



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
COORDENAÇÃO DE PESQUISA

PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO
CIENTÍFICA – PIBIC

**ARQUEOLOGIA DO AXÉ: TECNOLOGIAS
ANCESTRAIS NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA
EM SERGIPE**

**Paisagens rituais e cadeia
operatória**

Relatório Final
Período da bolsa: agosto de 2022 a agosto de 2023

Este projeto é desenvolvido com bolsa de iniciação científica PICVOL

SUMÁRIO

RESUMO.....	3
1. INTRODUÇÃO	3
2. OBJETIVOS	5
3. METODOLOGIA	5
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	8
4.1. O CANDOMBLÉ	8
4.2. A PRESENÇA NEGRA EM SÃO CRISTÓVÃO E ARACAJU	10
4.3. LUGARES E PAISAGENS DOS TERREIROS	11
4.4. A CADEIA OPERATÓRIA DA FEITURA DE SANTO	14
5. CONCLUSÕES.....	20
6. PERSPECTIVAS DE FUTUROS TRABALHOS.....	20
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	21
8. OUTRAS ATIVIDADES	22

RESUMO

O projeto de pesquisa “Arqueologia do Axé: tecnologias ancestrais nas religiões de matriz africana em Sergipe”, coordenado pela prof^a. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes, teve como foco as tecnologias ancestrais do candomblé sergipano, embora abordasse outras religiões de matriz africana em menor profundidade. O projeto tem como objetivo geral sistematizar reflexões e conteúdos a respeito das religiões de matriz africana nas cidades sergipanas de Aracaju, São Cristóvão e Laranjeiras, tomando como foco a organização tecnológica que fundamenta a organização litúrgica de terreiros de candomblé e centros de umbanda. Nossa metodologia se baseou em fontes primárias (relatos orais do povo de santo), secundárias (bibliografia sobre o tema escritas por autorias de dentro ou fora do terreiro), observação participante (visitas aos terreiros), fotografias disponibilizadas pelos próprios terreiros nas redes sociais, croquis, cadernos de campo e notas por gravação de voz, além de recursos audiovisuais.

1. INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa intitulado “Arqueologia do Axé: tecnologias ancestrais nas religiões de matriz africana em Sergipe” é coordenado pela prof^a. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes e contou com a participação dos discentes Débora Anelli Silva, Gabriel Vinícius dos Santos Santana e Fernando Rosa de Jesus. Iniciado em agosto de 2022, o projeto teve como foco o candomblé sergipano, embora abordasse outras religiões de matriz africana como o nagô e toré de Laranjeiras e a umbanda, mesmo que em menor profundidade. Ao longo de sua duração, o projeto contou com reuniões para discutir a respeito das bibliografias indicadas, exercícios de identificação de tecnologias ancestrais, três reuniões abertas que contaram com a presença de pesquisadoras e pesquisadores de diversas regiões do país, presença em festas públicas de iniciação nas cidades de Aracaju e de São Cristóvão, além de orientações para um artigo ainda a ser publicado pela coordenadora e discentes.

Embora a professora Novaes seja uma ialorixá (mãe de santo), pelo fato de haver poucas festas e rituais abertos ao público e os discentes participantes da pesquisa não serem raspados no candomblé, nossa pesquisa foi centrada em torno do ritual da feitura de santo, cerimônia pública na qual ocorre a saída pública da/o iaô (em iorubá, significa pequena esposa, diz respeito à pessoa neófito no candomblé) após o período de reclusão. Fomos recebidos nas casas de santo Ilé Asé Alaroke Ajagunan (nação ketu), em São Cristóvão, e Abassá Odé N’la (nação angola), em Aracaju, onde pudemos conversar com alguns membros que nos explicaram o

significado de alguns símbolos ou comportamentos, elucidaram questões acerca do ritual da feitura de santo, da estrutura hierárquica e de vários outros aspectos da religião. O sentimento de ser bem-vindo naqueles espaços foi compartilhado por todos nós e era nítido que a cerimônia não condizia nem um pouco com as perspectivas ignorantes e preconceituosas tão perpetuadas pela população de modo geral. Claro que para alguém que não participa ou não tem proximidade com o candomblé sentiria uma sensação de estranhamento ao entrar na casa de santo e se deparar com quatro carcaças de marrecos na parede, como as oferendas à Ewá vistas por nós no Abassá Odé N'la, mas quando se tem uma perspectiva aprofundada sobre o ritual e as práticas envolvidas, há uma modificação no olhar para essas oferendas. Como sempre dizemos na Arqueologia, tudo é contexto e sem contexto não há nada.

Com isso, eis que surge a questão: se a Arqueologia seria o estudo do passado, por que estudar terreiros de candomblé? Qual a contribuição que a Arqueologia pode trazer para o estudo de religiões de matriz africana? Vale ressaltar que essa associação de Arqueologia e passado já vem sendo criticada por arqueólogas e arqueólogos há tempos, embora grande parte da sociedade ampla ainda nos veja como escavadores do passado. Nós, da Arqueologia, estudamos as culturas através das materialidades por estas produzidas e o trabalho arqueológico aplicado às religiões de matriz africana pode contribuir para o aprimoramento da perspectiva diacrítica dos usos, modos de fazer e de ser compartilhados pelo povo de santo. Como coloca Novaes (2020, p. 26), através da Arqueologia, “podemos compreender a religião como formada por arestas descontínuas de significados não podendo ser caracterizada de forma rígida ou a partir de um modelo teórico analítico monolítico”. Ainda segundo a autora:

Como resultado da análise bibliográfica de estudos arqueológicos em língua anglo-saxônica, é possível considerar que a religião é um mecanismo variável na construção de identidades, na discussão de gênero e sexo, como também chave fundamental para a compreensão da dieta alimentar (tabus) e da percepção sobre a vida e a morte. É certo que não é possível definir a religião em um modelo absoluto ou mesmo esgotá-la através da materialidade. A Arqueologia da Religião alcança tanto o estudo de santuários, templos, locais sagrados, igrejas, sinagogas, como também as miudezas usadas no cotidiano, como estatuetas, patuás, terços e contas. Envolve também a materialidade utilizada em rituais institucionalizados ou de caráter doméstico além de poder ser verificado no corpo através das escarificações, tatuagens, pinturas ou adornos, na iconografia ou em produtos de consumo. (NOVAES, 2020, p. 47)

Sendo uma ciência que lida diretamente com os cinco tipos de materialidades (paisagem, estruturas, corpos, artefatos e mobilidades), podemos associar os dados do registro arqueológico com a etnografia de modo a se estabelecer um continuum cultural, compreender relações estabelecidas entre a materialidade e religiosidade em contextos afro-brasileiros, proporcionar uma perspectiva histórica para outras áreas e, especificamente tratando-se do

contexto afro-religioso sergipano – o qual, deve-se salientar, não recebe tanta atenção quanto o contexto soteropolitano –, podemos identificar particularidades e semelhanças com tradições afro-religiosas de outras regiões do país, contribuindo para a ampliação do conhecimento sobre o desenvolvimento do candomblé sergipano.

