

# Candomblé em Goiás - movimentos de *chegar*, reconhecer e se relacionar<sup>1</sup>

Emília G. Mota<sup>2</sup>  
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Palavras-chave: Candomblé; Goiás; chegadas

*Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro. Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Não dá pra ser de matriz africana se não for na relação com o outro*, dizia Mãe Watusi numa conversa que tínhamos com a presença de outra *ekedi* suspensa, que teria puxado algumas perguntas durante uma visita casual. Mãe Watusi marcava com essa fala uma diferença entre as religiões de matriz africana, os modos de vivenciá-las, e as religiões cristãs. *Sobre a leitura do cristianismo arcaico eu não posso falar porque não tenho muito conhecimento, mas o cristianismo como está posto no ocidente ele não tem brecha para comunidade. Deus é uma relação interna<sup>3</sup> em que você não precisa de uma outra pessoa para poder se relacionar com Deus.*

## Para começar

Este texto refletirá uma história contada a partir das *chegadas* ao lado de alguns comentários de textos produzidos sobre Goiás. A ideia é apresentar as dinâmicas das relações dos povos terreiro, a partir dos Axés que as casas tomam como referência, comentando diferenças entre axés e nações a partir da perspectiva de Iya Watusi. A principal guia dos percursos do texto, portanto, será a Iyalorixá, quem me apresentou outras experiências e modos de existir e se relacionar nesse mundo. O tempo será um dos fios condutores das conversas e aprendizados apresentados aqui, num plano de fundo possibilitado pela categoria *chegada*, ao mesmo tempo em que lança luz nas diferentes formas de *ser com o outro*<sup>4</sup>. As últimas permitirão falar sobre modos de reconhecimento, mecanismos que visam a precaução e o estabelecimento de algumas fronteiras, a criação de relações, linhagens e rupturas.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/ DF.

<sup>2</sup> Mestranda em Antropologia Social; email: emilia.g.mota@hotmail.com; Bolsista Capes.

<sup>3</sup> Essa percepção pode ser notada também em alguns estudos (GIUMBELLI, 2011; ASAD, 2003) que consideram uma relação entre formação de um Estado secular e a Modernidade. Ao falar sobre o ‘secular’ marcamos o que se pressupõe como religioso. A maneira de conceber o que é religioso traz implicações para o modo como as religiões de matriz africanas foram/são tratadas. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade. Tratar as religiões de matriz africana como ‘crença’ implica desconsiderar a multiplicidade que elas articulam.

<sup>4</sup> O aspecto de ‘ser com o outro’ foi capturado de alguma maneira por Miriam Rabelo (2014) e Marcio Goldman (2003; 2005) no que se refere ao movimento de *virar no santo*. O último tratou nos termos do *devoir* deleuziano. Miriam Rabelo utilizou também a expressão de *virar com o santo* e *dar santo*.

A partir da convivência com Iya Watusi e das conversas com os outros sacerdotes<sup>5</sup>, comecei a notar que *chegar* era mais do que um modo de falar porque parecia reter a forma como as pessoas vivenciavam as religiões de matriz africana. *Chegar*, e as variações *chegada/ chegou*, foram palavras recorrentes para descrever os movimentos de pessoas que trouxeram as religiões e suas diferentes linhagens para Goiânia. Mãe Maria Baiana dizia sobre Pai João de Abuque, “*com ele o candomblé chegou, antes tinha só umbanda mesmo*”. Mãe Watusi quando conta a história de seu pai de santo, Pai Djair, começa dizendo “quando ele *chegou* e abriu casa”, “*quando meu pai chegou*”, “*na hora que a pessoa chega*”. Falar sobre o candomblé em Goiás é falar sobre as *chegadas*.

Esse modo de narrar mostra a *chegada* como uma categoria temporal, que descreve uma teoria nativa da história, do tempo e do movimento, que é tanto das religiões de matriz africana na região como de suas próprias vidas. A história de religiões como umbanda e candomblé no estado de Goiás é recente se comparada a outros, como Bahia e Rio de Janeiro. No que concerne a história goiana, portanto, as *chegadas* importam. Marcam um corte num fluxo temporal ao mesmo tempo em que criam diferenças, transformações<sup>6</sup> e processos de continuidade de modos específicos de se relacionar com o mundo, com as pessoas, com os orixás.

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

As *chegadas* de Pai João e de Pai Djair foram responsáveis por inserir e produzir outros movimentos na história das religiões de matriz africana da região<sup>7</sup>. Assim, as

---

<sup>5</sup> Mantive diálogos com outras sacerdotisas ( Mãe Maria Baiana, Mãe Cris, Mãe Jô e Mãe Valéria) e um sacerdote (Pai Raimundo) a partir das indicações de Iya Watusi.

<sup>6</sup> No sentido da perspectiva transformacional de que fala Banaggia (2014).

<sup>7</sup> O que os afrorreligiosos em Goiânia chamam de chegada tem sido registrado pela historiografia em diferentes momentos e localidades do Brasil. Novas maneiras de existir para essas religiões tradicionais” (FLAKSMAN, 2014, p.123) foram instauradas. Aprenderam a ser com os outros africanos e descendentes deles que se encontraram nesse processo violento. Uma citação recorrente sobre as chegadas é aquela que

perspectivas dos diferentes modos de *ser com o outro* e dos movimentos de *chegar*, serão aquelas que vão guiar o texto, em diferentes intensidades. A primeira parte introduzirá as relações de Iya Watusi com o candomblé, a chegada de Pai Djair e Pai João de Abuque. A segunda, detém atenção nas noções de Axé<sup>8</sup>, nação, e em algumas maneiras de se relacionar. Na terceira parte, seguiremos com modos de se relacionar mas implicando movimentos de precaução, de classificação e formas específicas de cuidar das relações, comentadas a partir das chegadas de pessoas de fora e do momento ritual de *tirar o nome* de um recém iniciado. Já na quarta seção, o foco recairá sobre os movimentos de *fazer santo*, de trazer e reconhecer agenciados nas relações com Exu, com o terreiro, com as sacerdotisas/sacerdotes.

### 1- *No tempo em que eu fiz santo*

Um dia após o café da manhã Mãe Watusi colocou algumas roupas para bater no tanquinho e foi para seu quarto começar a arrumação da casa. O café da manhã é uma das refeições que considera mais importante e alerta - gosta de comer com calma e acompanhada. Tanto durante as *funções* quanto na rotina de sua casa esse é um momento de compartilhar o alimento e conversar. Nesse dia, a trilha sonora que acompanhava as atividades era uma sequência de músicas de *xirê* e de *rum* de alguns orixás como, de Omolu e Jagun. Posicionou o celular no parapeito da janela, o que permitia seguir escutando dentro de seu quarto ou na área enquanto lavava as roupas. Estava compenetrada dobrando algumas peças. Eu que recolhia alguns objetos pela cozinha tive minha atenção voltava para um comentário que vinha lá de dentro.

