria no indivíduo uma certa disposição à crença e à participação efetiva no culto.” (LIMA, 2005, p. 74).

Apesar desse histórico, a família nuclear de Roberto o encaminhou à igreja católica, qual o menino participou ativamente, frequentando as missas com assiduidade, o que fez com que o padre da igreja de São Jorge, no seu bairro, o escolhesse para ser coroinha. Nessa época, quando Roberto tinha cerca de dez anos, começaram a aparecer os primeiros sinais de aflição em sua vida: o chamado de seu orixá para a possessão e para que ele cumprisse seus desígnios religiosos no candomblé. Essas aflições apareceram para o jovem Roberto sob a forma de problemas no sistema nervoso, e o garoto apresentava intensas dores de cabeça, vertigens, fraqueza muscular e o que a família e pessoas próximas classificaram como acessos de loucura, pois Roberto quebrava objetos de sua casa, empurrava pessoas e batia nelas e fazia barulhos similares a rugidos de animais selvagens. Além disso, o garoto caía na rua e desmaiava sem motivo aparente. Dona Jacira e seu José procuraram, primeiramente, um médico para ajudá-los a entender que problemas o filho estava enfrentando, porém muitos exames foram realizados e nada foi encontrado. Ao mesmo tempo, pessoas próximas da família e que eram especialistas na religião sinalizaram que era um problema de desordem espiritual, e que assim deveria ser tratado. Assim, foi sugerido aos pais realizar um jogo de búzios para confirmar a presença do orixá de Roberto e entender quais demandas ele apresentava. Dona Jacira procurou, então, uma

---

<sup>88</sup> Fica localizada na Baía de Todos os Santos e distante 13 km de Salvador por via marítima.

senhora que morava em Massaranduba, dona Celestina, que confirmou, através do oráculo, que o garoto precisava ser iniciado no candomblé e que esta iniciação tinha a ver com uma herança de família que Roberto havia recebido. Antes de prosseguir com as narrativas sobre a trajetória de Roberto, abro espaço para uma breve discussão sobre herança e obrigação no candomblé, temas presentes na vida religiosa deste pai de santo.

Nem todos aqueles que chegam ao candomblé o fazem pela via familiar<sup>89</sup>, mas, em muitas situações, esta questão está implícita e não pode ser ignorada. Seguindo Rabelo (2008) e a partir do que foi discutido anteriormente, é possível afirmar que a vinculação à religião se dá menos por vontade dos sujeitos e mais pela necessidade, uma vez que as entidades requisitam a presença de seus filhos em terreiros de candomblé, implicando em constantes cuidados. Assim, podemos pensar que, subjacente ao processo de afiliação, estão presentes as ideias de herança e obrigação, termos polissêmicos no âmbito do candomblé, e que serão brevemente discutidos aqui.

Herança, no candomblé, pode ser apresentada como a transmissão de entidades (LIMA, 2003; DAMASCENO, 2017; FLAKSMAN, 2018), vindas de ancestrais familiares - como a mãe ou a avó - e que se apresentam nas vidas dos sujeitos, demandando que sejam cuidados. Em alguns casos, estas entidades herdadas têm uma presença mais forte que as próprias entidades dos sujeitos, se sobrepondo ou atuando em conjunto na vida deles. Flaksman (2018), a partir dos novos estudos de parentesco voltados para o candomblé, trata da questão da herança situando o sangue como um elo de conexão e aponta que ele

[...] é não somente o elemento transmissor fundamental, mas também o elemento conectivo das relações, formando e sendo formado por elas ao longo do tempo. Mas não apenas isso: a lógica das transferências e das manipulações se insere no mesmo registro; fluxos circulam por entre as pessoas e as coisas, incorporando as relações e passando-as adiante. (FLAKSMAN, 2018, p. 143-144)

A relação sanguínea entre indivíduos pode implicar na transmissão de entidades, mas ainda na transferência de cargos e responsabilidades, sejam os indivíduos participantes ou não de um mesmo terreiro. Rabelo (2008) discute que a herança “[...] aparece, em algumas das narrativas, na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma

---

<sup>89</sup> Para uma discussão aprofundada sobre a inserção da classe média no candomblé de Salvador por opção individual e não por herança e obrigações para com as entidades, ver Duccini (2016).

característica da pessoa singular, mas um traço de sua família, que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada.” (RABELO, 2008, p. 192).

Herança pode aparecer imbricada, ainda, com a ideia de obrigação<sup>90</sup> quando se trata da questão de liderança e sucessão em um terreiro de candomblé. Como discutido por Lima (2003), após a morte de uma iyalorixá ou babalorixá, e passado o período de um ano de luto, seguem-se rituais para confirmação do nome da pessoa que ocupará o posto de zelador do terreiro. Em alguns casos, a indicação do novo nome é feita quando o cargo ainda está ocupado, e o zelador expressa quem será seu substituto, que entra em processo de preparação para ocupar o cargo no futuro. Em outros, é necessário que seja confirmado no jogo de búzios após sua morte, e então a pessoa que teve seu nome evocado está obrigada a assumir a função. Vale ressaltar, portanto, que esta transferência do cargo de zelador da casa se dá por herança religiosa ou sanguínea, e que as pessoas envolvidas estão obrigadas a lidarem com o novo posto ao qual serão alçadas. Porém, “obrigação” não implica em estar obrigado independente de sua vontade, mas aparece como uma responsabilidade a ser cumprida: aquele que é alçado ao cargo de sacerdote/sacerdotisa está comprometido em suas funções para com os orixás e demais entidades do terreiro, vindo a cuidar deles e de suas necessidades e demandas ao longo da vida. Assim, os zeladores estão vinculados em uma extensa rede de cuidados, que inclui a família de santo, as entidades, as questões administrativas da casa - com as quais conta com seu grupo ogãs - e de manutenção.

Seguindo a discussão no campo das práticas, Souza e Rabelo (2018) apontam que os “[...] humanos precisam ser tocados ou concernidos pelos apelos dos não humanos, para cuidar e investir em suas obrigações com eles.” (SOUZA, RABELO, 2018, p. 111), mas que este engajamento se dá através de um jogo entre “atividade e receptividade”, pois só assim estas obrigações se tornam efetivas. Ou seja, é preciso ser afetado e mobilizado pelas entidades para que os sujeitos se comprometam em suas tarefas com elas. É preciso, portanto, pensar que

Diferente de regras e normas, obrigações não são padrões dados aos quais a conduta deve adequar-se - *são antes vínculos que importam, que os praticantes se empenham*

---

<sup>90</sup> Obrigação é um termo usual, também, para falar de rituais que fazem parte do cotidiano dos terreiros e filhos de santo, e servem para pensar a dinâmica dos cuidados estabelecidos entre eles. Como discutido por Bastide (2001), as obrigações variam de acordo com a posição que o sujeito ocupa na hierarquia do candomblé, o que envolve tanto seu posto - abiã, iaô, egbomi, ogã, equede, mãe ou pai de santo - quanto o tempo de iniciação que ele tem. O autor aponta que há uma “multiplicidade de cultos individuais que se sucedem dia após dia” (BASTIDE, 2001, p. 110-111) no cotidiano dos terreiros, como um *continuum* de atividades religiosa que o constituem - ou instauram, para voltar ao termo de Souriau. Estas obrigações podem ser, ainda, àquelas destinadas ao orixá da casa, ao orixá de cabeça dos zeladores e dos seus filhos de santo, às outras entidades que estão assentadas no terreiro, ao odun<sup>#</sup> dos filhos - sejam eles rodantes ou não - além de outros eventos que são incorporados e definidos por cada terreiro, atendendo ou não às demandas das entidades.

*em realizar ou honrar, enfrentando sempre o risco de falharem, de traírem aqueles a que estão obrigados. (SOUZA, RABELO, 2018, p. 111, grifo meu)*

Sem a participação ativa dos membros de um terreiro, individual e coletivamente, esta relação não se concretiza. É necessário, então, estar implicado nas responsabilidades que se instituíram dentro do terreiro para que as obrigações não deixem de ser cumpridas por aqueles que estão em relação. Como aponta Damasceno (2017), “há um conjunto de obrigações que são feitas ao longo do tempo, renovando a relação entre o iniciado e sua rede de orixás e entidades e o cumprimento de uma etapa, abre caminho a outra.” (DAMASCENO, 2017, p. 94). Portanto, cumprir com as obrigações é manter ativa a conexão com as entidades.

Após esse debate, retorno à trajetória do futuro sacerdote, ainda na sua condição de menino, em vias de se iniciar no candomblé. Roberto não pôde optar por adentrar a religião: seu caminho de vida estava atrelado a uma herança religiosa, advinda de ancestrais familiares, e ele precisava cumprir os planos de suas entidades e atender aos seus apelos, pois estava completamente implicado nesse emaranhado de demandas sagradas. Ao passo que frequentava o terreiro da avó materna e, posteriormente, outras casas na companhia da mãe, foi se aproximando do percurso que lhe estava destinado, mas foi a partir dos processos de sofrimento que começou a enfrentar no fim da infância e que precisaram de intervenção através de tratamentos espirituais que seu vínculo com os orixás foi por fim estabelecido, transformado em foco de investimento e cuidado. Beto foi acolhido e tratado no terreiro de dona Celestina em Massaranduba, onde suas atitudes foram entendidas como ação de entidades, modificando os rumos do tratamento que havia recebido até então, pois “era a sua mediunidade não tratada, ou desenvolvida, que lhe deixava moralmente debilitado, vítima de influências nefastas.” (idem, p. 80) e, assim,

*“as aflições de saúde mental” de Luís Roberto, depois de seu ingresso no candomblé, não foi mais concebida como uma manifestação de loucura e nem explosão descontrolada das forças desconhecidas e perigosas. A sua “doença” era a ação de uma entidade, capaz de ser manipulada e de possível domesticação pelos meios conhecidos pela prática religiosa. (idem)*