2. OBJETIVOS

Este projeto de pesquisa tem como objetivo geral sistematizar reflexões e conteúdos a respeito das religiões de matriz africana nas cidades sergipanas de Aracaju, São Cristóvão e Laranjeiras, tomando como foco a organização tecnológica que fundamenta a organização litúrgica de terreiros de candomblé e centros de umbanda. Para tal, busca-se realizar um levantamento arqueológico, histórico e etnológico a respeito das tradições africanas, focando em suas tecnologias e fronteiras religiosas nas religiões de matriz africana em Sergipe. Procura também compreender as diversas interfaces entre a Arqueologia e Etnografia que possam integrar o povo do terreiro, buscando problematizar a associação e as variáveis entre ecologia e política, natureza e sobrenatureza, mobilidade e religião por meio da vida e do uso das tecnologias envolvidas na cosmopolítica africana.

O presente plano de trabalho tem como objetivo aplicar o conceito de cadeia operatória no contexto de produção de tecnologias afro-religiosas sergipanas identificadas nos estudos etnográficos e arqueológicos, buscando compreender como se dão os processos de construção do corpo neófito no candomblé sergipano e as tecnologias envolvidas. Ainda, procura-se fazer uma análise sobre a composição da paisagem ritual do terreiro, analisando os elementos que conferem esse caráter litúrgico ao espaço do terreiro e a importância do axé nesse processo, energia responsável pela transformação de meros objetos mundanos em artigos sagrados ou até mesmo nos próprios orixás. Por fim, pretende-se realizar caminhadas de caráter arqueológico em regiões de potencial religioso definidas em conjunto com o próprio povo de sando, tomando como enfoque analítico as áreas de extração de matérias-primas e lugares com recorrência ritual.

3. METODOLOGIA

Nossa metodologia se baseou em fontes primárias (relatos orais do povo de santo), secundárias (bibliografias), observação participante (visitas aos terreiros), fotografias disponibilizadas pelos próprios terreiros nas redes sociais, croquis, cadernos de campo e notas

por gravação de voz, além de recursos audiovisuais. Estava previsto o uso de entrevistas e a aplicação de um questionário que seriam divididas em dois blocos entre o povo de santo, um para as lideranças dos terreiros e outra para os demais membros ou simpatizantes, no entanto, empecilhos burocráticos não previstos com a Plataforma Brasil impediram que realizássemos esses métodos.

Embora a tendência seja a de se valorizar as fontes primárias escritas em detrimento da oralidade, no caso de terreiros de candomblé, deve-se ir de contramão a esta. O motivo disto é que não há um único documento sagrado que retrate toda a moral, costumes, cosmologia e mitologia do candomblé, ou seja, não há uma *bíblia do candomblé*. Considerando que os povos afro-diaspóricos trazidos à força ao Brasil se inseriam dentro de culturas que praticavam a escrita, a oralidade era a principal forma de transmissão de saberes e conhecimentos. Essa tradição ainda se faz muito presente dentro dos terreiros de candomblé e, deste modo, podemos considerar os relatos orais como fontes primárias, especialmente, por se tratar do próprio povo de santo falando sobre si mesmos. Como, infelizmente, não fomos autorizados a realizar as entrevistas e os questionários, as fontes secundárias (bibliografias) tiveram um certo protagonismo, apesar de que os relatos orais obtidos ainda tenham sido privilegiados. As referências escritas pelo próprio povo de santo em forma de livros ou artigos foram priorizadas sobre aquelas redigidas por pessoas de fora do terreiro. Ainda, as fontes secundárias tiveram grande utilidade durante nossas visitas aos terreiros, pois algumas ações, artefatos e outras materialidades presentes nas bibliografias foram percebidas na experiência de campo, o que facilitou muito a pesquisa, especialmente para mim, uma completa e total leiga do candomblé antes da participação nesse projeto.

Na observação participante, visitamos os terreiros Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan e Abassá Odé N'la para a festa pública da feitura de santo. Pudemos notar algumas semelhanças e diferenças entre os dois terreiros, muito provavelmente, por pertencerem a nações distintas. Durante essas visitas, tivemos a oportunidade de conversar com algumas pessoas de diferentes cargos hierárquicos, as quais se mostraram abertas para nos elucidarem certas questões. Vale ressaltar o fato de que estavam abertas até certo ponto, pois no candomblé há segredos que somente são acessíveis a certos cargos e, se para os neófitos esse conhecimento já não se faz acessível, quem dirá para dois estudantes de fora do terreiro e um abiã (pessoa ainda não raspada no candomblé, mas que frequenta o terreiro). Mesmo assim, apesar das limitações, as conversas foram muito elucidativas. O uso das fotografias se limitou àquelas postadas publicamente pelos

terreiros nas redes sociais, visto que não é autorizado fotografar os rituais a menos que se tenha autorização da ialorixá ou do babalorixá, o que raramente acontece e, quando acontece, é feita pelos próprios membros do terreiro.

Há ainda de se considerar alguns aspectos envolvendo a metodologia do presente projeto. Quando falamos sobre tecnologia na Arqueologia, não estamos nos referimos a dispositivos eletrônicos, mas sim, ao estudo da técnica e de tudo o que a envolve. Especificamente no caso do candomblé e de outras religiões de matriz africana, a tecnologia deve ser entendida enquanto algo que “aciona a energia vital presente nos seres biológicos a partir de processos que alteram sua forma física e constituição química”, ou seja, envolvem ações que promovem a transmissão de axé e modificam todos os cinco tipos de materialidades, alcançando as esferas físicas e metafísicas. Deste modo, danças, cânticos, o entoar dos atabaques, a culinária, o uso do ajá (sino utilizado para induzir a possessão dos orixás) e uma série de outras ações que ocorrem nos terreiros “são técnicas que estimulam a energia vital para agir em funções pré-estabelecidas, seja num fenômeno de devolução energética, seja no de extração, como no caso das limpezas” (NOVAES, 2021, p. 288).