Em meio a uma peça o outra de roupa dizia, *no tempo em que eu fiz santo eu vivia em casa de candomblé. Faltava aula para estar em casa de candomblé. Fico*

---

organiza o fluxo do tráfico escravocrata em quatro ciclos, indicados por Luís Viana Filho em 1964, revistos por Pierre Verger (1964; 1968). Citada por Juana Elbein dos Santos (2018), Clara Flaksman (2014) e Gomberg (2011), a chegada dos primeiros grupos configuram o primeiro ciclo que chamaram de ciclo da Guiné (séc. XVI), o segundo o ciclo de Angola (séc. XVII), o terceiro, da Costa da Mina e do Golfo do Benin (séc. XVIII), e uma última etapa que corresponde a continuação do tráfico de africanos mesmo após a proibição dele, até meados de 1851. Podemos falar ainda sobre a chegada do candomblé a outras regiões do Brasil, como indicou Clarissa Ulhoa (2011), em um mapa no qual tentou marcar algumas das principais rotas. Segundo os dados que organizou, partindo da Bahia teria chegado em 1890 no Rio de Janeiro, em 1950 no estado de São Paulo e na década de 1960 em Goiás. As influências do Rio de Janeiro, teriam chegado em Goiás em 1990.

<sup>8</sup> O termo *axé* possui alguns sentidos e usos. Refere-se a força vital, vida, energia vital; é aquele que pode ser *modulado* (GOLDMAN, 2005) nos assentamentos, na feitura de um orixá e do iyawo; que pode ser plantado para a fundação de uma nova casa de candomblé. Assume o sentido de casa também, assim como Ilê, roça, terreiro. Pode ser uma resposta afirmativa que emana força e positividade, quando alguém termina uma frase e dizemos *Axé*, ou *Axé o*. Nesta seção sobre Axé e nação, o termo fará referência à casa de candomblé transbordando como família e linhagem.

vendo vocês hoje com essa coisa de aprender a cantar, a dançar... Para mim era muito mais fácil porque como convivia direto na roça<sup>9</sup>, passava muito tempo lá, aprendia muito. Hoje não é assim mais, né? Hoje a gente busca apoio nessas coisas- apontava para o celular – para ir acostumando, aprendendo a reconhecer algumas cantigas, olhando alguns significados. Mãe Watusi disse que hoje passamos pouco tempo dentro da casa de candomblé, muito em função dessa rotina apressada e, por estarmos acostumados, habituados a ela, o nosso interesse por estar mais tempo nesses espaços, por aprender, acabam sendo remodelados também. De acordo com ela, hoje *as pessoas passam pelo candomblé*.

*Passar pelo candomblé* aciona a maneira como as pessoas encaram a religiosidade mas aponta para uma forma de vivenciar que teria se adaptado, com o passar dos anos. Mãe fala que *o candomblé até aqui veio de adaptação*. Isso é percebido em diferentes aspectos, como no tempo de recolhimento no *iyawo*.

Comentei com a mesma naturalidade com que respondemos alguém que nos pergunta ‘como vai a vida?’ e dizemos que vai ‘bem, mas muito corrida’, insinuando que temos muita atividade para pouco tempo, que às vezes temos que conciliar para estar nas *funções* da casa, que dirá para conviver mais intensamente. Mãe Watusi, fazendo o movimento de negação com a cabeça, disse que *não é impossível, se a gente quiser tem condição de estar mais perto*. A maneira como relatou os períodos de intensa convivência na roça dá prenúncios de uma concepção de aprendizagem, ao passo em que coloca o *tempo* como uma categoria que tem sua centralidade.

Perguntei se a casa de Pai Djair era nova quando ela se iniciou, uma pergunta que buscava alguma proximidade com a realidade que vivemos na Casa de Oya. Respondeu que deveria ter aproximadamente quatro anos, que os filhos eram novos de tempo de santo também, mas que *quando ele chegou e abriu casa*, trouxe muitas pessoas que já eram feitas, ou seja, *mais velhas*, e que acabaram colaborando para que essa sua convivência na roça favorecesse o aprendizado de modo mais intenso.

Na mesma conversa procurei saber como tinha sido sua vivência no candomblé até os dias de hoje, focando nessa intensidade do convívio. Nesse momento se deteve a outros fatos de sua vida, como aquele em que ficou um tempo afastada por ter saído de casa e mudado de estado. Esse afastamento se manteve durante seu primeiro casamento, após retornar para Goiás, com um homem evangélico que sempre refutou o assunto do

---

<sup>9</sup> É uma das maneiras de se referir ao terreiro, casa de candomblé, Axé, casa de santo, Ilê (RABELO, 2014; LIMA; 1974)

candomblé de maneira veemente. Sua reaproximação, além de outros fatores, aconteceu após ter sonhado que via seu santo, seu iba, numa caçamba de entulho e, logo depois, encontra-o na casa onde tinha sido feita mas que estava já em processo de demolição.

*Aí vi minhas coisas lá no canto e já comecei a chorar porque eu tinha sonhado antes, pouco tempo antes. Mas eu não tinha esperança de rever meu santo, não era uma coisa que eu pensava, que eu ia ter de novo aquele santo original e como é comum as pessoas fazerem outro santo<sup>10</sup>, eu estava tranquila. Mas era ele. Fiquei lá, olhei. Todas! Não faltava uma peça dele. A alça da sopeira estava quebrada mas ele dentro estava perfeito tinha tudo, tudo. Fui andar na casa pra ver se tinha mais uma coisa de santo, alguma coisa que tivesse ficado. Meu iba-ori estava debaixo do meu iba só que estava sem tampa. Ai fui andei entrei e fui pra onde era a cozinha. Na frente da cozinha tinha um lixo assim alto, sabe? E a tampa do meu iba-ori estava lá em cima. O iba-ori que eu tenho aqui todo ele é o mesmo iba-ori que eu tinha. Aquela casa não era do meu pai, era uma casa cedida. Era uma casa no fundo e o barracão ficava na frente.*

Mãe Watusi contou que Pai Djair, filho de Logun-edé, é do Rio de Janeiro. Tinha tentado estabelecer vínculos em Uberaba (MG) mas não funcionou. Nesses percursos e tentativas, fez algumas amizades que o convidaram para vir até Goiânia. Quando ele chega aqui começa a ter muitos jogos para fazer, clientes para atender. Seus amigos teriam sido generosos quanto a divulgação de sua reputação como sacerdote. Foi ficando um tempo maior do que o programado e, por fim, decidiu que montaria sua casa nessa cidade. Conheceu as pessoas que se tornaram clientes também e por motivos, acordos que ela desconhece, teriam cedido a casa para que tocasse seu candomblé. Foi o que ela ouviu. Essa seria, assim, a primeira casa de candomblé ketu da cidade. Sua inauguração se deu no início dos anos 1990. Depois, mudou-se para Águas Lindas, onde hoje segue tocando.