Dona Celestina avisou aos pais de Roberto que, a qualquer momento, o orixá do menino poderia chegar, “pois era uma herança familiar, e o santo não tardaria a fazer um apelo definitivo”, e que seria necessário recorrer longo ao processo de iniciação. (idem, p. 75). A mãe de santo indicou que, primeiro, era preciso fazer uma limpeza no garoto, uma vez que todos os problemas já descritos foram entendidos como efeitos de sua mediunidade e da presença de entidades, que se manifestavam no corpo, porém ainda sem passar pelo processo de incorporação. Lima aponta



que

Geralmente, nos terreiros de candomblé os causadores dos sofrimentos nos itinerários terapêuticos de saúde mental são identificados nos rituais, na consulta de búzios, em uma consulta com o Caboclo ou Exu, dentro de um jogo performático onde são envolvidos tanto o terapeuta, quanto o doente. As causas apresentadas podem ser uma manifestação dos Eguns, uma ação de feitiçaria, a entidade Exu, uma manifestação do Orixá que necessita ser “feito”, ou foi assentado o Orixá errado na cabeça do indivíduo. (idem, p. 78)

E ressalta que muitos dos problemas que aparecem como sendo de ordem “mental”, estão relacionados à presença do orixá Exu na vida dos sujeitos, se mostrando como fator de desordem e demandando cuidados, chamando as pessoas a “trabalharem” com ele. Lima alerta, ainda, que “os tormentos mentais, a inquietude, o nervoso, os problemas econômicos são demarcadores da necessidade de adorização do Orixá Exu nas religiões afro-brasileiras, revelado pelos diversos sinais de aflição.” (idem, p. 82). Tendo sido identificado que era realmente Exu que estava reivindicando cuidados, o menino foi encaminhado, aos 11 anos, para um terreiro de nação angola, onde iniciou, de fato, sua vida dentro do candomblé. A mudança de sacerdote ocorreu porque Roberto precisava de cuidados mais específicos, que dona Celestina não estava apta a realizar, o que fez com que dona Jacira o levasse à casa de Pai Tonho, ainda na Massaranduba. No novo terreiro, foi feito um ebó para Exu, visando aplacar suas necessidades, além do menino ter recebido a conta e ter feito obrigação para o orixá Oxum, já que Pai Tonho acreditava que este era o seu orixá de cabeça. Entretanto, mesmo após esse conjunto de rituais, as aflições de Roberto não cessaram, e ele continuou sendo acometido por acessos de “loucura”, além das dores de cabeça e tonturas. Um dia, dentro da igreja de São Jorge, exercendo sua função de coroinha, bolou no santo, ficando em estado inconsciente na nave do templo católico, o que manifestava expressamente o desejo de seu orixá de ser iniciado.

A partir daí, Roberto trocou novamente de terreiro, sendo levado à casa de Pai Jessé, no bairro de Paripe, um bairro 18 km distante de onde havia nascido e se criado. Lá, foi submetido a um borí<sup>91</sup> e depois recolhido para ser iniciado para o orixá Oxaguiã, o dono de sua cabeça. Uma vez que Pai Jessé ainda não tinha cumprido todas as suas obrigações e, à época, segundo relatado por Pai Lídio, a Federação dos Cultos Afro-brasileiros perseguia os sacerdotes que ainda não tivessem recebido o deká, Pai Jessé foi, também, recolhido para concluir suas obrigações e receber o deká, ao mesmo tempo em que Roberto estava na camarinha. Assim, sua feitura foi realizada por Pai Lídio - cujo terreiro estava localizado na Ilha de Itaparica -, que

---

<sup>91</sup> O ritual de dar comida à cabeça (orí, ela mesma sendo entendida como uma entidade), que tem o intuito de acalmar a cabeça do indivíduo, e que marca o processo de iniciação no candomblé.

contou com a ajuda de Mãe Célia para tal empreitada. Desta forma, o menino se tornou filho de santo de Pai Lídio, que, por sua vez, era filho de santo de Manuel Rufino, pai de santo de nação angola<sup>92</sup>. Após o processo de feitura, os problemas de saúde de Roberto foram solucionados e ele, agora neófito, passou por processos de aprendizagem<sup>93</sup>, o que significava assimilar novas formas de sentar, comer, falar, olhar, ouvir, além de se instruir em cantos, danças, uma nova língua, além de receber um novo nome. Lima indica que

os sujeitos ao se integrarem na categoria de filhos-de-santo são submetidos a um longo processo de iniciação, mediante reclusão da vida profana, tornando-se aptos a incorporar as entidades sagradas relacionadas a si, a natureza de um outro interno (orixás, caboclos, exus e erês). A iniciação constitui um momento decisivo na organização social do terreiro, levando os filhos-de-santo a conhecerem, aceitarem e a manipularem suas entidades, suas maneiras de ser e agir, revelando os aspectos múltiplos das divindades, que muitas vezes são contraditórios (idem, p. 83).

É, portanto, um extenso caminho a ser percorrido pelo sujeito na sua condição de iaô.

Pai Lídio trabalhou para afastar a presença do orixá Exu do corpo de Roberto através de numerosos rituais, mas, após dar a obrigação de três anos de feitura, a entidade voltou a participar da vida do iaô, possuindo seu corpo, a situação apareceu, para sua família de santo, como sinal de desordem. Além disso, Exu só incorporava em Roberto fora do terreiro de Pai Lídio, o que levantava ainda mais suspeitas sobre esse comportamento, tanto para com o iaô quanto para a entidade, pois sua família de santo não via com “bons olhos” o fato de um iaô receber uma entidade, ainda mais Exu, fora da presença deles, sem que pudessem lidar com essa possessão e tratar com a entidade. Roberto, em entrevista a Lima, afirmou que “ele [Exu] me pegava às vezes em festas e sessões de caboclo e eu não podia fazer nada, ele só incorporava fora do terreiro do meu Pai.” (idem, p. 86), o que aponta para a falta de controle que os iniciados têm sobre as relações com suas entidades, e que são aprendidas com a passagem do tempo. Mas, ainda que não pudesse administrar sua relação com Exu, Roberto sabia que a constância dessas possessões tinha significado próprio, e não aconteciam sem motivos. Lima reforça “as aflições de Pai Beto continuaram a ocorrer, o seu Exu lhe castigava em decorrência de sua recusa em aceitá-lo como parte integrante de sua vida.” (idem, p. 87) e, diante da insistência da entidade,

---

<sup>92</sup> É interessante destacar essa filiação a uma casa angola, pois tanto Lídio quanto Roberto, quando se tornou sacerdote, se reconhecem como pais de santo de nação ketu.

<sup>93</sup> Rabelo (2014) trata do processo de aprendizagem vivenciado pelos iaôs durante e após suas feituas, apontando que a feitura é vivenciada não apenas pelos iniciados, mas envolve todo o terreiro em uma dinâmica com numerosas atividades e muito trabalho. A aprendizagem no terreiro, ressalta a autora, não se dá através da “transmissão de um *corpus* organizado de conhecimento” (RABELO, 2014, p. 99, grifo no original), mas, antes e principalmente, a iaô “aprende na medida em que vai observando os outros fazerem e na medida em que ela mesma é chamada a fazer.” (idem).

Roberto não teve outra alternativa senão começar a cultuá-lo, o que modificou, significativamente, sua vida. Segundo relatou a Lima, durante o trabalho de campo, foi o Exu quem levantou a vida de Roberto e sua família, trazendo prosperidade para todos. Seu Exu se tornou, portanto, parte inseparável de seus caminhos.

### 3.2. Instaurando o terreiro: a herança de santo

O terreiro de candomblé pode ser tomado, nos termos de Ingold (2015), como um organismo vivo, que percorre linhas. Assim, costurar os percursos individuais parece essencial para elucidar os movimentos de mudança espacial, pensando, ainda, nas práticas instituídas e negociadas para que este terreiro pudesse se alojar em um novo local a cada vez que uma demanda surgia. A instauração de um terreiro é, portanto, efeito de atividades e de trabalho constantes, e está profundamente imbricada com a vida das pessoas e entidades que o compõem. É necessário olhar para as trajetórias se desenrolando no espaço e no tempo, simultaneamente, para não correr o risco de perder essa historicidade. A leitura “para frente”, ou seja, se desenrolando do início para o fim de uma trajetória, permite enxergar com mais clareza os movimentos criativos. Ingold propõe, assim, uma ontologia que dê primazia aos processos de formação em detrimento do produto final, acabado, mas olhando para os fluxos e transformações aí implicados, isto é, para ele, é necessário se atentar aos elementos constitutivos dessas trajetórias e para aqueles sujeitos que estão implicados nos processos formativos. Como discutido por Calvo (2019),

A construção do espaço sagrado é uma atividade *contínua*, que se realiza na relação das pessoas com seu ambiente, no cuidado e no reforçamento periódico do àse em que participam, além dos seres humanos, também animais, plantas e minerais fornecendo sua força vital. Esse processo é sempre precário e instável, nunca acabado e inclui o desgaste, como no caso do mariwo, o tendão feito com as folhas da palmeira, que precisa ser periodicamente trocado. A força sagrada pode desaparecer por falta de cuidado e o òrìsà, caso não seja alimentado, pode abandonar seu ojúbó<sup>94</sup>. (CALVO, 2019, p. 258)

O que os autores estão mostrando é que fazer, no candomblé, é “sempre fazer”, em ato-contínuo, e que não se pode olhar para esta religião sem pensar em continuidades, imprevistos e demandas constantes. Assim, a ideia de instauração proposta por Souriau (2020) é significativa para pensar o modo de fazer dos terreiros, pois a possibilidade de improvisação está sempre presente

---

<sup>94</sup> Assentamento.

diante das contingências, o que acaba implicando em aberturas e possibilidades de criatividade. Apesar de o candomblé ser uma religião com um corpus específico e organizado de normas a serem observadas sobre quem pode ou não manusear certos elementos, que deve participar ou não de determinadas atividades, que tem autorização ou não a estar em certos espaços, neste terreiro, devido às suas peculiaridades, há uma necessidade constante de reordenação diante das circunstâncias que se impõem no cotidiano. Segundo o autor,

[...], no que diz respeito ao desenvolvimento do processo instaurador, não posso esquecer que, no decorrer do trajeto de realização, ocorrem atos absolutamente inovadores, proposições concretas improvisadas repentinamente em resposta à problemática momentânea de cada etapa. Sem esquecer toda motivação que sobrevém no decorrer de cada decisão e o que essa decisão ela própria acrescenta à trajetória. Instaurar é seguir uma via. (SOURIAU, 2020, p. 172)

Instaurar um terreiro implica em tornar concreto aquilo que antes era apenas uma possibilidade, sendo necessário fazer escolhas, e muitas coisas acabam ficando pelo caminho. Aqui, cabe examinar como outras pessoas e entidades se incorporaram à história de Roberto, olhando para elas como linhas de vida que se uniram à linha de vida do garoto e propiciaram que ele assumisse a função de pai de santo e fundasse seu terreiro de candomblé.