Associado ao conceito de tecnologia está o de cadeia operatória, o meio pelo qual é possível visualizar ou pensar em todas as etapas e processos envolvidos na criação de um determinado objeto. De acordo com Fabíola Silva (1999, p. 58), toda pesquisa a respeito de sistemas tecnológicos deve começar a partir da assertiva de que toda e qualquer técnica se constitui da interrelação entre matéria, energia, objetos, gestos e conhecimento e que estes elementos pertencem a um conjunto de cadeias operatórias nas quais se pode verificar a natureza e motivações simbólicas e/ou tecno-funcionais e adaptativas por detrás da adoção de certos estilos tecnológicos por certos grupos culturais. Ainda, compreender a cadeia operatória das tecnologias do povo de santo envolve pensar na agência destas materialidades, considerando que não são meros objetos inanimados, mas que possuem um protagonismo dentro desse contexto e que sua presença em um determinado local provocará interações que atestam essa agência. Um exemplo disso se fez presente tanto no Abassá Odé N’la, onde no centro do barracão (salão principal do terreiro onde ocorrem as festas públicas) havia no chão um símbolo associado a Oxóssi, patrono desta casa de santo, quanto no Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, onde também no centro do barracão havia um símbolo da coroa de Oxalá, o orixá da criação. Ao longo da cerimônia, o povo de santo de ambos os terreiros se abaixavam frente ao símbolo para fazer uma saudação aos orixás, enquanto a roda do xirê cercava-o. No início da

cerimônia e no entoar de seus cânticos, todos deveriam fazer a saudação aos orixás patronos da casa, especialmente, os filhos destes orixás. Não se trata, portanto, de um mero símbolo estático, mas de algo que possui agência, presença e gera interações com este. Tomamos a Arqueologia do Corpo como corpus teórico da pesquisa pelo fato de nossa principal materialidade ser o corpo das/os iaôs, logo, temos em mente o protagonismo do corpo e que será construído através de uma série de processos que se precedem à saída pública desse novo indivíduo, durante e pelo restante de sua vida.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

4.1. O CANDOMBLÉ

O candomblé é uma religião de matriz africana que se consolidou na Bahia no século XIX, porém, suas raízes remontam a tempos coloniais através da diáspora involuntária de milhões de escravizados de distintas regiões da África ao Brasil. De acordo com Gordenstein (2014, p. 22), a constituição do candomblé se deu a partir da interpenetração de vários grupos africanos da chamada iorubalândia – iorubás e nagôs eram termos utilizados pelos colonizadores para se referir aos africanos que habitavam a porção ocidental do continente, a chamada Costa dos Escravos, e que aglomera uma série de etnias em um único termo genérico –, cada qual com valores e crenças particulares cuja diversidade geográfica e cultural resultou em diferenciações nas práticas litúrgicas e ritos conforme cada “nação” e que são enfatizadas pelos próprios terreiros. Isso, contudo, não impede que elementos de diferentes nações sejam incorporados pelas casas de santo e é comum que orixás de uma região sejam adorados por outras regiões. As principais nações do candomblé no Brasil são congo, nagô, angola, ijexá, jeje e ketu. A diáspora compulsória desses diferentes povos provocou um rompimento dos laços familiares de sangue, fazendo com que novos laços fossem estabelecidos e, no caso do candomblé, isso se apresenta nas próprias nomenclaturas utilizadas pelo povo de santo, tais como mãe ou pai de santo (iarixá ou babalorixá), filhas ou filhos de santo, avós ou avôs de santo, tias e tios de santo, etc.

Nessa religião, cultuam-se um panteão de orixás, deidades antropomorfas associadas a elementos naturais ou atividades econômicas, como Oxum (associada aos rios e cachoeiras) e Oxóssi (associado à caça). Cada deidade possui uma data comemorativa na qual será agraciada com a realização de festas e oferendas. Trata-se de uma religião iniciática, ou seja, para ser considerado um membro dela é necessário ser submetido ao ritual da feitura de santo, onde a/o

abiã (pessoa que deseja ser iniciada no candomblé) se torna iaô (iniciada/o rodante, ou seja, capaz de incorporar) e assim se manterá ao longo dos sete anos de obrigação que virão após sua saída.

Na cosmologia do candomblé, uma força vital se faz presente em diversos elementos do reino animal, vegetal e mineral. O axé é a força que confere a dinâmica da existência, que possibilita o devir, o acontecer, os processos vitais e é transmissível (tanto a objetos quanto a seres humanos), acumulável e é conduzido através do material e do simbólico. Tudo e todos que são considerados sagrados, sejam objetos, seres ou lugares, somente o são se possuem axé. Até o próprio terreiro, assim como todos os objetos nele inseridos, deve adquirir axé para que suas funções sejam realizadas. No momento da construção do espaço do terreiro, o axé é “plantado” e deverá ser cultivado ao longo dos anos através de uma série de ações, como a dança, a música dos atabaques, as oferendas, a culinária, os cânticos etc. e será transmitido a todos os demais elementos e pessoas no terreiro. O axé individual de cada membro da casa de santo também deverá ser cultivado e renovado – alguns acontecimentos provocam a perda de axé, como a incorporação e a menstruação – através de rituais como o Bori. Há ainda a possibilidade de se herdar o axé de antepassados daquele terreiro e, quanto mais antigo for o terreiro, maior será seu axé acumulado (SANTOS, 2008, p. 39-41). Gordenstein (2014, p. 27) ressalta a importância dessa agência do axé em objetos ao afirmar que “sem axé, um seixo deixa de ser orixá e volta a ser um seixo”.

No século XX, o candomblé chegava a terras sergipanas através de movimentos migratórios de babalorixás e ialorixás vindas da Bahia. O primeiro documento que menciona a presença do candomblé em terras sergipanas, apresentado por Domingues (2019, p. 127), diz respeito a um inquérito policial de 1929 sobre um caso de ciúmes e agressão onde parte dos envolvidos estavam retornando de uma cerimônia de candomblé. Já o primeiro registro de uma feitura de santo (ritual iniciático do candomblé), de acordo com Fernando Aguiar em depoimento a Gomberg (2008, p. 46-47), data de janeiro de 1930 e foi realizado pelo babalorixá Manezinho de Oxóssi, da nação ketu. Sergipe apresentava uma forte predominância do nagô e do toré no início século XX, o que dificultou a introdução do candomblé de feitura na região, mas não a impossibilitou. Na década seguinte, Zequinha do Pará chega a Aracaju e consolida seu terreiro no bairro Dezoito do Forte. Um de seus membros era Erundina Nobre Santos, que viria a ser posteriormente conhecida como Mãe Nanã ou Nanã Manadeuí, uma das mais influentes ialorixás do país (SOUZA FILHO, 2010, p. 70-71). Mãe Nanã residiu por alguns