Relembrando um dia em que me sugeriu falar de outras histórias para além de Pai Djair e Pai João de Abuque, aproveitei para saber como foi essa chegada de seu pai na cidade, porque ouvia sobre as suspeitas nas quais caem os outros, aqueles que *vêm de fora*, que chegam afirmando que são feitos, ou que já são pais/mães. Contei que minha sensação era de que as pessoas cobravam isso, saber de onde veio, de quem é filho. Organizando outro quarto da casa, disse que *com o tempo as coisas vão se*

---

<sup>10</sup> Se refere a elaboração da materialidade do orixá, composta pelo iba e pelo iba-ori, que pode ser feita caso algo tenha acontecido com aquele feito na iniciação. Portanto, não trata de uma nova de *feitura de santo*, porque orixá já foi *plantado* na cabeça da pessoa. Rabelo (2014) trata sobre a multiplicidade de agenciamentos no capítulo “Assentamento”, e também Roger Sansi-Roca (2009).

*estabilizando. Na hora que a pessoa chega os contemporâneos ficam procurando saber o que é, de onde vem (...) Então quando meu pai chegou aqui foi isso também. Uai 'quem ele é?' Existe conversa, eu não sei né? Meu pai também nunca falou disso, mas tem gente que fala de Pai João ir tomar satisfação e tudo, na casa. As pessoas também tomaram satisfação. Conta-se que muitos da casa de Pai Joao ou das casas que foram abertas ligadas a ele, quiseram ir até Pai Djair para ver que candomblé era aquele.*

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

Pai João de Abuque, a que faz referência, um filho de Oxóssi, é conhecido como aquele que trouxe candomblé para Goiânia, no final da década de 1960<sup>11</sup>. Marcos Torres (2009, p.73) vai dizer que ele começou tocando aqui “numa tradição aproximada à nação de angola”. Mãe Maria Baiana, hoje uma senhora que leva aproximadamente 35 anos tocando umbanda em Aparecida de Goiânia, disse que a referência dos orixás veio depois da chegada de Pai João. *Com ele o candomblé chegou, antes tinha só umbanda mesmo.* Segundo ela, a umbanda que ela conhecia não falava nessas divindades. Ela conviveu com um pai de santo de *omolocô* e outro de umbanda mas desde quando se dispôs a vivenciar a religiosidade *participava mais do ritual da umbanda.* Conta ainda que sua defesa durante muito tempo foi de que a umbanda seria brasileira e não de matriz africana, partindo do entendimento de que seu culto se direcionava às entidades consideradas nacionais, e esta última denominação, divindades africanas.

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

---

<sup>11</sup> A primeira instalação de uma casa de candomblé de Pai João se deu ainda no Setor Norte Ferroviário, em 1971, como conta Mãe Jô, e os autores Clarissa Ulhoa (2011) e Leo Nogueira (2009). Depois, mudou sua casa para o Setor Pedro Ludovico, onde hoje segue tocando seu neto carnal.

palmas". Essas pessoas, que "só batiam palmas"<sup>12</sup>, seriam aquelas de centros espíritas kardecistas e centros umbandistas que, de acordo com Mãe Maria Baiana e Mãe Jô, estavam na região antes do candomblé chegar<sup>13</sup>.

## 2- Nação e Axé são duas coisas diferentes

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

Ao chegar mais perto, então, alcançamos o nome de Pai João de Abuque e depois, o de Pai Djair. Os dois nasceram na nação angola de candomblé mas depois mudaram para o ketu. Ao menos é o que se conta sobre a história de Pai João. Existem divergências. Alguns como Mãe Valéria dizem que não viram ele mudar de nação. Já Mãe Maria Baiana diz, *depois ele mudou<sup>14</sup> até de nação, né? Tanto que a casa dele*

---

<sup>12</sup>Embora hoje a umbanda utilize os atabaques, Mãe Maria Baiana contou que *antes de Pai João chegar*, as casas de umbanda que ela conheceu só batiam palmas para acompanhar as músicas cantadas, os *pontos*.

<sup>13</sup> A dissertação de Leo Carrer Nogueira (2009), retomou aspectos históricos da chegada do espiritismo (Kardecismo) e da umbanda na cidade de Goiânia. O primeiro teria chegado no estado de Goiás por volta dos anos 1900 mas teve apenas em 1924 uma entidade juridicamente regulamentada, na Cidade de Goiás, antiga capital, de acordo com os dados que este autor trouxe do trabalho de Bruzadelli (2008). Em Goiânia teria sido em 1938, quando foi fundado na nova capital o Centro Espírita Estudantes do Evangelho (NOGUEIRA, 2009). Sobre a umbanda, o autor encontrou relatos que fizeram referências a cultos realizados em casa e depois, a um grupo que vinha se reunindo há alguns anos, que conseguiu em 1953 construir sua sede definitiva, o Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. Leo Nogueira (idem, p.76) ressalta que "apesar da forte orientação kardecista, o centro realizava trabalhos dentro da Umbanda, inclusive com a realização de curas". Maria Antonieta Alessandri e seu marido foram fundamentais no estabelecimento deste centro. Eram originários de Minas Gerais. Depois deste, foi datada a fundação do Centro São Sebastião, comandado por Dona Geraldina, em 1965 e o Centro Espírita anjo Ismael, fundado por Luís Salles em 1967. Existiu outra casa fundada também em 1960, que pode ser considerada uma das primeiras de umbanda que se tem registro, a casa de Pedrinho da Serrinha, como era conhecido Pedro Francisco que anteriormente tinha casa de umbanda aberta em Inhumas, outro município goiano. Assim como a casa de Mãe Joantina de Oxum, da mesma época. Em nota, o periódico "Cinco de Março", em 1974 assinalava que já eram de 450 terreiros umbandistas ativos na região.

<sup>14</sup> Segundo Clarissa Ulhoa (2011, p.113-114), "no início da década de oitenta, João de Abuque passou a tomar suas obrigações na nação queto, pelas mãos do sacerdote Júlio Duarte, de Oxum Foi quando passou a se compreender enquanto pertencente ao que denomina de nação nagô-vodun. Sobre esse período de

*tocava num falava candomblé falava Cabana Cacique Pena Branca, ai eles falavam candomblé de caboclo.*

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

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

Quando ela falava sobre não ter uma referência de Goiás tão visível quanto aquelas dos outros estados, lembrei que desde que me aproximei mais do candomblé o nome “Axé Oxumarê<sup>15</sup>” tem sido uma recorrência. Perguntei se ele não estava se tornando, de algum modo, uma referência para o estado. Eu ouvia falar que era originalmente da Bahia mas não entendia bem como ele chegou em Goiás. Nas entrevistas que realizei, os sacerdotes de candomblé diziam o nome de seus pais/ mães e como se fosse uma referência anterior a eles, a seus sacerdotes, citavam o Axé