Aos 14 anos, outra entidade apareceu na trajetória de Roberto: o caboclo Flecha Verde, que começou a participar de sessões na Massaranduba que Roberto dava na casa onde residia com seus pais, formando uma vasta clientela. Nessa época, já estava claro que o destino de Roberto seria se tornar pai de santo, dando continuidade ao trabalho religioso de sua avó, destino que ele se recusava a aceitar. Assim, continuou cuidando de suas entidades, concluiu o ensino médio, começou a trabalhar, se casou e teve uma filha, separando-se pouco tempo depois. Quando deu a obrigação de sete anos de iniciação, tornou-se mais independente da família de santo e de seus julgamentos relacionados ao Exu, passando a atender na casa com a qual morava com os pais, já que não tinha condições financeiras para adquirir um terreno e começar o próprio terreiro. Utilizava o espaço da sala para montar seu barracão, dando sessões

com o caboclo Flecha Verde<sup>95</sup> e o Exu Akesan(ji)<sup>96</sup>, o que era um enorme desafio para ele. Dona Jacira acabou presenteando o filho com um terreno no bairro de Mussurunga, ainda na década de 1970, para onde Roberto se mudou e abriu sua primeira casa de candomblé, dando consultas com suas entidades. Mussurunga é um bairro localizado no miolo de Salvador e foi inaugurado em 8 de dezembro de 1978,

localizando-se às margens da Av. Paralela, em frente ao Parque de Exposições, onde acontecem os grandes eventos da cidade, como o Festival de Verão, as Feiras Agropecuárias e também alguns encontros religiosos. Mussurunga também fica próximo ao Aeroporto Internacional Deputado Luís Eduardo Magalhães (antigo Aeroporto Dois de Julho, e, mais antigo ainda, Campo Aéreo de Ipitanga), o qual tinha tudo para continuar pertencendo à cidade de Lauro de Freitas devido à sua instalação original. (RAMOS, 2013, p. 60)

A autora informa que, quando construído, o bairro abrigava um grande contingente de moradores que trabalharam na construção do aeroporto, do Pólo Petroquímico de Camaçari e de outras empresas da área industrial, além do Centro Administrativo da Bahia, na Av. Paralela. Foi lá, em um bairro recém-construído, que Pai Beto se estabeleceu e assumiu, definitivamente, o cargo de pai de santo. Sua nova casa ainda era precária, já que Roberto, agora Pai Beto, não podia arcar com os custos de construir instalações mais estruturadas que requerem um terreiro, mas firmou as casas dos santos e se empenhou em manter um pequeno espaço de mata<sup>97</sup> para poder cultivar os orixás. Entretanto, a casa não se fixou por muito tempo neste lugar, e, por motivos que ele não quis abordar, se deslocou para o bairro de Paripe, que integra a região

---

<sup>95</sup> A respeito do Caboclo Flecha Verde, Lima traz uma rica descrição de uma das festas que acompanhou desta entidade no Terreiro de Oxalá quando ele ainda estava assentado no bairro da Massaranduba em 1999. O autor menciona que os caboclos que possuíram seus cavalos neste dia usavam penas e cocares coloridos, lanças, arcos e flechas e trajavam “bombachas (calças com a bainha franzida) e ojá, uma faixa de pano usada no busto e com um laço final, usada também pelos orixás.” (LIMA, 2005, p. 120), sinalizando que, enquanto os ojas dos orixás são brancos, os dos caboclos são coloridos, assim como toda a sua indumentária. Lima reforça que, durante a festa, muitas consultas privadas foram realizadas pelo sacerdote junto à sua família de santo e a clientes, e que, uma vez que o poder do Caboclo Flecha Verde é reconhecida, a autoridade e a força do pai de santo também o são, reafirmando a fina relação existente entre sacerdote e entidades.

<sup>96</sup> De acordo com a descrição que Roberto faz de seu Exu, ele veste uma bombacha, chapéu de couro e uma capa, cujas cores variam entre preto e/ou vermelho, decorada com caveiras. Segundo ele, seu Exu se parece com um herói mítico africano, mas também alude a figuras de heróis nacionais, e, conforme contou a Lima, o Exu Akesan(ji) “usa bastão com uma caveira em cima e às vezes ele sai com um ogo, forma de um pênis natural.” (idem, p. 87).

<sup>97</sup> Santos (2012) sinaliza que no terreiro há uma separação entre dois espaços com características e utilidades distintas: o espaço urbano e o espaço mata. Para ela, o espaço “urbano” compreende as casas de santo, a cozinha ritual, o barracão, a casa onde são cultuados os mortos e as habitações - permanentes ou não - de alguns filhos de santo e suas famílias. Já no espaço “mata” estão as árvores, arbustos e ervas que são utilizadas nos rituais, e ambos os espaços estão em constante troca (SANTOS, 2012, p. 33-35). É importante ressaltar que, assim como Bastide (2001) e Sodré (2002), esta autora está olhando para a organização espacial do Opô Afonjá e generalizando o modelo para outras casas de candomblé, incluindo aquelas que não são de nação ketu, pensando em um modo único de fazer terreiros.

chamada de Subúrbio Ferroviário de Salvador. Instalado em Paripe, Pai Beto chegou a dar festas para o caboclo Flecha Verde, mas, se sentindo inseguro no local, vendeu o terreno para um outro sacerdote, Pai Dary, que abriu no lugar o Ilê Axé Torrundê Ajagun. Depois de todos estes movimentos espaciais, Pai Beto adquiriu um terreno e acabou retornando ao bairro de Massaranduba, reabrindo sua casa onde iniciou a vida no candomblé. Se mudou para lá com seus pais e construiu uma casa de dois pavimentos na rua Genésio Sales, nº 11, sendo o térreo destinado ao terreiro e o primeiro andar para moradia. Conforme Lima destaca, o novo espaço físico era pequeno, o que pode ser explicado pela própria situação que o bairro impunha: a região é composta por um aglomerado de casas residenciais, que sofreu consecutivos aterros e que enfrentava o problema das construções irregulares. Ainda assim, Pai Beto organizou a casa de maneira a aproveitar o espaço disponível, dispondo de um quarto para a consulta ao jogo de búzios, um barracão, uma cozinha específica para a preparação da comida sagrada, os quartos dos santos e dois quartos para que os filhos de santo pudessem dormir em períodos de festas e obrigações. Como já não dispunha mais do espaço de mata, cultivou algumas plantas sagradas em caqueiros.

O terreiro estava em pleno funcionamento e prosperando devido, principalmente, às sessões do caboclo e do Exu, e Pai Beto já tinha uma grande família de santo, contando com aqueles que foram iniciados por ele, embora também considerasse seus filhos aqueles indivíduos que iam até o Terreiro de Oxalá apenas para realizar obrigações, sem passar por processos iniciáticos. Entretanto, algumas questões começaram a aparecer como problemas para o sacerdote: a infraestrutura precária do bairro não estava garantindo boas condições de habitação, uma vez que o lugar era terreiro e residência; sua família de santo havia crescido e o pequeno terreiro já não comportava a quantidade de frequentadores da casa; além disso, não havia espaço externo para que seus convidados e os filhos da casa pudessem estacionar seus carros, o que gerava um certo transtorno. Assim, Pai Beto decidiu se movimentar mais uma vez no espaço, provocando um novo processo de desterritorialização e reterritorialização de sua casa. Pediu e recebeu o aval de seu Oxalá e se movimentaram, pessoas e terreiro, para Arembepe, praia localizada na cidade de Camaçari, distante 40 km da capital do estado, onde ele possuía uma chácara.

Atento à divulgação do candomblé e buscando se tornar conhecido em Salvador e região metropolitana, o pai de santo manteve durante o ano de 1981, um programa de rádio em uma estação de Salvador sobre a religião, visando divulgar o candomblé. Lima afirma que

No projeto de publicizar, ainda mais, seu candomblé, Pai Beto viajou para Itália, onde tem uma vasta clientela e filhos-de-santo brasileiros que vivem na Europa, vinculados, sobretudo, a grupos folclóricos. Um dos seus ogãs, Walson de Oxalá, conhecido como Vavá, é o dono na Bahia de uma companhia de dança, o *Balé Folclórico da Bahia*, muitos dos seus músicos e bailarinos acabaram por se iniciar no candomblé e foi, posteriormente, morar na Europa para realizar atividades profissionais vinculadas ao campo das artes. Além dos seus filhos-de-santo brasileiros que vivem na Itália, o pai de santo conquistou uma vasta clientela de estrangeiros, muitos dos quais filhos-de-santo também, que periodicamente vêm ao Brasil, instalando-se, frequentemente, no seu terreiro de candomblé. (LIMA, 2005, p. 184-185, grifos no original)

O terreno foi adquirido em 1992, quando Pai Beto retornou de uma viagem à Itália, onde havia ido para exercer a função de sacerdote, jogando búzios e realizando limpezas e ebós na companhia de uma de suas filhas de santo, que estava estabelecida há alguns anos naquele país e divulgava, entre seus conhecidos do candomblé, o trabalho de Pai Beto. Assim, ele pôde criar uma clientela na Itália, que se responsabilizava pelos custos de viagem do pai de santo. Lima aponta que

o culto ao Orixá Exu no *Terreiro de Oxalá* tem uma especial atenção entre os filhos-de-santo e a clientela de Pai Beto, devido à rapidez na solução dos problemas financeiros e amorosos. Em alguns casos é a própria clientela que custeia as viagens do Babalorixá para outros estados do país, para a realização de “obrigações” para o Orixá Exu. Os pagamentos pelos serviços mágicos são feitos em dinheiro ao próprio Babalorixá, que estipula o pagamento, entretanto o favorecido pela dádiva paga é Exu com oferendas.