anos em Salvador, onde foi iniciada pelo Terreiro do Bate Folha, da nação angola e conheceu Pedro, um ogã que a acompanhou em seu retorno a Aracaju e, posteriormente, tornou-se seu marido. A ialorixá foi responsável pela feitura de mais de dois mil iaôs em seu terreiro, Abassá São Jorge, fundado na década de 1950 e ainda ativo até os dias atuais (DOMINGUES, 2019, p. 47). Além do grande número de iniciados, Mãe Nanã também foi e é um símbolo de resistência das religiões afro-brasileiras, visto que contou com uma série de táticas para lidar com as repressões policiais e discriminações sociais, formando redes de contato e mostrando publicamente a beleza do candomblé (ver SOUZA FILHO, 2010). Outra figura importante do candomblé sergipano é Zé D'obacoussou que, na década de 1950, no bairro Suissa, fundou seu terreiro Axé Ilé Obá Abacá Odé Bamirê, atualmente localizado no bairro Eduardo Gomes. Seu pai era descendente do grupo nagô e foi com ele que o babalorixá teve seu primeiro contato com as religiões de matriz africana. Como tinha problemas de saúde, em 1961 deixou seu terreiro sob cuidado de sua irmã, Maria da Glória, para viajar ao Rio de Janeiro, onde fundou uma filial de seu terreiro. Retornou novamente a Aracaju em 1991 e assumiu novamente o controle de seu terreiro até seu falecimento em 2006 (RODRIGUES, 2019, p. 10).

4.2. A PRESENÇA NEGRA EM SÃO CRISTÓVÃO E ARACAJU

A presença da população negra no estado de Sergipe está profundamente associada ao desenvolvimento socioeconômico de distintas regiões da então Província Sergipe D'el Rey. A introdução de populações negras escravizadas na província se iniciou em São Cristóvão no ano de 1591, quando a região passou a desenvolver vilas e atividades agropecuárias. Ao final do século XVIII, o crescimento na produção açucareira da região provocou uma maior demanda de mão de obra escravizada, porém, pelo fato de Sergipe ainda não dispor de autonomia para a importação, fez-se necessária a importação de mestiços escravizados de Salvador. As principais regiões escravocratas eram a Mata Sul (Estância e São Cristóvão), o Vale do Cotinguiba (Laranjeiras e Maruim) e Agreste (Lagarto e Itabaiana), sendo a segunda destas a mais importante no quesito de produção de açúcar devido à presença de trapiches e da proximidade com o rio Cotinguiba, por onde se exportavam as produções das cidades vizinhas até a capital.

A transferência da capital, até então São Cristóvão, para os inóspitos mangues de Santo Antônio do Aracaju, provocou uma grande onda migratória de pessoas vindas do interior para a nova capital em busca de uma vida melhor. Em meados do século XIX, em meio à independência do Brasil, rumores da abolição e de disputas provocadas pela emancipação da província Sergipe Del Rey, houve uma grande onda migratória de pessoas escravizadas que,

revoltadas com suas condições precárias de vida, fugiam para quilombos e para a capital de modo a se distanciarem do poder e influência que os senhores de engenho detinham no interior em busca de uma nova vida longe das senzalas. Como Souza Neto (2016, p. 26-27) apresenta, em um artigo do jornal “A Reforma”, publicado em abril do ano da abolição – um mês antes do veto –, um autor anônimo lamentava a fuga da população escravizada para a capital e afirmava que estavam “persuadidos invencivelmente de que por lei geral já foi decretada a abolição da escravidão no Império”. De acordo com o censo demográfico de 1872, Aracaju contava com uma população de 3.574 brancos (37%), 2.555 negros (27,6%), 3.386 pardos (35%) e 9.559 e 44 caboclos (0,4%), dos quais 8.384 eram livres e 1.175 escravizados. No censo de 1890, já após a abolição, a população de Aracaju era composta por 5.480 brancos (33,5%), 2.213 negros (13,5%), 8.030 pardos (49%) e 613 caboclos (4%).

Se, atualmente, é um pouco incomum encontrar moradores negros no centro de Aracaju, no século XX era ainda mais difícil. Especialmente, considerando que o movimento negro em Sergipe e no Brasil, de um modo geral, apenas ganhou força na década de 1970 e até então, a população negra era empurrada para as periferias do tabuleiro de Pirro. Em uma entrevista feita a Gomes (2022, p. 18), Rosalina Santos diz que, após a abolição, as autoridades não permitiam que a população negra se aproximasse do centro da cidade, fazendo com que fossem obrigados a habitar as periferias de Aracaju, exceto nos casos em que as empregadas domésticas moravam nas mesmas residências que seus patrões, trabalhando “como se fosse escrava, era duma ninharia, era sujeita a tudo, a trabalhar domingo e dia santo”. O Código de Postura do tabuleiro de Pirro estabelecia os parâmetros a serem seguidos pelas construções no centro de Aracaju, os quais estavam fora do alcance monetário da população negra recém-liberta e seus descendentes, provocando a formação de bairros periféricos com uma alta concentração demográfica negra.

4.3. LUGARES E PAISAGENS DOS TERREIROS

Na Arqueologia, entendemos lugar e paisagem de maneiras distintas, sendo o primeiro entendido como o espaço geográfico e físico e o segundo, por outro lado, é um lugar construído a partir de significados e que pode deter diversos deles conforme a vivência de cada indivíduo. O terreiro é ao mesmo tempo um lugar e uma paisagem, pois, enquanto se encontra localizado em um determinado ponto geográfico, compreende também uma paisagem repleta de significados para o povo de santo e que está intrinsecamente associada ao rito e aos rituais.