---

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

<sup>15</sup> A Casa de Oxumarê foi fundada por Baba Tálábí, na primeira metade do século XIX, em Salvador (BA). Historicamente se tornou uma referência de resistência do povo negro e de terreiro, mudando sua sede algumas vezes. Dentre os sucessores da casa, está Mãe Cotinha, que “iniciou no candomblé mais de uma centena de filhas de santo, que mais tarde viajaram aos mais diversos Estados e tornaram-se Ìyálòrisàs e Babàlòrisàs, ramificando a Casa de Òsùmàrè pelo país”. Essa casa tem prestígio e reconhecimento tanto no seu estado de origem quanto no restante do país. Atualmente o dirigente é Baba Pecê, desde 1991. A casa foi reconhecida em 2002 como territórios cultural afro-brasileiro pela Fundação Cultural Palmares; em 2004 foi registrada como patrimônio material e imaterial da Bahia e em 2014 foi registrada como patrimônio nacional. Mais informações no site <<http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13>>



Oxumarê. Foi assim com Mãe Cris<sup>16</sup>, uma filha de Pai João de Abuque criada por seu filho, o Pai Ênio. Hoje ela está com Pai Ricardo depois que este último faleceu. Pai Ricardo é do Axé Oxumarê.

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

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

*Nação e Axé são duas coisas diferentes. Ketu é nação. Isso refere diretamente à grupos étnicos e aí tem a ver com língua, modo de vestir, localização, com coisas maiores, né? Então aqui no Brasil nós temos evidentemente influência jeje, angola e nagô<sup>17</sup>, o que é ketu. Essas são as influências que a gente percebe de modo mais evidente então assim o Xambá, que é uma coisa que a gente não conhece direito (...) mas é evidente a influência de ketu no Xambá. É nagô porque tem orixá, não tem Nkisi, não tem vodum.*

*Nação é a macroestrutura, sabe? Não é só como a pessoa se veste, é a língua que ela fala, é como cultua, é o que cultua, são os mitos de início de mundo. Isso é determinante. Enquanto pra nós quem cria o mundo é Oduduwa com Oxalá e Elodumare, lá em angola o povo vai falar de Zambi. Muda todo o contexto. Inclusive de*

---

<sup>16</sup> Mãe Cris explicou que *no axé do pai João, Ele, o pai João, fazia 7 filhos de santo primeiro da pessoa pra depois a pessoa fazer um*. Ela foi feita para ser a primeira filha de um sacerdote e depois do falecimento dele, vinculou-se a casa de Pai Ênio.

<sup>17</sup> Para Goldman (2005, p.01) a nação seria um modo de identificar formas criativas específicas do candomblé no Brasil. Mais ou menos identificadas conforme a predominância de grupos ancestrais: Ketu (Nigéria e Benin), os Jeje (dos Fon do Benin) e Bantu (Angola e Congo). Além de origem étnica faz referência a tipologia ritualística (SERRA, 1995). Para Vivaldo da Costa Lima (1974, p.77), ‘nação’ teve uma conotação política mas “passou a ser o padrão ideológico e ritual dos terreiros da candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos”.

*chegada aqui. Porque o povo de Angola por exemplo é o primeiro grupo étnico a chegar então eles tem uma relação com caboclo que é uma relação de ancestral. É quase uma relação que a gente tem com orixá. Quase não, pra mim é a mesma relação. Por exemplo, lá tem Makota de caboclo. Tem uma ekedi feita para caboclo.*

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

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

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

Omolu, iniciada por Pai João em 1973<sup>18</sup> mas que hoje se vincula ao Baba Pecê do Axé Oxumarê.

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

O que marcaria a transição de uma nação para outra, seria o fato de ir tomar obrigação com outro sacerdote, em outra nação. Nesse momento, são realizadas as adaptações, intervenções necessárias de acordo com as tradições e modos de fazer desse novo vínculo. *Eu não gosto não mas é assim que acontece. Desde que eu me conheço como gente de candomblé é assim. Eu sou meio resistente com essas coisas, sabe? Não dá pra começar a fazer um (...) não dá pra fazer uma fundação de uma casa quadrada e construir uma casa redonda. É tudo casa, é tudo construção, mas uma coisa não encaixa na outra.*

*Mesmo se o processo de iniciação fosse igual, o passo-a-passo do ritual, é diferente porque você canta diferente, as folhas são diferentes, então é diferente. Porque quando você foi feito em angola você foi feito pra Matamba. Rezou pra Matamba, botou folha pra Matamba e você foi feito de Matamba, você não foi feito de Iansã<sup>19</sup>. Passa por cima, né? E minimiza a especificidade da cultura. Não é a mesma coisa.*

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

A orientação geral que ouço dos *mais velhos* na Casa de Oya é de que independente da reação, não coma para não afrontar, não desrespeitar o orixá. Não é uma questão coercitiva. Por outro lado, Mãe Watusi indica que *tem alguns preceitos que*

---

<sup>18</sup> Ver tese de Mary Anne Silva (2013) e dissertação de Clarissa Ulhoa (2011).

<sup>19</sup> Algumas comparações são feitas colocando como equivalente orixás e Nkisis.

*eles são padrão de axé, e aí por motivos de coisas que aconteceram muito antes de nós, algumas a gente não fica sabendo outras a gente sabe. Quando a gente ouve parece não fazer sentido mas isso te faz parte de uma família.*

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

A forma como a Iyalorixá apresentou a mistura e nos permitiu conhecer um pouco sobre Axé, nação e relações dos afroreligiosos em Goiânia, pode ser pensada da maneira como o tema da *contramestiçagem* foi proposto por Marcio Goldman (2015) e pelos textos do dossiê da Revista de Antropologia da UFSCar-R@U, de 2017. A *contramestiçagem* seria uma mistura que não dissolve, não dilui, nem anula ou desfaz. Mistura essa que mantém mas que também pode ativar as “singularidades daquilo que se mistura” (MELLO, 2017, p.31).

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

A explicação de Iya Watusi nos direciona para os modos de cultivar, de existir, modos de fazer, em ramificações que parecem ser frutos de outras ramificações, em modos de conceber o mundo, seja através de *Elodumare* ou *Zambi*, e não por tentar demarcar fronteiras forçadamente por procedimentos de eliminação. Do mesmo modo que afirma a mistura, salienta as especificidades quando relata sua experiência ao conhecer mais de perto o candomblé de nação angola. Como ela mesma afirma, *é muito complicado desemaranhar e eu nem sei se é necessário desemaranhar*, sem pressupor nesse emaranhado, contudo, a homogeneidade. Ao procurar a “origem”, os “pioneiros” do candomblé, da umbanda, em Goiás, em Goiânia, de um modo apressado,

encontraremos de fato os nomes de Pai João e de Pai Djair, assim como o Axé Oxumarê e a nação ketu. Seguindo esta celeridade, a impressão que se pode ter é de que estamos lidando com algo que tende à homogeneização. Entretanto, na minúcia da fala da Iyalorixá se percebe que não é disso que se trata. A seguir, será possível acompanhar algumas outras formas de se relacionar, de modos de precaução e também, modos de reconhecer.