Mostrando a importância que esta entidade assumiu na vida do sacerdote, contribuindo para aumentar a sua clientela e a família de santo, além de proporcionar que ele circulasse entre algumas partes do país e do mundo realizando trabalhos religiosos. Após o retorno da já citada viagem à Itália, onde angariou uma boa soma em dinheiro, pôde investir no terreno, localizado no loteamento Coqueiro de Arembepe, que, à época, ainda era despovoado. A casa serviu, durante anos, como lugar de repouso do pai de santo, e contava com uma casa principal e uma casa para o funcionário que tomava conta da chácara e dos animais que lá estavam. Além delas, Pai Beto construiu uma cabana para realizar o culto ao seu caboclo Flecha Verde. Já havia pensado em transferir o Terreiro de Oxalá para lá, mas seus orixás não estavam em concordância com essa mudança e desejavam que a casa permanecesse em Massaranduba. Preocupado com os problemas que enfrentava, teve um pressentimento: suspeitou que, embora outras entidades não estivessem de acordo com a movimentação da casa, havia uma aceitação por parte de seu Oxaguiã. Assim, procurou uma mãe de santo de outro terreiro, filha de uma casa tradicional de Salvador, buscando ajuda para solucionar a questão. Através de consultas ao jogo de búzios, seu Oxaguiã, depois de certa relutância, deu o aval para que o deslocamento

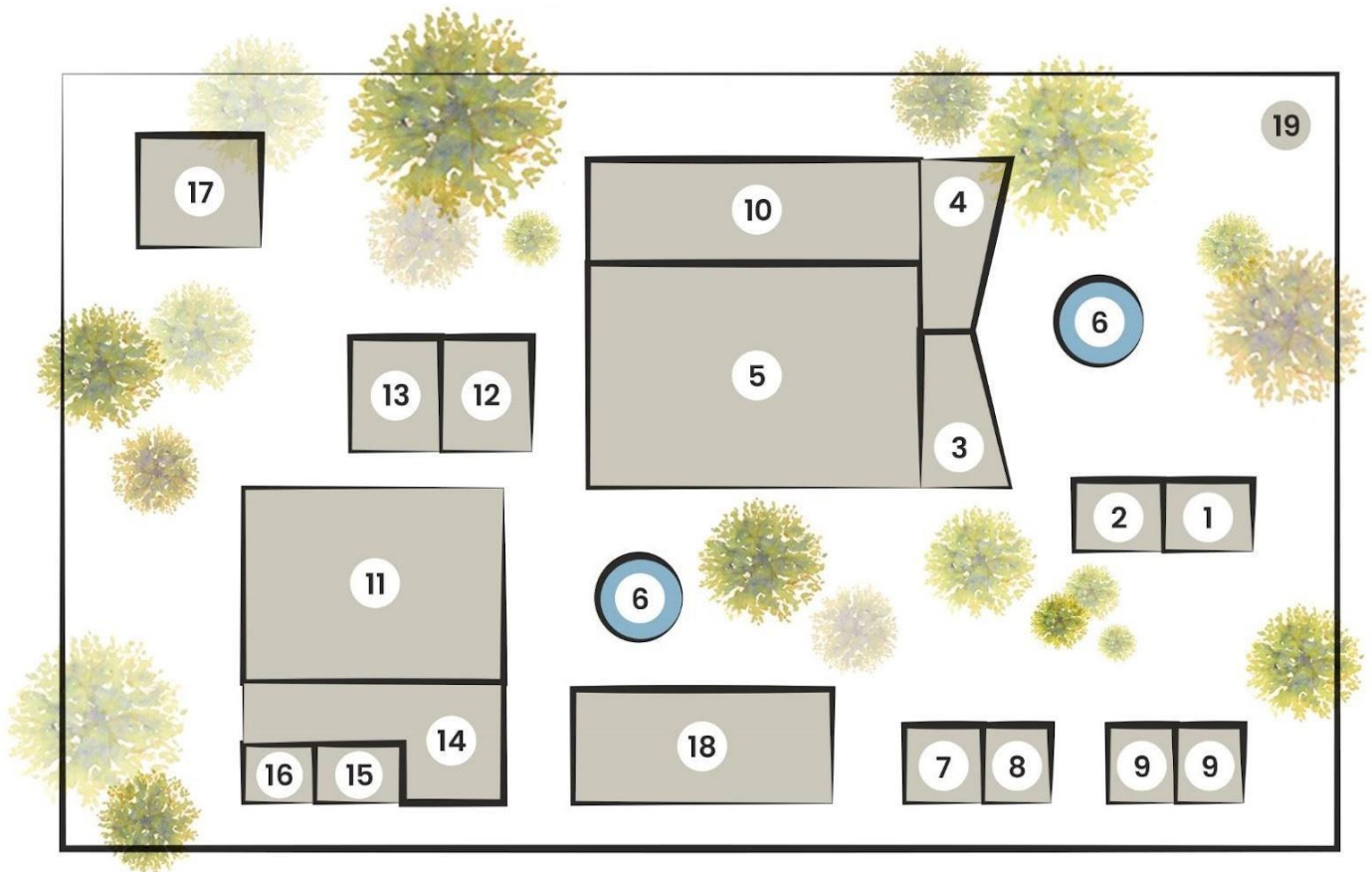
ocorresse. Mais uma vez, uma entidade se mostrou decisiva na trajetória de Pai Beto e ele pôde, então, realizar o tão desejado deslocamento.

Nesse mesmo período, o sacerdote conheceu Marinalva, uma mulher que chegou ao terreiro como cliente, buscando soluções para alguns problemas que estava enfrentando, e logo se estabeleceu um relacionamento amoroso entre eles. Marinalva era integrante de camada social média de Salvador e encorajou o pai de santo a se envolver em novos empreendimentos, chegando a torná-lo sócio de sua pequena empresa. Além disso, se engajou nas reformas necessárias para que a chácara pudesse abrigar o Terreiro de Oxalá. Com seu apoio, o lugar passou por mudanças significativas, e foi se transformando, pouco a pouco, em terreiro. Uma muralha, delimitando todo o espaço da chácara, foi erguida e na entrada, acima da muralha, foram colocados um alguidar e uma quartinha, o que consagrava a porta como um espaço sagrado. Ademais, as novas casas de santo - para Exu, Oxalá, Iemanjá, Oxóssi e Iansã - foram construídas, e uma fonte de água decorativa e o barracão foram instalados, assim como sua cumeeira. Uma cozinha para preparação dos alimentos rituais foi preparada, e dois quartos e um banheiro coletivo foram erguidos para receber tanto a família de santo quanto os convidados do terreiro. Pai Beto voltou a criar alguns animais e organizou um espaço para abrigar folhas sagradas utilizadas nos rituais e nas obrigações. O terreiro estava, finalmente, reassentado e funcionando em um lugar que comportava a estrutura sonhada e desejada pelo sacerdote, e, para comemorar essa conquista, decidiu fazer a inauguração da nova casa celebrando seu orixá, Oxaguiã, na Festa do Pilão. Fábio Lima descreveu a festa em sua totalidade, mas, para fins dessa dissertação, as questões mais relevantes têm a ver com a presença de sacerdotes e demais iniciados que ocupam alto cargo hierárquico em outros terreiros, a participação de antigos frequentadores do terreiro localizado em Massaranduba e o serviço terceirizado contratado para servir bebidas e alimentos que substituíam a usual dieta de alimentos feitos com azeite de dendê por uma composta por massas, saladas e vinhos. Lima chama a atenção para o último ponto, indicando que esse tipo de cardápio fazia parte da rotina de muitos terreiros localizados no Sudeste, notadamente em São Paulo, onde Pai Beto tinha uma grande quantidade de filhos de santo e para onde se deslocava com certa frequência para realizar trabalhos e obrigações nos terreiros destes filhos e atender a uma já vasta clientela. Tratarei destes temas na seção a seguir.



# TERREIRO DE OXALÁ NO COQUEIRO DE AREMBEPE

(desenho esquemático)



## LEGENDA

- |                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| 1 Casa de Ogum                 | 11 Residência do Pai-de-Santo |
| 2 Casa de Exu                  | 12 Cozinha doméstica          |
| 3 Quarto de Oxalá              | 13 Dormitório                 |
| 4 Quarto de Iemanjá            | 14 Cozinha Sagrada            |
| 5 Barracão                     | 15 Dormitório                 |
| 6 Fontes de água decorativa    | 16 Dormitório                 |
| 7 Quarto de Iansã              | 17 Varanda                    |
| 8 Quarto de Oxossi             | 18 Varanda                    |
| 9 Quarto de descanso (hóspede) | 19 Muros                      |
| 10 Banheiro                    |                               |

### **3.3. Encruzilhada de nações: a busca por legitimação frente aos terreiros “tradicionais” e a necessidade de manutenção de antigas práticas e ritos**

Ao me debruçar sobre a trajetória de Pai Beto narrada e acompanhada por Lima, é notório que o sacerdote movimentou o Terreiro de Oxalá não apenas pelas limitações físicas e estruturais relacionadas ao tamanho de sua roça e à ocupação do espaço em Massaranduba, mas, também, visando expandir sua família de santo e a própria casa. O sacerdote procurou a mãe de santo de um dos terreiros “tradicionais” de Salvador para a consulta ao jogo de búzios. Com a informação de que precisaria realizar a sua obrigação de vinte e um anos de iniciado no candomblé, resolveu que realizaria esta obrigação com ela, devido ao alto prestígio que a mesma alcançava dentro do conjunto de casas de culto da cidade, o que trouxe a possibilidade de que o sacerdote se vinculasse à mãe de santo e à sua casa. Lima percebe a movimentação de Pai Beto como a busca por uma reafricanização, ou seja, o pertencimento a um modelo de candomblé tido como tradicional, uma vez que, em teoria, as raízes das casas mais famosas do país tinham profundas ligações com o continente africano e seriam, portanto, mantenedores de práticas ancestrais vindas para o Brasil no processo da diáspora. O autor compara este processo com a combinação e a negociação que muitos terreiros vinham fazendo junto a outros complexos religiosos, como o católico, o kardecista e o xamânico, incorporando elementos e práticas destes outros grupos aos fundamentos do candomblé. A busca pela reafricanização tomou corpo através da busca de conhecimento acerca das línguas, ritos e mitos africanos que se perderam ao longo dos séculos de escravização e vivência distantes do continente mãe. Este processo levava os terreiros a ocuparem um lugar de privilégio não apenas entre o conjunto de terreiros, mas, ainda, frente à clientela, que se movia cada vez mais à procura de casas que pudessem proporcionar uma experiência africanizada “autêntica”. Muitas casas de culto estavam se mobilizando neste mesmo sentido, seguindo alguns terreiros tradicionais, como é o caso do Ilê Axé Opô Afonjá. Sob a liderança da iyalorixá deste terreiro, Mãe Stella de Oxóssi, um grupo de famosas mães de santo da época - a exemplo de Mãe Teté de Iansã, da Casa Branca, e Mãe Menininha, do Gantois - propôs o manifesto contra o sincretismo, que defendia desvincular o candomblé do catolicismo na busca e a reafirmação de uma identidade negra desobrigada da união com elementos brancos ocidentais. Para o caso de Pai Beto, esse movimento de desvinculação chegou através da ideia de reafricanização, envolvendo a afirmação de preceitos, obrigações e práticas que excluía uma relação anterior de seu terreiro com o catolicismo e práticas já habituais no seu ilê. A exemplo de outras casas que sofreram o mesmo processo, no Terreiro de Oxalá não se veem imagens de santos católicos nem se

realizam rituais ligados à igreja, como as missas e novenas. Além disso, Pai Beto introduziu novas práticas que seguem o modelo de terreiros como o da Casa Branca, como a instituição e distribuição de cargos honoríficos. Esse deslocamento das normas visava atender aos critérios das casas que reivindicavam para si uma suposta “pureza nagô”.