O primeiro terreiro a ser visitado foi o Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, localizado na cidade de São Cristóvão, no povoado Umbaúba, na Rodovia João Bebe Água, n. 1020. Fundado em 2011, é comandado por Babalaé Xanguinandju, conhecido como Pai Júnior. O segundo, Abassá Odé N'la, se encontra no povoado Areia Branca, em Aracaju, na Rua Manoel Raimundo Nascimento, n. 14. É comandado por Tata Nkisi Antônio Leão de Gongobila, conhecido como Pai Leão. Ambos os terreiros por nós visitados estavam localizados em regiões afastadas das cidades, localizados em povoados. Souza Filho (2010) discute os processos de territorialização, desterritorialização e deslocamentos dos terreiros mais antigos de Aracaju, formados na década de 1950 por Mãe Nanã e Zé D'obacoussou. Sua pesquisa demonstrou que, embora inicialmente tivessem sido fundados em regiões centrais ou no meio de bairros próximos ao centro, pressões e perseguições políticas, civis e policiais provocaram um deslocamento forçado dessas casas de santo para áreas cada vez mais afastadas da cidade. Pelo fato de não termos sido autorizados a realizar entrevistas e não haver registros bibliográficos sobre esses terreiros, não sabemos ao certo se os terreiros por nós abordados já teriam sido inaugurados onde se encontram nos dias atuais ou se teriam se deslocado de outras regiões. Mas é possível que a escolha destes locais tenha se dado por conta do que ocorreu com os terreiros mencionados por Souza Filho, já que a comunidade de santo de Aracaju e São Cristóvão é muito bem conectada e as notícias se espalham rapidamente – em uma conversa casual, o babalaxé do Abassá Odé N'la, Fernando Aguiar, nos disse que “se tem ajó (festa), tem ejó (fofoca)”, pois, se algo ocorre, todos ficam sabendo de uma forma ou outra. O babalorixá do Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, Babalaé Xanguinandji, foi iniciado pelo próprio Zé D'obacoussou, então pode haver uma influência maior ainda na escolha do local, visto que seu pai de santo somente passou a sofrer menos perseguições após escolher um local afastado da cidade.

Os locais onde se encontram ambos os terreiros são em regiões mais afastadas da cidade e estavam bem próximos a matas, possivelmente, pela associação dos orixás a elementos naturais ou por serem fontes de matéria-prima. A respeito da paisagem, os elementos que a compõem variam de casa para casa, mas, de um modo geral, um terreiro dispõe de um barracão (onde ocorrem as festas e cerimônias públicas), o quarto do santo (onde se encontram os peji (assentamentos de orixá), o runcó (quarto onde iaôs ficam de resguardo durante sua iniciação), uma sala para orixás incorporados e a cozinha. Embora a cozinha pareça ser apenas um espaço comum para as pessoas de fora, na realidade, é um dos espaços mais importantes do terreiro. É nela que são preparadas as comidas de santo que serão ofertadas para os orixás, logo, trata-se de um espaço repleto de axé. Durante algumas cerimônias, ocorre o sacrifício de animais (a

escolha da espécie depende do orixá e da finalidade e é informada pelo próprio orixá durante o Ifá, o jogo de búzios) e, após o feito, são retiradas as partes do animal detentoras de axé, as quais serão levadas à cozinha para a cocção da comida de santo. Também são preparadas as comidas que serão servidas aos membros da casa de santo e visitantes. Não aprofundarei muito esse tema, mas é importante pontuar que a alimentação é de suma importância no candomblé, mas é comum ao final dos rituais que seja servido um vasto banquete. A grande maioria desses espaços não é acessível ao público de fora e alguns são restritos a apenas alguns cargos do terreiro, logo, nossa visita se restringiu apenas ao barracão e áreas comuns. Nessas áreas, há também uma série de elementos que conferem significado ritual à paisagem do terreiro.

No caso do Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, o terreiro se encontrava em um lote semelhante a uma chácara, altamente arborizado e com muitas áreas abertas. Havia um vaso comprido de cerâmica bem ao lado do portão de acesso ao estacionamento onde pudemos observar um dos membros pegando um vasilhame e enchendo-o com o líquido deste vaso para, em seguida, atirar sobre seu carro onde se encontrava uma mulher. No lado direito do estacionamento, havia uma construção na qual observei a entrada de algumas mulheres e crianças. Um pouco mais à frente, se encontrava o salão principal e, ao lado, uma área de convivência na qual serviam café, água e lanchinhos. De frente para esse local, ficava a casa de santo. Como nunca havia entrado em um terreiro de candomblé, antes da cerimônia se iniciar, fiquei observando as decorações e o espaço. O barracão era todo na cor branca e exatamente no centro, havia um círculo localizado no chão com uma coroa na cor azul pastel no meio, de aproximadamente 50cm de diâmetro. Um dos homens que nos recebeu – e muito bem, aliás – e que parecia ocupar uma posição hierárquica superior por trajar uma indumentária diferente dos demais membros, trazia o mesmo símbolo no canto superior do verso de sua bata. Ao perguntar para a professora sobre o que o símbolo significaria, a mesma me informou que se tratava do Adê (coroa) de Oxalá. Havia também um palco onde se encontravam três atabaques e máscaras nas paredes. Não havia nenhuma representação antropomorfa dos orixás. Havia três cadeiras diferentes em um canto do barracão e uma delas certamente pertence ao babalorixá, pois era feita de madeira, bem ornamentada e possuía um assento aveludado vermelho. Os visitantes se sentavam em bancos longos de madeira e os que participavam do xirê se sentavam ao chão.

Já o Abassá Odé N'la se localizava em um lugar semelhante a uma casa, cuja entrada do barracão se localizava bem próxima à entrada do terreiro. Logo acima da porta de entrada, havia

mariôs (folhas secas de dendê desfiadas, associadas a Ogum), milho e um assentamento de Oxóssi, patrono do terreiro. Ao lado da entrada, havia também um assentamento de Exu e, do outro lado, as carcaças de quatro marrecos ofertados a Ewá, orixá da iaô a ser iniciada na ocasião. Acima da entrada para o barracão, se encontrava um par de chifres azuis com milho e feijão torrados dentro, também associado a Oxóssi. Dentro do barracão, havia mariôs, imagens antropomorfas de orixás na forma de estátuas e quadros, uma silhueta de São Jorge na parede, além de um desenho de uma iaô na porta do roncó e, em outra porta, o de outras cinco, destacando a pintura e adornos que carregavam. No centro do salão principal, havia no chão o desenho de um arco-flecha (ofã), uma pena de pavão, um espelho e um outro símbolo que não consegui identificar, mas a professora Luciana me explicou que estão também associados a Oxóssi. Os atabaques se localizavam em um palco na porção oeste do terreiro.

Em ambos os terreiros foi possível notar que a incorporação de elementos para compor a paisagem ritual se dá de maneiras distintas, porém, ainda apresentando semelhanças entre si. A presença de mariôs, assentamentos e vasilhames de cerâmica é recorrente na entrada de terreiros e é um fator bem característico de identificação de uma casa de santo. A presença ou ausência de imagens antropomorfas no terreiro está associada à nação de cada terreiro. Deste modo, percebe-se como há determinados elementos e cômodos que caracterizam as casas de santo e compõem a paisagem ritual de cada terreiro, conforme a nação. Há ainda de se pontuar que não somente elementos físicos, como estes mencionados até agora, mas também elementos metafísicos podem contribuir para a construção dessa identidade, como o próprio axé que é “plantado” no terreiro, o ato ritualístico e a presença dos orixás. Não são meramente espaços onde ocorrem os cultos, mas paisagens construídas e significadas, permeadas de elementos físicos e sobrenaturais que estão no seio do candomblé e fazem com que esse local torne uma paisagem ritual.