### 3- Não vou dar nome a quem tem apelido

Ao mesmo tempo em que pudemos ver uma afirmação sobre as misturas, observamos um movimento que estabelece algumas fronteiras, as quais podem ser pensadas como parte de uma teoria da diferença. A maneira como coloca a fronteira aciona sua própria definição de nação, que ressalta como elementos determinantes, *como cultua e o que cultua*. Outra ressalva feita quando afirmava que não era a mesma coisa, foi no sentido de evitar repetir a *velha historinha que o colonizador conta, de que povo preto é tudo a mesma coisa e, de fato, não é (...)* *Eu até tenho tentado tomar o cuidado de conhecer um pouquinho mais sobre nkisis. Não vou ser de angola, não vou mudar de nação, mas eu acho que é respeitoso.*

Mãe Watusi comentou que na casa onde nasceu ouvia muito que o *candomblé angola era uma umbanda melhorada*. Quando foi visitar sua prima carnal que é da nação angola ficou admirada porque não correspondia a afirmativa que escutava. *Aquilo lá é do jeito deles. Não é que para ser bom tem que ser igual ao meu. Eu não dou conta disso*. Da mesma maneira como existem desqualificações da umbanda por parte de candomblecistas, da nação angola pela nação ketu, existe com o omolocô. A primeira já foi acusada de ser *branca* e o candomblé mais *autêntico*, mais próximo de África<sup>20</sup>. Uma das reuniões que fui do fórum<sup>21</sup>, um Babalorixá que estava com a palavra, dizia sobre organizar e unir o povo de santo. Durante sua fala achou um espaço para dizer que era preciso ver o que fazer com a *omoloquice*, referindo-se ao omolocô.

As classificações, julgamentos, acontecem de fora para dentro das religiões de matriz africana, mas existem aparições deles entre os grupos, o que reafirma a diversidade em detrimento da homogeneidade que alguns podem pressupor, tanto com relação à população negra quanto com as religiões. O modo de desqualificar que vem

---

<sup>20</sup> Sobre o que se chamou de nagocentrismo, de busca pela África mítica, ver Dantas (1988), Serra (1995), Capone (2004), Parés (2006).

<sup>21</sup> Fórum de Religiões de Matriz Africana do Estado de Goiás

‘de fora’, por assim dizer, se pauta na crença e articula o que está relacionado às comunidades de terreiro como cultura, como representação. É a operação dos divisores modernos, que coloca de um lado a cultura e do outro a natureza. O fato estaria ao lado da natureza, da ciência portanto, do que se pressupõe como verdade. O restante estaria no polo da cultura, da representação e da crença. O moderno prima pela separação, pelos movimentos de constituir o puro ao mesmo tempo em que constitui híbridos (LATOURET, 2012).

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

Contudo, no que chamo ‘de dentro’, as categorizações são feitas em outros registros também. A percepção de Mãe Watusi sobre omolocô, desde que a conheci, é de dizer *bem ou mal, a pessoa está aí, ao menos está levando alguma coisa para o povo, e as pessoas estão indo lá, alguma coisa deve ter*. No cotidiano é possível identificar seus posicionamentos e discordâncias com alguns métodos de omolocô ou de outras nações, casas, mas são comentários que ficam ali e não pretendem colocar em cheque a existência do que fazem. Sobretudo quando se trata de uma casa aberta há muito tempo, porque ela segue recebendo visitantes, consulentes, e tem também suas próprias alianças. O prestígio social que ganha para estar aberta há 30 anos, por exemplo, é considerado na análise de Mãe Watusi que pondera e respeita, porque o interesse é de levar algo para o povo, algum alento, algum cuidado e auxílio.

*Marmoteiro* é uma outra forma de classificar. Marca e identifica as pessoas e o que fazem. Para chamar alguém de marmoteiro é preciso saber o que ele faz e o modo como deveria ter feito. Portanto, é nas relações entre os afroreligiosos que ela ganha sentido e uso. Pode ser usada para identificar alguém que diz ser algo (possivelmente cargo, maior idade) mas não o é, para identificar suas práticas como *marmotagem*, o que indica que a pessoa faz algo dizendo ser outra coisa, algo que pareça aos olhos dos outros como errado. Isso aponta para o descumprimento de alguns requisitos que as atividades requerem, que fogem aos *fundamentos*, aos modos conhecidos e reconhecidos de se fazer os ritos.

Nos casos de pessoas que chegam afirmando ser feito de santo, ou diz ter mais idade de santo, ou cargo (principalmente ser pai/mãe de santo) instalam situações de desconfiança. As suspeitas e desconfianças podem ser pensadas como modos de precaução, de prevenção<sup>22</sup>. Na mesma conversa sobre a chegada de Pai Djair, Iya Watusi dizia que era um comportamento comum quando chegam as pessoas de fora. *Até porque – vou usar uma expressão que eu gosto – não vou dar nome a quem tem apelido. Não sei quem é, não sou eu que vou atestar essa pessoa.* Destarte, cada um vai procurar os meios de averiguar para reconhecer ou não, e aqueles que chegaram, de se fazer reconhecer.

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

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

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

---

<sup>22</sup> Ver Clara Flaksman (2014).

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

O outro caso foi de um rapaz que teria menos do que sete anos de feito mas havia conseguido com que um sacerdote lhe desse o *deca*, o reconhecimento do cumprimento dos sete anos. Mãe Watusi afirma que ela e outros *mais velhos* teriam visto ele nascer e que não estaria no momento de pagar os sete anos. Pelo que ouço sempre tem história de alguém que quer pular o tempo ou que é acusado de pular as etapas perdendo, assim, credibilidade. Nesse caso específico, para além do rapaz, o sacerdote que teria concedido a ele esse reconhecimento dos sete anos também foi colocado sob suspeita. O comentário é de que até então era respeitado e não compreendiam quais seriam os acordos que fizeram para que ele aceitasse os sete anos do rapaz sem de fato ser o momento dessa *obrigação* dele.

Segundo ela as pessoas se lembram do nascimento das outras, das *obrigações*, algumas anotam. São dados relevantes para gravar na memória. Podem servir para atestar, para validar, apoiar em alguns casos mas para contradizer outros, como estes que podem tentar outras vias para chegar ao cargo, para apressar as *obrigações*. Algumas pessoas possuem fotos de suas *obrigações*, e sempre que for necessário, que forem acusados de *marmotagem*, poderão acioná-las. Aproveitam o aniversário de suas feituas também para postar nas redes sociais as sequencias de fotos, relembrando o dia. Entretanto, nem todo mundo fez santo nessa época de amplo acesso a fotografia, então a palavra dos mais velhos para contar o que sabem e o que viram, importa. Iya Watusi diz que *as coisas circulam, gente de candomblé tem disso. A gente que é antigo, a gente fala porque a gente sabe, a gente viu*.