Essas mudanças profundas não passaram ilesas, e o pai de santo se encontrou em uma encruzilhada: como lidar com os conflitos que se instalaram a partir de sua tentativa de enquadramento a um novo modelo de culto? Pai Beto havia sido iniciado há décadas por Pai Lídio que, como sabemos, tinha raízes no candomblé angola, e seus ritos e práticas estavam permeados não apenas por essa herança, mas pelas práticas estabelecidas ao longo dos seus anos de sacerdócio. As mudanças de nações não são tema novo de debate entre integrantes da religião e pesquisadores, mas, neste caso, chama a atenção não apenas a necessidade de filiação a uma nova tradição - a keto -, buscando um afastamento dos rituais relacionados ao culto angola, presentes em boa parte de sua vida religiosa. Ao mesmo tempo, Pai Beto incorporou novos elementos para atender às demandas da Iyalorixá com quem deu a obrigação de vinte e um anos e a quem estava agora vinculado. Havia, assim, uma diversidade de práticas de nações distintas ocorrendo ao mesmo tempo, algumas delas entrando em conflito entre si. Lima observa que “mesmo com a adesão ao modelo considerado como ‘puro’, tradicional, Pai Beto vivencia um conflito na sua carreira de pai-de-santo, entre a tentativa de se adequar ao novo modelo implantado pela nova Iyalorixá e a fidelidade ao modelo que foi socializado na sua iniciação com Pai Lídio.” (idem, p. 181-182). Em entrevista dada a Lima, o sacerdote afirma que “Ela (Iyá) sabe que eu continuo a fazer, ela finge que não sabe e que eu não faço, mas há nove anos a festa não ocorre mais, como era ao ponto de ter sido destaque na imprensa local. Eu dei a obrigação com ela, mas tenho que preservar as tradições de como eu fui iniciado, não posso mudar as coisas de minha casa.” (idem, p. 182). E, enquanto Pai Beto buscava se afirmar como sacerdote de um candomblé keto “puro”, suas entidades estavam demandando participação ativa nos rituais e festas, a exemplo do caboclo Flecha Verde, que “veio<sup>98</sup>” no pai de santo em um dos presentes ofertados ao orixá Oxum e disse aos presentes que, embora a nova mãe de santo de Pai Beto não gostasse da presença do caboclo em atividades de orixás, ele viria, porque “quem começou isso aqui” (LIMA, 2005, p. 182) foi ele, e afirmou que não havia importância alguma a nação do terreiro, porque tudo continuava sendo candomblé, sem necessidade de uma preocupação com classificações. A entidade aponta, afinal, que o fazer importa mais que o categorizar. Seguindo Blanes e Espírito Santo (2014), é preciso atentar para o fato que entidades

---

<sup>98</sup> Incorporou.

e espíritos também possuem biografias e trajetórias de vida que estão inscritas no mundo e que se mostram a partir da mediação humana, se apresentando através de narrativas que nem sempre serão lineares. Para os autores, a biografia não apenas narra, mas efetivamente produz histórias, uma vez que agências humanas e não humanas - ou de intangíveis - podem ser mutuamente constitutivas. A vontade dos caboclos não necessariamente passa pela mediação dos humanos, independente de estes serem seus cavalos ou não. Há possibilidades de negociação, mas as entidades tomam decisões e fazem suas escolhas de maneira autônoma e, muitas vezes, as pessoas são apenas instadas a aceitá-las.

Em 2001, Pai Beto retoma relações com Pai Lídio - os dois não haviam se afastado completamente, mas, devido à obrigação dada com a outra mãe de santo, o vínculo deles se tornou mais frágil - e se reaproxima do modelo de culto que estava presente anteriormente em seu terreiro. Na busca por tornar sua casa reconhecida como tradicional, Pai Beto enveredou por vários caminhos que o tornassem mais conhecido no meio dos candomblés, visitando outros ilês, estabelecendo relacionamentos com mães e pais de santos mais antigos, estudando a língua iorubá no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, viajando ao continente africano para expandir seu conhecimento sobre os orixás e seus cultos. Ademais, buscou acesso a informações sobre a religião através de formas orais (gravadas, como em fitas cassete) e escritas (livros e material etnográfico).

Além do terreiro em Arembepe e da circulação pela Europa, o sacerdote mantém uma filial de seu terreiro na cidade de Ribeirão Preto<sup>99</sup> e outra em Itaquaquecetuba, ambas localizadas no estado de São Paulo. O processo de expansão de seu terreiro e a busca por fixação em um espaço com maior estrutura possibilitou que se tornasse mais conhecido em Salvador e região, e agregasse um novo público à casa, o da classe média. Esse ponto é importante e merece ser melhor trabalhado. Ao se instalar em um loteamento na região de Arembepe, que se encontrava em franco processo de crescimento e ocupação por uma classe social mais abastada que a dos bairros periféricos onde seu terreiro foi fundado e por onde se movimentou anteriormente, Pai Beto passou a receber um público mais diversificado, oriundo tanto do entorno do novo terreiro quanto vindo por indicação da nova clientela que se formou e que, em partes, também se

---

<sup>99</sup> Ribeirão Preto está localizada a 315 km da capital do estado e é conhecida como a Califórnia brasileira, devido ao alto potencial de desenvolvimento do setor tecnológico, alusão feita ao Vale do Silício (Califórnia, EUA). Além disso, é um dos grandes expoentes do setor de agronegócio no país e o setor de serviços ocupa a maior parcela da renda gerada na cidade. A cidade tem um dos maiores índices de Produto Interno Bruto brasileiro e é considerada uma cidade com alta qualidade de vida.

incorporou à sua família de santo. Duccini (2016) tratou abundantemente sobre a classe média no candomblé e nos legou um valioso material sobre o tema. A autora afirma que

Em resumo, pode-se dizer que, durante décadas, análises socioantropológicas sobre o candomblé identificaram seus participantes como sendo tipicamente provenientes das camadas menos favorecidas em termos econômicos e educacionais, de pele mais escura, com origens africanas e residentes nas (se não natural das) cidades nordestinas. Contudo, autores como Prandi (1991, 1999) e Oro (1998) observam que, cada vez mais, indivíduos escolarizados de variadas origens religiosas e familiares vêm aderindo ao candomblé em diversas regiões do país. Essa eleição torna-se ainda mais interessante por se tratar de uma religião cuja própria “tradição” afirma sua especificidade em relação ao Ocidente: suas tão aclamadas raízes africanas e seus magníficos aspectos mágicos e rituais. Talvez o número de pessoas de classe média nos terreiros não seja (ainda?) tão expressivo, mas o que chama a atenção é justamente a trajetória que os leva a se vincular a uma religião, normalmente, considerada própria de outro “extrato social”. (DUCCINI, 2016, p. 99-100)

Duccini chama a atenção para o fato de que, apesar de relatos em textos clássicos sobre a religião, a questão das classes sociais e, principalmente, a adesão da classe média e da elite econômica e política não receberam o devido interesse nesses estudos, o que permitiu apenas entrever que estas mudanças estavam ocorrendo, mas sem um maior detalhamento sobre elas. A ausência de um material mais robusto a respeito da participação de pessoas brancas, de camadas médias escolarizadas no candomblé incluindo uma certa aristocracia intelectual (representada, inclusive, pela presença e atuação de muitos pesquisadores dentro dos terreiros, contando ainda com o fato de muitos deles terem ocupado cargos na hierarquia do candomblé) e de problematização sobre uma clientela advinda desse contexto econômico privilegiado, representa uma lacuna que perdurou até, ao menos, metade do século XX no que se refere aos integrantes dos terreiros de candomblé em Salvador. Em seu trabalho Duccini trata, também, da relação estabelecida entre mães de santo e homens que tinham status social elevado, discutindo o prestígio que os terreiros poderiam alcançar a partir desse público que circulava entre as casas de culto e a alta sociedade baiana. A presença destes homens dentro das comunidades religiosas de matriz africana acontece por uma série de fatores e, segundo Duccini, não podem ser reduzidos apenas a estratégias para obtenção de prestígio por parte das mães de santo. A análise de Duccini, embora não seja conclusiva, aponta para a miríade de possibilidades de olhar para a inserção de pessoas de camadas sociais mais altas no candomblé e questiona as consequências que isto pode trazer para a religião. Lima (2005), sobre a inserção da classe média na religião e as mudanças que daí decorrem, esclarece que

Atualmente, a classe média escolarizada vem se inserindo nos terreiros de candomblé de Salvador, em especial para aqueles situados no “eixo” das casas tradicionais e suas

filiações, passando a realizar uma interpretação significativa dos seus valores sociais e seus estilos de vida. Eles passam a adotar uma nova postura frente ao mundo com um investimento afetivo ao culto dos Orixás, Caboclos e Exus, promovendo, assim, novos padrões de significados nas suas vidas compartilhando emoções e percepções que os terreiros lhe oferecem, reorientando e organizando suas novas condutas, desde a escolha das roupas e cores nos dias da semana, à gastronomia, à decoração da casa. Ao passo que os terreiros lhe deixam marcas, esse grupo também empreende mudanças profundas no sistema de habitus [...]. Eles buscam, através da literatura disponível, incluindo a que está em língua estrangeira, reordenar as práticas rituais, no anseio de buscar a tradição perdida pelos “velhos” sacerdotes que, ao morrer, levam para o túmulo seus segredos. (LIMA, 2005, p. 205)

Enquanto Duccini está interessada em compreender nas motivações que levam indivíduos de classe média aos terreiros e em caracterizar essas pessoas, Lima está olhando para as possibilidades de mudanças internas aos terreiros que possam advir daí. Ambos, porém, apontam para a importância de observar e analisar a participação da classe média, os benefícios e ônus resultantes para os terreiros e para o candomblé como um todo. Apesar de ter filhos de santo das mais variadas camadas sociais, Pai Beto, ao deslocar o terreiro para uma região turística do estado, acabou transformando sua casa de candomblé em um espaço atrativo para um público com maior poder aquisitivo, o que Lima entende como sendo um “empreendimento” de sucesso (idem).