4.4. A CADEIA OPERATÓRIA DA FEITURA DE SANTO

O ritual da feitura de santo compreende a etapa iniciática do candomblé e apenas a saída da/o iaô pode ser assistida por pessoas de fora, portanto, a cadeia operatória aqui utilizada será construída a partir de um relato de Caroline Gorski (2012) de sua própria iniciação no candomblé ketu na Grande Florianópolis. Tenho completa e total ciência de que são contextos muito diferentes, um em Santa Catarina e o outro em Sergipe, mas como não houve a possibilidade de se entrevistar diretamente as/os iaôs ou babalorixás e a tradição dos rituais de candomblé ainda sigam algumas diretrizes comuns, utilizarei seu relato somente para as etapas

do processo que ocorrem durante o período de reclusão para servir de base e demonstrar um pouco sobre como se desenvolve o ritual. A segunda parte compreenderá especificamente a saída da iaô do terreiro Abassá Odé N'la, já que não pudemos participar da cerimônia completa no Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan devido ao horário que se encerraria, enquanto a primeira foi dividida em dois dias consecutivos, tornando a participação mais acessível. Prandi (2001), inclusive, estudou essa questão do tempo no candomblé e aponta que, ao participar de uma festa pública de terreiro, não se deve agendar quaisquer compromissos para a mesma data, pois, as mesmas não têm hora para acabar, já que o tempo nas casas de santo não segue o padrão de horas, minutos ou segundos, pois tudo começa e acaba quando as ações que iniciarão ou encerrarão as cerimônias, logo, é comum que as cerimônias atrasem ou comecem antes do horário previsto.

A partir do momento em que os orixás passaram a pedir sua iniciação no jogo de búzios (ifã), Gorsky (2012) se tornou uma abiã, ou seja, a pessoa ainda a ser iniciada no candomblé. Ela conversou com o babalorixá, marcou a data e fizeram a listagem de todo o material necessário, como artefatos para a produção de fios de conta e contra-eguns, para a produção do assentamento do orixá (“conjunto de objetos que remetem a divindade e que estabelece o elo de ligação entre a pessoa e sua divindade”), comida, enxoval, objetos ritualísticos e animais para sacrifício. Após dois meses de preparativos, Gorski entrou em reclusão, abandonando tudo que a conectasse com o mundo externo, como relógio e celular, passando a ser uma iaô. Apenas era permitido o uso de um caderno já que não poderia se comunicar com outras pessoas e, quando era possível, os irmãos de santo deveriam ter autorização do babalorixá e seguir uma rotina de purificação do corpo. A primeira etapa de purificação de seu corpo aconteceu na praia. O babalorixá lhe disse que “aquele momento representava uma segunda chance para começar de novo, deixar as coisas ruins para trás e desejar coisas boas”, então passou grãos na iaô e pedia benção de Iemanjá. Em seguida, a iaô semeou seus pedidos na areia (o yãn de Iemanjá, o otá, pedra que representa sua cabeça e um orogbô, um fruto africano), então, lançou um lenço branco e o orogbô ao mar. Então, teve sua cabeça lavada com água do mar e seguiram para a cachoeira, onde se iniciaria a segunda etapa da limpeza. Foi feito o egbó (oferenda) para Ossaim, então a autora se sentou com os pés na cachoeira atrás de uma pedra com flores brancas para Oxum, sua orixá. Ela ficou de joelhos na beira da cachoeira e teve sua cabeça lavada com água da cachoeira pelo babalorixá e, após muita emoção, retornaram ao terreiro, onde foi levada para o banho e orientada a descansar no roncó (GORSKY, 2012).

Durante a iniciação, a iaô não pode olhar nos olhos de ninguém, especialmente do babalorixá, tampouco manusear talheres, devendo sempre se alimentar com as mãos em louça de ágata. A alimentação, banho e orientações são de responsabilidade da mãe-criadeira. A iaô também não pode usar nenhuma peça de roupa que não for branca e, no caso de roupas íntimas, devem também ser brancas ou, no mínimo, claras. Uma vez imersa nos ritos, a iaô está preparada para o ritual do Bori (“dar de comer à cabeça”), onde seu corpo será fechado e protegido dos feitiços de modo a se fortalecer a cabeça para concretizar a união da iaô com o orixá. No Bori da autora, foi cortada uma galinha branca, uma galinha d’angola, uma juriti branca e um peixe grande, cujo sangue (ejé) foi escorrido em sua cabeça e corpo, e seu egbá e cabeça receberam penas. Dois dias depois, o babalorixá a levou para um banho para a retirada do que estava em sua cabeça desde o ritual do Bori. Para o ritual de raspagem da cabeça, a autora foi levada ao barracão, onde entoaram cânticos para Oxum e, após dançar com o babalorixá, a autora foi conduzida de volta ao roncó em transe. Sentou-se em um aperiê (banquinho de madeira), teve sua cabeça raspada e cortada (curas), então colocaram o adoxo (uma massa à base de sabão de coco, banha de ori e favas) nos cortes. Foram também feitos cortes nos braços, costas, pés, mãos e costeletas. No corte entre as sobrancelhas, foi colocado em cima um pó azul extraído de uma semente (oagi). Colocaram nela o mocã e os guizos. Então, deram início ao sacrifício animal, derramando o sangue em seu corpo. Então, a autora estava devidamente iniciada, porém, ainda deveria seguir as restrições de sua posição (idem).

A experiência de Gorsky demonstra a complexidade por detrás do ritual da saída de santo, assim como todo o preparo e construção do corpo daquele ser que renascerá. Pelo fato de não sermos membros do Abassá Odé N’la, tampouco do Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, e ainda por não termos tido autorização da Plataforma Brasil para realizar as entrevistas, os processos que antecederam a saída das/os iaôs não foram acessíveis a nós. No entanto, a parte pública do ritual pôde ser presenciada.