Modos de reconhecer a pessoa e as relações que ela vivencia e mantém, são praticados por meio de trocas de informações que aqueles que se conhecem, confiam um no outro, possuem. O *ejó*, a fofoca, tem seu papel de fazer circular as informações. Pode causar intrigas, mas pode ser útil como uma precaução para se informar e não colocar-se em risco, validando alguém que não foi reconhecido pela comunidade, por exemplo. Isso acontece também nas mudanças de casa, para saber de onde vem esse filho de santo que agora quer se conectar à sua casa e fazer as próximas *obrigações*. “A fofoca pode temperar e regular as relações” (RABELO, 2014, p.209)<sup>23</sup>.

Outra forma de estabelecer aliança e atestar alguém, para além daquela do rapaz que procura se aproximar da casa de uma família de santo conhecida na cidade, visualizada quando seu santo carregou a *iyawo* pequena, é outro elemento do rito de *tirar o nome*. Mãe Watusi e eu ficamos pensando se lembrávamos de algo que ajudava no reconhecimento das pessoas, situações. Lembrou-se desse momento de *tirar o nome* na saída do *iyawo*. O costume é de chamar alguém para realizar este rito, que deverá ser um *ebomi*, aquele que tem os sete anos de obrigações pagos, conforme me explicou Mãe Watusi. A pessoa que *tira o nome* do *iyawo* torna-se padrinho/madrinha dele. Depois, quando ambos estiverem num *candomblé*, o *iyawo* deve tomar a benção. Independente da presença do padrinho/madrinha, o *iyawo* deverá *bater a cabeça* quando tocarem para o santo de seu padrinho/madrinha.

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

*Tirar o nome* é um momento importante para o reconhecimento da pessoa na religiosidade. Como citei, as pessoas se lembram de quando vão à festa de saída de alguém. Perguntei se era então o compadrio um modo de validação, Iya Watusi respondeu *com certeza*. *Ali é que você põe a prova seu trabalho, o que você fez*. É

---

<sup>23</sup> Júlio Braga (1998) escreveu o livro “Fuxico de candomblé” falando sobre o papel desse modo de fazer circular informações e notícias, que atualizam as comunidades de terreiro, segundo Jefferson Bacelar que comentou o livro na Tribuna da Bahia (1999). Bacelar indicou que o autor apresenta o fuxico como um componente institucional da vida do candomblé.

também um modo de reconhecer a maioria daquele que se torna padrinho/madrinha. Quem tirou o nome pode atestar, caso haja necessidade, que esteve na saída de *fulano*. A aliança, marca reconhecimento para ambos, *iyawo* com o padrinho/madrinha, anfitrião da casa com o *mais velho* que fora convidado para o rito.

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

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

*Plantar axé* é uma expressão utilizada tanto para processo de feitura quanto para os lugares, como *plantar axé*<sup>24</sup> de uma casa para que seja formado um outro ilê. Mesmo se pretendêssemos separar entre uma dimensão ‘energética’ e uma dimensão material não conseguiríamos, porque a materialidade tem axé, a mão de quem agencia os procedimentos também. Então, tanto para um quanto para outro, dependemos de que outra pessoa – a Iyalorixá ou o Babalorixá – mobilize o que for necessário e *plante*, viabilizando a construção da pessoa e da casa.

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

*Fazer santo* implica em estabelecer, portanto, relações com seu orixá, com a materialidade do assentamento, mas com aquela/aquele que permite com que essa

---

<sup>24</sup> Ver Evangelista (2015) e Marques (2016).

relação se concretize, a mãe/pai de santo. Também com a casa e com as outras pessoas que fazem parte dela. Durante o processo de feitura, é preciso que alguém arrume a comida, organize os espaços e instrumentos para cada rito, facilite e conduza de modo adequado cada situação, atendendo desde os ritos as necessidades mais básicas.

A rede de relações que são estabelecidas na feitura precisam continuar sendo atualizadas. Quando o pai/mãe de santo morre, o filho de santo feito por eles fica com a *mão fria* na cabeça. É preciso, então, tirar a *mão fria* e atualizar as relações com o estabelecimento de vínculos com outro sacerdote/sacerdotisa. *O candomblé é religião para boa vida, mas para boa vida na terra* (Aiyê), afirma Mãe Watusi. Quando o pai/mãe de santo morre, passam pelo rito funerário chamado *axexê*<sup>25</sup>, que tem procedimentos que marcam a ruptura com aquilo que foi feito em terra para que possa executar o rito de passagem para o Orum. O jogo de búzios é consultado para saber se o assentamento do orixá será despachado ou se alguém deverá continuar cuidado dele. Para que o filho de santo continue *sendo com o outro*, no caso o vínculo com aquele que modula o axé de seu assentamento, de sua cabeça, é preciso encontrar outra pessoa habilitada para seguir com os *cuidados*.

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

Mãe Watusi e eu conversávamos outro dia enquanto ela fazia um bolo para as crianças que iriam chegar da escola. Comentei que Tia Ramayka havia explicado que *abian* não tem orixá e que os orixás podem, até o momento da feitura, estar se decidindo sobre quem irá assumir a cabeça da pessoa. Por isso, o jogo feito para saber quem é

---

<sup>25</sup> Ver Juana Elbein dos Santos (2018) [1975].

orixá regente deveria ser apurado e confirmado, num cuidado para não errar e atropelar o que deveria ser o caminho da pessoa. Perguntei a Mãe Watusi sobre este tema associando também ao fato de que muitas pessoas vão a uma casa para solicitar serviços sem as pretensões de ser um filho de santo (ao menos inicialmente), e já saem de lá dizendo qual é ‘seu’ orixá, seu *juntó*.

Relatei que durante um semestre tive que conviver com uma professora que sempre falava dos orixás que ‘tinha’ mesmo sem ser filha de santo. Às vezes me parecia uma banalização porque era uma conversa utilizada para caracterizar personalidade das pessoas, quase se equiparando a naturalidade com que as pessoas falam de astrologia. Mãe disse que não faz santo para cliente, no sentido de jogar para saber qual é, mas que trata de um posicionamento particular. *Não acredito que orixá rege gente que não é feita nem que candomblé é para todo mundo. As pessoas não têm os mesmos ancestrais.* Dessa maneira, coloca-se no lado oposto ao daqueles que afirmam que ‘todo mundo tem orixá’.