Olhar para a trajetória do Terreiro de Oxalá é olhar para a vida de Pai Beto, e observar que, esses movimentos, em conjunto, nos permitem entrever que os deslocamentos foram importantes para que a casa viesse a se firmar, uma vez que a busca que o pai de santo empreendeu, ao longo de duas décadas, para alcançar status entre os terreiros mais conhecidos da cidade, passaram pela necessidade de se fixar em um local que permitisse a ele erguer uma estrutura maior e mais elaborada do terreiro, com uma complexa organização de casas de orixás e cabana para o caboclo, além de espaço para acomodar a família de santo e seus clientes, proporcionando uma melhor organização e conforto. Desde criança, quando começaram as aflições por motivos religiosos, Roberto precisou se mover no espaço em busca de cura e estabilidade, circulando entre alguns bairros da capital, até que se iniciou e pôde se fixar na casa de Pai Lídio, na Ilha de Itaparica, onde conviveu por alguns anos. Porém, ao receber o deká e, portanto, a anuência para abrir sua própria casa - o que veio sob as formas de herança e obrigação, como já visto -, voltou a peregrinar, se vinculando a outras pessoas e formando outros lugares, ou seja, fixando e movendo seu terreiro ao longo do espaço, até que se fixou em Arembepe há alguns anos. Ainda assim, apesar do seu terreiro estar firmado na Bahia, Pai Beto vive em deslocamento entre seu estado de origem e o estado de São Paulo para cuidar das filiais que instalou lá. Por fim, se movimenta para fora do país, atendendo a filhos de santo e clientes na Europa. Assim, os deslocamentos proporcionaram a Pai Beto uma expansão tanto de seu

terreiro quanto de seu prestígio. Mas não foram apenas os movimentos, sozinhos, que viabilizaram esse crescimento: a presença, as demandas e as possibilidades que as entidades de Pai Beto lhe legaram, assim como a rede de pessoas que participaram de sua trajetória foram essenciais para que ele pudesse circular, fundar um terreiro de candomblé, movimentá-lo diversas vezes (movimentando, assim, o próprio axé da casa) e fixá-lo. Temos assim uma obra fruto de uma vasta malha de linhas e interconectadas, que continuam se expandindo e agregando outras pessoas, entidades e lugares. Humanos e não humanos podem habitar mundos distintos, mas as relações estabelecidas através da materialidade, do diálogo, das negociações e engajamentos práticos constituem uma sociabilidade comum, que agrega e possibilita que tempo e espaço não sejam subsumidos a uma simples narrativa linear e homogeneizante.

Lima chamou a este processo de reconstrução da tradição. Eu me proponho a refletir a partir de Latour (2012) e Ingold (2012). Para o primeiro, é possível pensar as práticas necessárias para que o terreiro se efetive, mas sempre como possibilidade e a partir dos agenciamentos que aqueles, ali implicados, constroem, o que permite criatividade, rearranjos e descontinuidades; para o segundo autor, são os fluxos *de* e *no* movimento que os terreiros, pessoas e entidades criam e pelos quais trilham as linhas de vida que abrem a perspectiva de produzir sempre outras possibilidades, outros lugares e caminhos.



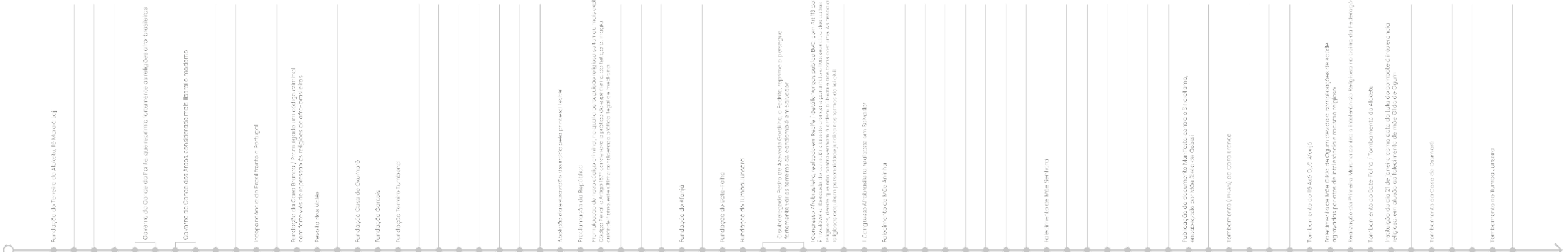
# DESLOCAMENTOS: Pai Beto



## LEGENDA

- 1 Massaranduba
- 2 Mussurunga
- 3 Paripe
- 4 Coqueiro de Arembepe
- 5 Ribeirão Preto (casas filiais)
- 6 Itaquaquetuba (casas filiais)





**Cronologias**

**MÃE ANA**  
Terreiro de Oxóssi

**PAI BETO**  
Terreiro de Oxalá

**Chegada do candomblé e iniciação na religião no Engenho Velho de Brotas** (1943)

**Fechamento do terreno onde foi iniciada e deslocamento para a casa de seu avô de santo em Luís Anselmo**

**Mudança com o marido para o bairro de Matatu de Brotas**

**Chegada do caboclo de Mãe Ana, Seu Pena Branco, durante uma oferenda aos caboclos no Parque de São Bartolomeu** (1948-1950)

**Se mudou para Brotas e começou a dar sessão de caboclo na casa onde morava com o marido** (1950-1953)

**Nasce Luís Roberto no bairro de Massaranduba, em Salvador** (1950)

**Aos 10 anos começou a sofrer as aflições da aproximação do seu arixá Exu** (1955)

**Fraquentou os terreiros de Dona Celestina e posteriormente, de Pai Tonho, ambos na Massaranduba** (1957-1966)

**Passou a receber o Caboclo Flecha Verde** (1967)

**Se mudou com o terreiro de Mussurunga para Paripá** (1967)

**Oxóssi queria mudar de lugar e Ana e seu irmão, Carlos, adquiriram um terreno na cidade de Simões Filho para onde deslocam o terreiro** (1978)

**Foi encaminhada para a casa de Pai Jessé, em Paripá, onde deu um bori e foi iniciado por Pai Lidio** (1980)

**Mãe Ana decide se mudar novamente para Salvador, mas o terreiro permanece em Simões Filho** (1985-1990)

**O tráfico de drogas chega à região onde o terreiro está assentado, modificando a rotina de quem vivia no entorno** (1990-2000)

**Desterritorializa o terreiro de Massaranduba e reterritorializa em Arambepo, inaugurando o Terreiro de Oxalá com uma grande festa para a família de santo, clientes e convidados** (2000)

**Se sentindo insegura por questões relacionadas ao tráfico, Mãe Ana se desloca com o terreiro dentro de Simões Filho**

**Procura a Itáirixá de uma casa de candomblé tradicional de Salvador para dar a obrigação de viete e um ano de iniciado** (2000-2003)

**Volta de uma viagem de trabalho à Itália e adquire um terreno no loteamento Caçueira de Arambepo** (2003)

**Abre casas filiais nas cidades de Ribeirão Preto e Itaquaquecetuba, em São Paulo** (2003-2010)

**Mãe Ana começa a desenvolver uma doença neurodegenerativa e adoeca, se afastando do terreiro** (2010)

**Última vez em que Mãe Ana esteve no terreiro** (2015)

## CONCLUSÃO

Esta dissertação me possibilitou avançar no tema da relação entre espacialidade e terreiros de candomblé, indo além do que, usualmente, está documentado na literatura, propondo um olhar que leva a pensar sobre como os terreiros, eles mesmos, produzem seus espaços e se relacionam com eles. Pesquisar sobre a fundação de terreiros e seus movimentos, a partir de casos empíricos, olhando para deslocamentos, desterritorializações e reterritorializações contribui não apenas para ampliar o campo de discussão que envolve o tema dessa investigação, mas para perceber os dois estudos aqui apresentados se desenrolando no tempo e no espaço, contribuindo para a preservação da história dessas casas, porém sem a pretensão - e a possibilidade - de cristalizá-las. Há uma historicidade em jogo, que não pode ser perdida de vista. A preocupação com o espaço-terreiro de candomblé foi, para esta pesquisa, menos um interesse em olhar para os ritos praticados e mais estender o olhar para como se dão as dinâmicas relacionais dentro de casa, tratando da sua formação e constituição a partir da vida religiosa de seus fundadores, buscando entender como pessoas, entidades e o próprio espaço atuaram e se articularam para que cada terreiro viesse a existir. Conjuntamente, compreender como os caminhos de outras pessoas - filhos de santo, amigos, familiares - se encontraram e se afastaram, contribuindo, assim, para formar estes lugares. Embora a fixação do terreiro em um lugar específico implique na construção de uma rede de clientes e adeptos, muitos deles têm, em seus percursos, histórias de mudanças, que implicam em retirar o axé plantado e plantá-lo em outro local, além do movimento de saída e entrada de novos integrantes. As passagens de um espaço a outro não se dão sem perdas e agregação de novos elementos, e o trabalho aí implicado reverbera por muito tempo até que o terreiro se consolide novamente. É possível pensar a trajetória religiosa não apenas em termos dos indivíduos e seus caminhos pessoais, mas a partir dos movimentos do próprio terreiro. Isto é, a pesquisa permitiu olhar para o terreiro de candomblé como um organismo vivo, que se faz a partir do agenciamento de todos aqueles que estão envolvidos no seu processo de feitura, sejam estes humanos, entidades, objetos rituais, folhas, roupas, contas, animais, rezas e cantos. O próprio lugar onde o terreiro está assentado é elemento de força: a partir do momento em que o axé é plantado no chão, a terra também é terreiro, não apenas no sentido de um espaço, mas compondo o lugar, por onde circulam as linhas de movimento apontadas por Ingold.