Entre os dias 4 e 5 de fevereiro de 2023, visitamos a casa de santo Abassá Odé N’la, onde ocorreu a cerimônia do Orúko da iaô Julýa Gabrielly que, inclusive, era filha biológica do babalorixá Tat’etu Antônio Leão de Gongobila, emocionando todos que ali se encontravam presentes. Associado à saída de iaô, Orúko é o ritual no qual os neófitos recebem seus nomes pelos quais serão reconhecidos pelos orixás e membros de seu terreiro (egbé). Para iaô rodantes, ou seja, aqueles que passam pelo transe possessório da divindade, em um determinado momento da cerimônia, com a iaô em transe pelo orixá, um padrinho ou madrinha de Orúko pergunta ao

orixá qual será o Orúko da iaô. Então, o orixá solta a mão da madrinha ou padrinho e, rodando, grita em alto e bom som o Orúko da iaô, seu novo nome após o renascimento. Por ser seu pai biológico, o babalorixá Tat'etu Antônio Leão de Gongobila não pôde tirar o Orúko da iaô e pediu para que uma iyalorixá o fizesse – quando perguntei ao babalaxé Fernando Aguiar, o mesmo me disse que isso se dá pelo fato de a iaô já ter nascido dele, então, não poderia renascer espiritualmente dele também.

No sábado, dia 4, ao chegarmos no local, a cerimônia já havia se iniciado. Enquanto esperávamos pela chegada da professora, tímidos por ser a primeira visita, vimos três mulheres saírem para fazer o despacho de Exu (padê) na rua, ofertando-lhe farinha de mandioca, água e/ou cachaça – o líquido era transparente e estava em um vasilhame cerâmico, por isso, não consegui identificar exatamente do que se tratava, porém, é comum a oferta de ambos no ritual – para garantir o sucesso da cerimônia. No primeiro dia de visita ao Abassé Odé N'la, quando entramos no local estavam cantando músicas para Oxóssi, que acabou sendo incorporado pelo babalorixá e dançou pelo salão principal sem que colocassem o pano sobre sua cabeça imediatamente, como havia ocorrido no Ilé Asé Alaroke Bàbá Ajagunan. Após algumas músicas, Oxóssi foi levado a um quarto onde colocaram o pano horizontalmente em sua cabeça e amarraram um tecido sobre seu ombro – por ser um orixá masculino. Ao longo da cerimônia, cantos para vários orixás foram entoados com danças que remetiam a algum elemento da mitologia dos orixás, dentre eles Iemanjá, Ewá, Ogum, Oxum, Oxumarê, Xangô, Logun Edé e Nanã. A primeira saída da iaô não pude presenciar, pois, infelizmente, havia saído ao lado de fora para tomar notas do que já havia ocorrido até então. Após um breve intervalo, a iaô sai pela segunda vez. Ela vestia um vestido estampado em branco e vermelho, tinha o corpo todo coberto por pontos coloridos (efun), cabeça raspada (o rito de raspagem se chama labé), oxu (adorno que cobre o gberé na cabeça), uma pena vermelha (odidé) e a cabeça pintada com listras verticais que saíam do topo da cabeça e se uniam em uma horizontal mais abaixo. Ela carregava uma folha comprida e bem verde, além de folhas secas no pescoço. Na terceira saída, Ewá retorna com a iaô vestida todo de branco e, na terceira, usa um vestido branco com algumas faixas em arco-íris, uma coroa adornada e braceletes, indumentária que utilizou até o final da cerimônia. O babalorixá também utilizava vestimentas que combinavam com a da iaô. Ewá e Oxumarê são irmãos, filhos de Nanã e Oxalufã e, em um determinado momento, enquanto Ewá dançava a uma música onde se conta a história dos dois, Oxumarê foi incorporado em uma das ebomis e se juntou na dança com a orixá. A cerimônia foi encerrada mais cedo pelo babalaxé, convidando os presentes a participarem da continuação da cerimônia no dia seguinte.

Enquanto no sábado todos trajavam vestes brancas, no domingo os membros da casa de santo utilizavam roupas estampadas e coloridas e o babalaxé Fernando Aguiar me disse que era por causa dos erês. Na ocasião, foram feitos a quitanda da iaô e o tabuleiro de Obaluaê. Em um determinado momento, enquanto entoavam cânticos para Logun Ede, o babalaxé incorpora-o e, pelo fato de Fernando Aguiar ser filho do orixá, instantaneamente, o babalorixá incorporou Oxóssi (seu orixá) e todos os membros que foram iniciados por ele também incorporaram seus orixás. Quando conversei com o babalaxé, o mesmo me informou que isso ocorre quando a pessoa que iniciou uma outra incorpora seu orixá e isso faz com que, imediatamente, a pessoa iniciada incorpore seu próprio orixá também. No caso, o babalorixá foi iniciado pelo babalaxé e quase todos os membros foram iniciados pelo babalorixá, logo, quando o babalaxé incorporou, seu iniciado também o fez e, conseqüentemente, todos os iniciados por este também.

Após os cânticos para os orixás, a iaô sai do roncó acompanhada do babalorixá e de outros membros da casa de santo, carregando cestas de frutas sobre a cabeça até o centro do salão e, então, recebem os erês. Durante a quitanda, as pessoas podem comprar as frutas ou roubá-las. Caso optem pelo roubo, deverão sair correndo o mais rápido possível para que não sejam atingidos por uma vara longa no corpo. Algumas pessoas compraram com moedas, porém, a maioria das frutas foi roubada – divertindo imensamente as pessoas. Inclusive, os próprios erês pediam para que as pessoas comprassem e, caso não fosse possível, incentivavam o roubo. Para o tabuleiro de Obaluaê (o orixá da cura), a iaô chega novamente acompanhada de outros membros, agora, incorporando Ewá. Dois dos membros carregaram um recipiente cheio de pipoca até o centro do salão. O babalaxé me explicou que não existe ritual de cura sem a pipoca, pois o alimento representa as pústulas do corpo humano que, assim como a pipoca quando exposta ao fogo, as altas temperaturas provocadas pela febre faziam com que as feridas das doenças liberassem pus. Após algumas danças, Ewá, o babalorixá e o babalaxé jogam pipoca para o alto e, então, estes últimos pegam um punhado de pipoca e passam sobre a cabeça de cada indivíduo ali presente. Ao final da cerimônia, enquanto cantava-se a Oxalá, todos os membros faziam a saudação – em contrapartida, quando se cantava para um orixá específico, apenas aqueles que são seus filhos ou que tinham alguma relação com o orixá faziam a saudação, como no caso de Oxóssi que, por ser patrono do terreiro em questão, deveria ser saudado por todos. Neste momento, praticamente todos os membros capazes de incorporar foram tomados por seus orixás. Logo em seguida, encerrou-se a cerimônia quando os ogãs, o babalorixá e o babalaxé bateram as palmas ritmicamente, fazendo um paó (aplaudir).