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

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

Questionei qual seria a situação que levaria, então, a jogar para saber o orixá. Respondeu que teria que ser alguém já minimamente próximo. *E aí é o processo de trazer né? Eu penso que é um outro movimento, um movimento que Exu traz. Movimento de trazer as pessoas. É um movimento que eu acredito que Exu começa a organizar. ‘Espera - é o diálogo - olha, fulano está vindo. Ele tem condição de ser’.*

*Porque o jogo quando diz que tem condição de ser eu já entendo que Exu acha que você pode de alguma maneira contribuir com aquilo. Tem condição de ser.*

*Eu falo que Oxum quando criou candomblé ela sabia que nosso povo ia precisar de um jeito de se organizar de novo, de se juntar, de se reconhecer e aí, foi o candomblé que ela criou. E aí sim, a partir daí acho que Exu responde dizendo o orixá por isso que eu não costumo olhar orixá de quem não vai fazer santo. Exu manda buscar quem ele quer. E aí acho que cabe muito da percepção do pai de santo, da mãe de santo, para ver também quem chega para somar e quem chega para sugar. Chega um momento em que a gente vai saber quem vai ser filho e quem vai ser cliente.*

Mãe Watusi, ainda durante o projeto de extensão, havia me contado que *fazer santo* era como fazer com que um anel de uma corrente retornasse a ela. Os movimentos de trazer, de chegar, podem ser lidos como movimentos de retorno também, como retomar um caminho de volta<sup>26</sup>, que conecte à ancestralidade, para alguns, à África em si. Mãe Watusi olha para o terreiro como espaço que permite recriar a partir dos valores civilizatórios africanos, um *pedacinho de África*.

Quando a existência de uma *cobrança de santo* é identificada, alguns orixás já podem chegar anunciando a necessidade da feitura, e/ou outros procedimentos. Aqueles que pedem a feitura podem dar indícios através do que denominamos por *bolar* ou pelo próprio adoecimento, como foi o caso de Tia Weruska que passou pelas duas situações.

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

Nesse movimento de reconhecimento e de trazer que Exu faz, vemos a possibilidade para que os negros na diáspora sejam reconectados a ancestralidade. Um modo diferente de reconhecimento pela parte de Exu seria através do processo que Mãe

---

<sup>26</sup> “Fazer santo é voltar pra casa. Achar o caminho de volta para casa significa, entre outras coisas, reconhecer o parentesco existente entre a pessoa e o orixá. Sendo o orixá um ancestral divinizado, como me explicaram inúmeras vezes, intrinsecamente ligado à terra onde viveu enquanto humano, a volta para casa, representada aqui como uma Casa de Candomblé da nação correspondente, simboliza esse reencontro, essa reconstrução de laços de parentesco há muito desfeitos” (FLAKSMAN, 2014, p.120).

Watusi chamou de biológico. Num primeiro momento achei que fosse sobre os sinais que aparecem no corpo, como aquele do adoecimento ou de *bolar* mas ela explicou. Mas *é a transmissão, de passar, de conviver que, é o caso dos meus filhos. Que é um outro processo de reunir pessoas. Quando eu falo isso assim eu penso que quem é feito de santo ganha uma coisinha... que você consegue passar pelo sangue. Entende? Então aquele filho, ele já nasce com... é como se fosse traço. Já vem com traço. Então as possibilidades de Exu reconhecer são maiores. Acredito muito em como orixá constrói pessoas, sabe? Acredito muito.*

A fala de Iya Watusi me fez recordar do quanto fiquei intrigada com os relatos de Flaksman (2014) sobre os orixás de herança<sup>27</sup>, que por vezes assumem a posição de orixá regente de um outro membro de uma família consanguínea. Nunca tinha conhecido uma história assim. No máximo, ouvia sobre orixás de família que cobravam para que a pessoa fizesse santo, mas eles acabavam por compor o conjunto de orixás que a pessoa deveria assentar para além do seu regente. O que Miriam Rabelo (2014, p.56) chamou de “obrigação herdada”. Seria como a herança do dever de cuidar daquele orixá que estivesse cobrando. O assunto era o mesmo, embora as falas sejam diferentes, uma transmissão que se dá através do sangue.

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

Os movimentos de conhecer uma casa quando somos *abians*, ou de procurar uma nova casa para atualizar as relações com seu orixá, com o candomblé, passam pelo que Pai Raimundo e Mãe Watusi chamam de *namorar a casa*. É o período em que uma

---

<sup>27</sup> A autora discorreu sobre modelo de família do candomblé pautado num modelo de parentesco ontogenético.

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

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

Há uma outra dimensão que Mãe Watusi apresentou sobre os casos de rupturas com as casas onde as pessoas foram feitas, mudanças que aconteceram e seguem acontecendo, e que geram comentários. Ela explica que essas mudanças de casa se relacionam a uma busca por identificação, *em que seus sentimentos validem e reconheçam essa ou aquela casa*. Entretanto, por outro lado, ademais dos interesses por se reconhecer e se encaixar, *se relacionam com o mercado, com elementos pelos quais os terreiros também passam*. Isso inclui a busca por Axés que sejam mais renomados, que às vezes ganham até um caráter de *franquia*<sup>28</sup>. Muitas pessoas estariam buscando pela fama que o Axé conquistou.

*É, o Axé Oxumarê do Baba Pecê (Salvador) virou um fenômeno. Só que Axé Emília, virou um regulador. Isso é uma coisa que me preocupa muito. Tem a ver com essa coisa da homogeneização, sabe? Que tem a ver com esse candomblé pop (...)* Como diz o Fred, *'candomblé ostentação'*. Como as redes de relações das comunidades de terreiro transbordam, não se limitam à uma localização geográfica, um Axé de

---

<sup>28</sup> Mary Anne Silva (2013) também falou sobre “franquia do axé”. Sua discussão esteve mais próxima ao que Prandi desenvolveu sobre mercado religioso.

Salvador ou aquele que foi levado para o Rio de Janeiro, com quem Pai Djair se ligou, pode ser tão próximo quanto falar dele e de Pai João. Contudo, mais do que isso, Mãe Watusi parece analisar que o Axé de referência tem variado seu sentido nas relações que as pessoas estabelecem. O receio da homogeneização relembra sua afirmação, e de certa forma valorização, da mistura, da multiplicidade e da autonomia para se organizar ainda que sob um mesmo nome de referência.

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

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

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

*No candomblé somos ensinados para relações francas, honestas. E isso é também um valor africano. Esse jeito pa-pum de meter a cara e falar o que pensa mesmo, de fazer, é fruto desse modo de educação.* Por outro lado, esbarramos na *contribuição do modo eurocêntrico,* que seria responsável por trazer toda essa



ansiedade, essa urgência, as *cobranças pelo aqui e agora* que se chocam com a outra chave, em que o tempo é importante.