Para isso, levei em consideração as trajetórias de cada zelador a partir de sua aproximação com o candomblé, as negociações realizadas com e entre entidades e sacerdotes

que participaram de seus percursos, os bairros e terreiros por onde circularam até se fixarem - no caso de Mãe Ana, a peregrinação entre casas de culto começou após a sua iniciação e, no caso de Pai Beto, antes dela -, a abertura dos próprios terreiros e as contingências e os agenciamentos que foram necessários e propiciaram que eles viessem a acontecer. Voltando a Ingold (2012), só me foi possível refletir sobre terreiros e espacialidade ao pensar sobre eles como lugares criados a partir de linhas de movimento e fluxos de vida que se ali se encontram, criando nós. E, como observado, para cada terreiro, a história se desenrolou de maneira distinta: enquanto para o Terreiro de Oxóssi as mudanças territoriais afetaram o público frequentador e afastaram a já pequena clientela, tornando o terreiro mais isolado, para o Terreiro de Oxalá, os deslocamentos promoveram uma franca expansão da casa e do número de adeptos, bem como uma alteração significativa na composição social do público frequentador da casa. As entidades presentes na vida de cada um deles também contam como conexões que importam: o Exu de Pai Beto o levou ao candomblé e demandou ser cuidado. Mesmo que seu pai de santo tenha tentado afastá-lo, o orixá não aceitou barganhar e retornou quando Pai Beto completou sua obrigação de três anos de iniciado, mostrando sua força e submetendo o então iaô a trabalhar com ele, se tornando uma presença indispensável. Já o caboclo Flecha Verde chegou na adolescência de Roberto e se pôs em movimento, solicitando dar atendimentos em sessões de mesa branca, atraindo público. Vimos que, posteriormente, o caboclo confrontou a mãe de santo com quem Pai Beto deu sua obrigação de vinte e um anos e reafirmou sua importância na história religiosa do pai de santo. No caso de Mãe Ana, sua conexão com o caboclo Seu Pena Branca se deu na vida adulta, em uma sessão de mesa branca que ela frequentava esporadicamente, mas que se tornou, rapidamente, bastante movimentada e o caboclo atraiu muitos clientes e amigos. A partir daí, a presença do caboclo foi fundamental para que Mãe Ana pudesse se organizar e abrir a sua própria casa, ainda na cidade de Salvador. Quando decidiu se deslocar, o terreno onde o Terreiro de Oxóssi se assentou em Simões Filho foi encontrado através da rede de relações que Seu Pena Branca construiu juntamente à mãe de santo. Foi o caboclo, ainda, que “trabalhou” para Oxóssi, servindo de intermediário entre ele e a mãe de santo no que se refere ao deslocamento do terreiro dentro de Simões Filho. A presença constante e o fluxo contínuo de demandas dessas entidades se apresentam como essenciais na vida de Pai Beto e de Mãe Ana, pois participam ativamente do cotidiano dos terreiros, o que implica que nada acontece sem que sejam consultados ou que apareçam em obrigações, jogos de búzios, festas e até durante atividades da rotina dos terreiros para que expor suas posições e falar sobre suas necessidades e riscos que as pessoas e a própria casa possam enfrentar.

Porém, evidenciar os movimentos de terreiros de candomblé é ater-se, também, à busca por fixidez que está aí presente. Apesar dos deslocamentos, que pressupõem mudanças, há, para ambos os casos, uma necessidade de assentar o terreiro e permanecer no lugar que foi criado através do emaranhamento das linhas de vida – ou seja, dos *nós* ingoldianos. Como já discutido, o movimento, para Ingold, não traz como consequência uma sequência de conexões que se fazem e desfazem contínua e indistintamente, mas aponta para uma possibilidade de contato que é demarcada espaço-temporalmente. Há, então, uma ideia de permanência, que implica, de maneira subjacente, em continuidades e resistência às adversidades que se impõem na vivência de cada casa. A busca por fixação no espaço implica, também, em fixar as forças energéticas que são movimentadas a cada vez que um terreiro de candomblé é assentado. Quando ele se desloca, o axé se desloca em conjunto com a casa, as pessoas, as entidades. Assim, é possível pensar, ou, ao menos questionar, se o axé da casa pode se enfraquecer ao longo do tempo devido a tantas mudanças. Por outro lado, o axé do terreiro também se fortalece quando os filhos da casa cuidam de si e é um processo contínuo. Se uma família de santo se desfaz ou perde muitos adeptos em razão de variados deslocamentos - se mudando para uma região muito distante de onde estava localizado anteriormente ou de difícil acesso, por exemplo -, é preciso refletir sobre as implicações aí presentes. Apesar do Terreiro de Oxóssi e do Terreiro de Oxalá terem passado por algumas transferências, eles se firmaram. Porém, a análise das trajetórias aqui apresentadas demonstrou que, para cada casa - embora as motivações não possam ser reduzidas às movimentações - foi distinto: o primeiro deles se reduziu a um culto familiar, sem a presença de uma família de santo extensa e com baixa clientela. Para o outro, o último deslocamento abriu a possibilidade de expansão não apenas do espaço físico, mas da ampliação da rede de clientes e filhos de santo. Há aproximações e diferenças no que tange a estes terreiros e seus modos de fazer, que foram aqui apresentados. Enquanto para o primeiro caso, o terreiro de Mãe Ana, as consequências de suas decisões e de suas entidades, que implicaram em deslocamentos e rearranjos constantes, levaram a uma certa perda de forças e de filhos de santo, que impactam até os dias de hoje no funcionamento de sua casa e na organização de sua família, para o terreiro de Pai Beto, houve fortalecimento do seu terreiro, que se estendeu para outros lugares, proporcionando que mais adeptos e clientes participassem de suas casas e contribuíssem para firmar o pai de santo enquanto sacerdote de nome e prestígio em Salvador e região metropolitana.

No primeiro capítulo, discuti a chegada de africanos escravizados ao Brasil durante o período colonial, seu agrupamento sob a denominação de “nações”, o surgimento do candomblé nessas condições e os terreiros tidos como tradicionais. Tratei, teoricamente, das questões de

espaço e movimentos e trouxe a noção de territorialização-desterritorialização para pensar o fazer, desfazer e refazer dos terreiros de candomblé, bem como os agenciamentos e contingências que possam se apresentar como impulsionadoras dos deslocamentos dessas casas através das cidades e para fora delas. Por fim, abordei, através de discussões presentes na bibliografia disponível, casos empíricos de terreiros que passaram por processos de mudança de endereço e as consequências disso.

No segundo capítulo, tratei da fundação e trajetória do Terreiro de Oxóssi a partir da trajetória religiosa da mãe de santo e da relação estabelecida entre ela e suas entidades, pensado a partir de sua iniciação no candomblé e negociações, cobranças e obrigações que vivenciou. Nele, foi ressaltada a importância da agência tanto do orixá quanto do caboclo que fazem parte de seu enredo e que foram essenciais para que o terreiro fosse aberto. Além disso, foi discutido como humanos e entidades aí envolvidos contribuíram para que o terreiro se estabelecesse, apesar de sua configuração escapar ao modelo mais tradicional de família de santo. Discutiu-se o deslocamento espacial sofrido pelo terreiro e os desacordos entre a mãe de santo e seu orixá, apontando para as consequências imediatas na dinâmica de vida das pessoas enredadas nesta relação. Apresentei o cotidiano do terreiro a partir da ausência da mãe de santo e as novas lógicas que se estabeleceram para que o funcionamento da casa não fosse interrompido e as obrigações não deixassem de ser cumpridas, apontando para a necessidade constante de trabalho que precisa ser realizado pelos poucos integrantes do terreiro e que permite a continuidade e assegura a própria existência do lugar.

No último capítulo, apresentei a vida religiosa de Pai Beto, desde sua chegada ao candomblé por demandas do orixá Exu, no fim da infância, passando pelas transferências de terreiro que permearam sua história até que fosse iniciado por Pai Lídio. Apresentei a chegada de seu caboclo, Flecha Verde, na adolescência, e a necessidade de abrir um terreiro de candomblé por questões de herança e obrigação para com sua ancestralidade e suas entidades. Apresentei os trajetos espaciais que o Terreiro de Oxóssi viveu entre três diferentes bairros de Salvador até que se transferisse para Arembepe e se lá se estabelecesse, o que oportunizou uma mudança de público em termos de classe social. Abordei a transformação sofrida pelo terreiro quando seu sacerdote se aproximou de uma nova Iyalorixá, de uma casa tradicional de Salvador, para cumprir sua obrigação de vinte e um anos e, assim, trouxe novos elementos para o terreiro, modificando as práticas existentes até então, em busca de legitimação frente aos terreiros mais antigos da cidade. Por fim, discuti como essa transformação do público frequentador propiciou a Pai Beto um novo status social e possibilitou a abertura de filiais no estado de São Paulo, em um processo que denota a franca ampliação de seu terreiro.

Apesar do interesse suscitado por múltiplos temas que se apresentaram durante a realização desta dissertação, não foi possível abordá-los aqui pelas questões que o tempo de realização de um mestrado impõem. Permanecem, entretanto, como possibilidades para pesquisas posteriores. Dentro do campo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras, é importante desenvolver, empírica e teoricamente, questões relativas às relações e agenciamentos que se estabelecem entre humanos, entidades, objetos e espaço como produtores dos terreiros de candomblé. Além disso, apesar de dispormos de alguns trabalhos<sup>100</sup> publicados sobre o tema, a figura do caboclo nas religiões afro-brasileiras ainda carece de estudos sistemáticos e tem sido objeto do meu interesse há alguns, mas ainda não tive a oportunidade de fazer um campo de pesquisa mais extenso que me permita me debruçar com mais afinco sobre esta entidade.

Pensar os terreiros a partir do cotidiano implicou em atentar para as práticas que foram e são reordenadas diante das circunstâncias impostas pelas demandas e tarefas que precisam ser cumpridas, além das presenças e agências de pessoas e entidades, produzindo casas de candomblé singulares, evitando, portanto, que se pense em modelos. Este estudo foi, portanto, “bom para pensar” como enredos diversos se encontram e se distanciam e que práticas permitem que um terreiro se constitua e resista no tempo, apesar de e “ao longo de” processos e rupturas. Tratar das questões de espacialidade, deslocamentos, fixação e continuidade de terreiros de candomblé, a partir destes dois estudos de caso, me permitiu discutir sobre como as pessoas e entidades aí implicadas são, elas mesmas, produtoras de lugares, e, portanto, de vida: é um emaranhado, e tudo se encontra em aberto. Há sempre possibilidade, portanto, para criatividade. Assim, concluo a partir de Ingold, acreditando que “a vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente.” (INGOLD, 2012, p. 38).