*Louvar o tempo*<sup>29</sup> *para os africanos é fundamental, e por isso inúmeras fases da vida transcorrem pelo Tempo, sendo ele um elemento central e de grande respeito. Então os conflitos e discordâncias estariam armados por aquilo que Mãe Watusi nomeia como uma vivência híbrida. Se em 6, 7 anos*<sup>30</sup> *na perspectiva eurocentrada você pode ter se graduado e até feito o mestrado, na religiosidade você continua sendo iyawo. Assim, a sensação que se tem é de que são dois modos de viver o tempo, e de ritmos de vida que se opõem. Com seis anos você continua sendo um iyawo. O tipo de mudança que acontece nesse período seria diferente da esperada pela orientação que Mãe Watusi chama da eurocentrada.*

Com esse exemplo, disse que se essa *urgência do aqui e agora* cobra para que tudo aconteça rápido, outros elementos do capitalismo, da lógica de mercado e do eurocentrismo, também vão interferir, como a competição. As discordâncias com o *modo de ser educado, de respeitar o tempo de aprender, de saber das coisas dentro de uma casa*, podem provocar as rupturas e a procura por meios e pessoas que aceitem fazer de maneira diferente<sup>31</sup>. O que gera consequência, como as situações em que as pessoas são colocadas sob suspeita ou apontadas como marmoteiras.

---

<sup>29</sup> Algumas nações cultuam o Tempo através de nkisi ou vodum específicos. Casa de Angola podem colocar a “bandeira do tempo”. Outras casas de Ketu aproximam o orixá Iroko a esse tipo de culto do tempo. Mãe Watusi afirma que no Ketu que aprendeu não existe o culto de um orixá específico assim.

<sup>30</sup> Isso para falar de uma pessoa que tenha coincidido todos os ritos durante os 6, 7 anos de iniciada com o tempo escalar, de anos corridos. A maioria paga as obrigações quando consegue e não no tempo do calendário anual.

<sup>31</sup> Pai Raimundo também falou deste assunto. Convidou-me para sentar à mesa com ele, que fica na área externa da casa onde mora, na visita que fiz para conversar sobre a pesquisa. Ele, sentado na cabeceira da mesa olhava para sua casa pensativo. Entre as pausas e os olhares ele dizia com tom de quem procurava entender algo. *Quando eu vim fundar essa casa eu já estava com 20 anos de iniciado. É até uma das coisas assim que eu fico ressabiado meio (...) a palavra certa é assim, espantado, de ver as pessoas que estão se iniciando, que estão entrando na religião já com aquela opinião formada de ser um sacerdote. Eu acho isso assim, meio contraditório, porque nós sabemos (...) quem tem um pouquinho de consciência deve saber que pra pessoa assumir a responsabilidade de uma casa de santo ela tem que 7 anos que, se chama Odu Ije, e nem é a idade máxima, é a idade mínima pra assumir a responsabilidade de uma casa de orixá. Por que? Esse período de 7 anos é muito pouco pra se aprender, pra se adquirir uma experiência pra conduzir um Axé. Não é em apostila ou em Youtube que se aprende a prática de candomblé. Candomblé até hoje, e vai ser sempre assim, candomblé é uma religião oral em que você aprende na prática. É convivendo com tudo e esse período de 7 anos ainda é muito pouco pra pessoa pegar um conhecimento, pra dizer que está pronto pra assumir a responsabilidade de uma casa, e mais importante a responsabilidade pela vida de pessoas, né? A gente sabe também que hoje está muito banalizado. Nem todo mundo que completa a maioridade, digamos que é os 7 anos, nem todo mundo nasceu predestinado com o Odu. Porque o Odu é o mesmo que o destino. Nem todo mundo nasceu com o Odu de do sacerdote, de abrir uma casa de conduzir um Axé. Nem todo mundo nasceu predestinado a isso. Eu também gostaria de saber o porque de tanto interesse desses jovens em assumir essas responsabilidades. Porque o candomblé é uma religião de hierarquia, onde todo mundo no candomblé vai ter a sua função, a sua importância. Do abian que é iniciado ao posto mais alto dentro de uma casa*

## Para concluir

Como ensinou Mãe Watusi, *se não dá pra ser de religião de matriz africana sem ser na relação com o outro*, ser parte de uma linhagem ou romper com a de origem e conectar-se a outra são modos de atualizar os modos de *ser com o outro*. Criam outras histórias, como no caso de Pai Djair, que mudou da nação angola para ketu e, depois, ficou conhecido por ser o pioneiro na abertura de uma casa ketu em Goiânia.

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

## Referências

- BANAGGIA, Gabriel. Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. R@U-Revista de Antropologia da UFSCar, 6(2), jul./dez. 2014.
- BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas Editora. 2004.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- 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, junho 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)>.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *EM: Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Em : *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano

---

*de candomblé, do abian ao ebomi ao Babalorixá, todos têm sua importância. E aí, como eu já disse, se é uma religião de hierarquia cada um deveria seguir o que foi predestinado a seguir, eis aí a questão.*

17, n.35, p.327-356, jan/jun.2011.

GOIÂNIA, Jornal Cinco de Março. *A grande umbanda em Goiás*. Fevereiro de 1974.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 46, nº 2. 2003.

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

GOLDMAN, Marcio. Dom e iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *MANA*, 18 ( 2): 269-288, 2012.

GOLDMAN, Marcio. 'Quinhentos anos de contato': Por uma Teoria Etnográfica da (contra) mestiçagem. Conferência para Progressão a Professor titular. PPGAS-MN-UFRJ, Mimeo. 2015.

GOMBERG, Estélio. Hospital de Orixás- Encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

LATOURE, Bruno. Introdução e conclusão. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012. P. 17-38; 351-371.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia*. Comunicação apresentada ao Colóquio Négritude Amérique Latine. Dacar, Senegal. MARQUES, Lucas de Mendonça. *Plantando o axé: reflexões sobre composições de forças na fundação de um terreiro de candomblé*. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, Joao Pessoa/PB.

MELLO, Cecília Campello do Amaral . Quatro ecologias afroindígenas. *Revista de Antropologia da UFSCar- R@U*, 9 (2), jul./dez. 2017: 29-41.

NOGUEIRA, Léo Carrer. Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003). Dissertação (mestrado em História), Programa Strictu Sensu em História, UFG- 2009

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de nagôização no Candomblé Baiano. Em: Gabriela dos Reis Sampaio; Evergton Sales Souza; Ligia Bellini (orgs.). *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio/Edufba, pp. 299-330, 2006.

PIERUCCI, Antônio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec,1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, 31: 34-44, março-abril. 2000.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo- concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.16 nº 47, outubro/2001. P.45-58.

RABELO. Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado- Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANSI [Roca], Roger. Fazer santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social* .vol. XLIV (1º), pp.139-160.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 2018 [1975].

SERRA, Ordep José Trindade. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia. 1995.

SILVA, Mary Anne Vieira. Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana[manuscrito]: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, 2013.244 f.: il

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata [et al.]. *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, 264pp.

TRIBUNA DA BAHIA. Fuxico de candomblé, um reflexo da resistência negra. 1999.

TORRES, Marcos Antônio Cunha. O Silenciar dos Atabaques: trajetória do candomblé de ketu em Goiânia. Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de História, Geografia e Ciências Sociais, 2009.

ULHOA, Clarissa Adjuto. Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação de mestrado. Programa de Pós- graduação em História. Universidade Federal de Goiás. 2011. 204f