---

<sup>100</sup> Destaco aqui Ferretti (1994), Santos (1995), Damasceno (2015) e Rabelo e Aragão (2018).

## REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. Bahia de Todos-Os-Santos: guia de ruas e mistérios de Salvador. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- ARAGÃO, Ricardo Pereira. **Ser rodante é ser-com-outros**: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador. 2012. 122 f. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam Rabelo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- ARRUDA, Murilo. **Família e fazeres**: o desenrolar de uma trama. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidade nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AZEVEDO, Michelle Conceição Marcelino de. Centro Administrativo da Bahia: Implicações sociourbanas na cidade de Salvador. In: **Seminário Urbanismo na Bahia**. Salvador, 2011.
- BANAGGIA, Gabriel. **As forças do jarê**: religião de matriz africana na Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BARROS, Manoel de. **Memórias inventadas**. São Paulo: Editora Planeta, 2008.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BLANES, Ruy & ESPÍRITO SANTO, Diana (eds.) **The social life of spirits**. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p.
- BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CALVO, Daniela. O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai/ago 2019.
- CAMPELO, Álvaro. A Cidade e o Espaço Religioso em Salvador, Brasil: construir o poder na paisagem urbana. **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 19, n. especial p. 25-36, 2015.
- CARDOSO, Ceila Rosana Carneiro. **Arquitetura e indústria**: a Península de Itapagipe como sítio industrial da Salvador moderna 1891-1947. 2003. 171 f. Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cibele Saliba Rizek. Dissertação (Mestrado) - Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2003.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, nº 36, Salvador, 2007.

CONCEIÇÃO, Sueli Santos. **O processo de urbanização como imperativo da reestruturação espacial e litúrgica das religiões de matriz africana**. 2008. 133 f. Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Centro de Estudos Étnicos e Africanos, 2008.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. **Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia**. 2017. 175 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo, Cachoeira. Orientador: Prof. Dr. Xavier Vatin.

DUCCINI, Luciana. **Diplomas e decás: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2016.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 63-85, Jun. 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872015000100063&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100063&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 2 nov. 2021.

FERRETTI, Mundicarmo. **Terra de Caboclos**. São Luís: SECMA, 1994.

FLAKSMAN, Clara Mariani. **Narrativas, Relações e Emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia**. Rio de Janeiro, PPGAS - MN/UFRJ, 2014. 292 f. Orientador: Prof. Dr. Marcio Goldman. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ, 2014.

\_\_\_\_\_. “De sangue e de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana** [online]. 2018, vol. 24, n.3, pp. 124-150. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>>. Acesso em: 29 out. 2021.

FLEXOR, Maria Helena Ochi, SCHWEIZER, Peter José (orgs.). **Península de Itapagipe: patrimônio industrial e natural**. Salvador: EDUFBA, 2011.

GÓIS, Aurino José. A geografia religiosa dos terreiros de candomblé de Contagem, Minas Gerais. **Interações – Cultura e comunidade**, Belo Horizonte, Brasil, v.8 n.14, p. 348-361, jul./dez.2013.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 22-54, 1985.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio, SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2009.



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

\_\_\_\_\_. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

JACQUES, Paola Berenstein. **Estética da ginga**: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica. 4. ed. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2011.

LATOURE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, J. A. E ROQUE, R. (orgs). **Objetos impuros**: experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 40-61.

\_\_\_\_\_. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LIMA, Fábio Batista. **Os candomblés da Bahia**: tradições e novas tradições. Salvador: EdUNEB, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo das relações intragrúpicas. Salvador: Corrupio, 2003.

\_\_\_\_\_. O candomblé da Bahia na década de 30. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas de; LIMA, Vivaldo da Costa (Orgs.). **Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 39-73.

LISPECTOR, Clarice. **A legião estrangeira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, 1995-1996, v.28, pp. 194-220. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377>>. Acesso em: 18 dez. 2021.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE SALVADOR. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**, 2005. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em: 19 jan. 2022.

MARQUES, Lucas. **Caminhos e Feituras**: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia. Rio de Janeiro, 2016. 182 f. Orientador: Prof. Dr. Marcio Goldman. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional, 2016.

\_\_\_\_\_. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. **Relig. soc.** [online]. 2018, vol.38, n.2, pp.221-243. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap08>>. Acesso em: 3 nov. 2021.

MORENO NETO, José Luiz. **O cuidado nos Candomblés Jeje Savalu**. Salvador, 2017. 267 f. Orientadora: Profª. Drª. Fátima Regina Gomes Tavares. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2017.

OBSERVA SSA. **Observatório de Bairros Salvador**. Disponível em: <<https://observatoriobairrossalvador.ufba.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2022.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. Estudos de Sociologia, **Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v. 13, n. I, p. 219-244, 2007.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Niterói, 2015. 173 f. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Verónica Secreto. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano. **Revista Esboços**, Santa Catarina, V. 17, n. 23, p. 165-185, 2010.

\_\_\_\_\_. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de Candomblé**. Salvador, 2016. 191 f. Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.

PÉCHINÉ, Serge. Intolerância Religiosa em Salvador da Bahia – o vis-à-vis entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. **Revista Magistro**, v. 2, n. 4, p. 166-179.

PEDREIRA, Carolina Souza. **Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia**. Brasília, 2015. 216 f. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Christine de Alencar Chaves. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

PEREIRA, Flávia Lago de Jesus. **Modernizar as cidades, civilizar os costumes: Repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia republicana (1920-1940)**. Salvador, 2015. 176 f. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gabriela dos Reis Sampaio. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto social**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1971. p. 304-341.

RABELO, Miriam Cristina Marcílio. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Relig. soc.** [online]. 2015, vol.35, n.1, p.237-255. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap11>>. Acesso em: 16 out. 2021.

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

\_\_\_\_\_. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. **Mana**, 2020, v. 26, n. 1, pp. 1-31. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/BgQgGLH9FwwnhcrKLBqcRBG/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 16 out. 2021.

RABELO, Miriam. **A antropologia de Tim Ingold e o estudo antropológico da religião**. S/D.

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v.38, n.1, p. 84-109, 2018. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rs/v38n1/0100-8587-rs-38-1-00084.pdf>>. Acesso em: 4 nov. 2021.

RAMOS, Cleidiana. Ilê Axé Opô Afonjá começa as comemorações do seu centenário. **Jornal A tarde**, Salvador, 10 jul. 2010. Disponível em: <<https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/ile-axe-opo-afonja-comeca-as-comemoracoes-do-seu-centenario-279089>>. Acesso em: 19 ago. 2021.

RAMOS, Isabele Sodrê. **Construindo práticas cidadãs pluriculturais com as crianças de Mussurunga mediado pelo jogo RPG By Moodle em formato de HQ (Histórias em quadrinhos)**. Salvador, 2014. 402 f. Orientador: Prof. Dr. Alfredo Erico Rodrigues Matta. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade. Campus I. 2013.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, Salvador, vol. 2, n. 2, p. 31-85, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038/2186>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

REIS, João José. **Domingos Sodrê, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. De escravo a rico liberto: a história do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan.-jun., 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rh/a/vVQGZGLkpZPhD4z9xKD3yLq/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 11 out. 2021.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P55 Edição, 2021.

SANT'ANNA, Marcia. O projeto MAMNBA: contexto político institucional, desdobramentos conceituais e técnicos. **Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material**, 28, 1-17. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-02672020v28d2e29>>. Acesso em: 2 jan. 2022.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos Santos. **História de um terreiro nagô: crônica histórica**. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Geografia Religiosa Afro-baiana no Século XIX. **Revista VeraCidade**, Salvador, ano IV, nº 5, 2009. Disponível em: <<http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v5/pdf/artigo2.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2021.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria A. de; SILVEIRA, Maria L. **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Editora Hucitec/Anpur, 1998.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: Edufba, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Nívea Alves dos. **Entre ventos e tempestades: os caminhos de uma gaiaku de Oiá**. Salvador, 2013. 134 f. Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Centro de Estudos Étnicos e Africanos, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. O animismo fetichista dos negros baianos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.50, n.2, p. 881-886, 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27283/29055>>. Acesso em: 22 dez. 2021.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das letras, 2015. p. 50-150.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2014.

\_\_\_\_\_. Terreiro do Bogum: Zoogodô Bogum Malê Rundó. Laudo antropológico. Disponível em: <<https://ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/bogum-vii.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2021.

\_\_\_\_\_. Ilê Axé Iyá Nassô Oká: terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo antropológico. 2008. Disponível em: <<https://ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2021.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre a fundação do Terreiro do Alaketo. **Afro-Ásia**, nº 29-30, Salvador, 2003.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SOURIAU, Étienne. **Diferentes modos de existência**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

SOUZA, Iara Maria de Almeida; RABELO, Miriam Cristina Marcílio. Agência: para além da oposição entre atividade e passividade. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (Org.). **Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida**. Porto Alegre: UFRGS, 2018. Cap. 5, p. 109-134.

SOUZA, Marcelo J. Lopes de. Algumas notas sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social. **Revista TERRITÓRIO**, ano II, nº3, jul./dez.1997.

\_\_\_\_\_. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná

Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 77-116.

\_\_\_\_\_. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurelio, SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2009.

SOUZA FILHO, Florival José de. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. São Cristóvão, 2013. 125 f. Orientador: Prof. Dr. Frank Nilton Marcon. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2013.

TOBIOBÁ, João Baptista dos Santos. 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. **Afro-Ásia**, nº 36, Salvador, 2007.

VELLAME, Fábio Macêdo. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos egum: Omo Ilê Aboulá, um templo da ancestralidade afro-brasileira**. 501 f. Orientadora: Profª Drª Odete Dourado. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

\_\_\_\_\_. **Arquiteturas da Ventura: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. 239 f. v. 1. Orientadora: Profª Drª Odete Dourado. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

VERÇOSA, Thaís Cristina Leal. **Linhas e trajetórias: modos de cuidar e de fazer em um terreiro de candomblé**. 82 f. Orientadora: Profª Drª Miriam Cristina Marcílio Rabelo. Monografia (Graduação) - Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos-os-Santos dos séculos XVIII ao XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 125-157.

\_\_\_\_\_. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Salvador, Corrupio, 2002.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre os cultos aos orixás e voduns**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.