É possível, com isso, estabelecer um esquema de cadeia operatória básico sobre a construção do corpo da iaô para suas feitura de santo. Digo básico, pois não tivemos acesso completo à cerimônia no Abassá Odé N'la, então apenas posso hipotetizar que algumas etapas da iniciação de Gorsky também estiveram presentes na de Julya, apenas com algumas diferenças particulares por se tratar de regiões, nações e orixás diferentes. Seria apropriado estabelecer uma comparação com a feitura de santo do Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan, já que ambos pertencem à nação ketu, caso tivéssemos tido participado de toda a cerimônia, frequentado mais vezes o local e entrevistado os membros – e, ainda assim, talvez haveria diferenças por se tratar de diferentes casas em diferentes regiões do país.

Proponho pensar a cadeia operatória da construção do corpo da iaô a partir de três etapas: a purificação inicial, a preparação em si e a efetivação desse novo corpo. Na primeira etapa, se encontram a consulta no ifá (por onde o orixá comunica seus desejos aos envolvidos), a organização dos preparativos para garantir que tudo esteja nos conformes, a manufatura dos trajes e objetos a serem utilizados, o início da reclusão e se encerra com a limpeza, quando a iaô rompe completamente com o mundo exterior. Nessa etapa particularmente, a construção ainda não foi iniciada, mas são etapas que precedem a construção em si e que, sem elas, não seria possível concluir o ritual. Em seguida, na preparação do corpo, serão produzidos os fios de conta e contra-eguns, seguidos pela transmissão de rumbé (ensinamentos passados pela equedi), a raspagem da cabeça, incisões feitas no corpo, o bori, o sacrifício e se encerra com a os preparativos da iaô para sua saída pública. Vale notar que o tempo de reclusão varia conforme cada terreiro. Os fios de conta e contra-eguns irão compor, junto a outros adornos, o corpo da iaô e correspondem a funções de proteção. O rumbé irá construir o mental da iaô, introduzindo-a às regras e saberes do candomblé. A raspagem, as incisões, o bori e o sacrifício atuam mais fortemente na questão da construção do corpo, já que se introduz o orixá e há uma alta transferência de axé nesses processos, conferindo cada vez mais ao corpo aspectos sagrados que deverão passar por manutenções ao longo de toda a vida dessa pessoa. Por fim, a sua saída pública, na qual se celebra publicamente o renascimento da iaô e ela poderá retornar a sua casa após a saída. Isso não quer dizer necessariamente que suas proibições e quizilas (restrições alimentares) também se encerraram. Como coloca Gorsky (2012, p. 61), a iaô ainda deverá cobrir a cabeça ao sair na rua, comer com as mãos, dormir na esteira, rezar antes das refeições, não se relacionar sexualmente, não beber ou usar quaisquer substâncias e usar roupas claras, compondo uma passagem gradual dessa nova vida social adquirida por essa pessoa.

5. CONCLUSÕES

Espero ter demonstrado as contribuições de um olhar arqueológico sobre religiões de matriz africana, utilizando conceitos e interpretações tão comuns a nós, como cadeia operatória ou paisagem. A impossibilidade de realizar entrevistas não estava prevista e ocorreu nas últimas etapas do projeto, dificultando um pouco a pesquisa e, embora as conversas casuais que tivemos com alguns membros das casas de santo tenham sido bem elucidativas, a aplicação de questionários e de uma entrevista focalizada fez falta. Sendo uma pessoa que, até então, era completamente leiga sobre o candomblé, acredito que esse trabalho contribuiu em grande medida para minha formação enquanto pesquisadora interessada no estudo de religiões e como pessoa, considerando que grande parte do povo de santo é negra e, sendo uma pessoa branca e sulista, pude ampliar minha visão e perspectivas sobre identidade étnica, deslocamentos, modos de vida, histórias tradições e cultura da população afro-sergipana.

Acredito termos alcançado todos os objetivos dessa pesquisa, exceto a realização de caminhadas de caráter arqueológico com o povo de santo em áreas de potencial religioso para analisar locais de extração de matéria prima e a aplicação dos questionários e entrevistas. No mais, acredito que contribuímos significativamente para a produção do conhecimento das religiões afro-sergipanas, já que não há tantas bibliografias que se dediquem a esse contexto, o que pode ser resquícios de um racismo estrutural que ainda se faz muito presente na academia. Acredito ser necessário sempre estar rompendo com essa mentalidade, pois há muitas lacunas epistêmicas e que jamais serão preenchidas se esse pensamento for cultivado. Há tempos que a Arqueologia dispõe da etnografia para estudar populações indígenas pela longa duração de sua existência, mas não há tantas publicações quando se trata de religiosidades negras. A presença de publicações sobre um determinado tema pode dizer muito, mas a ausência pode dizer mais ainda sobre a comunidade científica.

6. PERSPECTIVAS DE FUTUROS TRABALHOS

Algumas questões me vieram em mente ao longo dessa pesquisa e que acredito que trarão ótimos frutos em pesquisas futuras. Pensando a questão de que o círculo social do candomblé de Aracaju e São Cristóvão é relativamente pequeno e que os maiores terreiros foram liderados por sacerdotes famosos, pode ser que seja possível estabelecer uma genealogia do povo de santo, tendo em mente as nomenclaturas familiares próprias dessa população. Talvez, seja

possível separar os terreiros e sacerdotes em duas ou mais linhas genealógicas, uma associada a Zé D'obacoussou e outra à Mãe Nanã. Considerando que o falecimento de ambos foram eventos recentes e que seus terreiros foram os mais antigos da região, é possível estabelecer uma cronologia dos feitorios e investigar quais sacerdotes são seus filhos, netos, bisnetos de santo etc. Seria interessante ainda realizar uma pesquisa para entender os deslocamentos – caso houveram – do Ilê Asé Alaroke Babá Ajagunan e do Abassá Odé N'la, assim como de outros terreiros da região. Essa e as demais pesquisas que envolvem o candomblé sergipano podem contribuir também para futuras escavações arqueológicas de terreiros da região, além de enriquecer a bibliografia a respeito do tema.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOMINGUES, Petrônio. **Guerra de Xangô: ritual, perseguição e conflito na formação do campo religioso afro-sergipano**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 120-146, 2019.

GOMBERG, Estélio. **Encontros terapêuticos no terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Segipe/Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

GOMES, José Edwyn Silva. Trabalho e racismo na "Aracaju romântica" dos anos 1940 e 1950. **Revista de História**, Salvador, p. 1-23, 2022

GORDENSTEIN, Samuel Lira. De sobrado a terreiro: a construção de um candomblé na Salvador oitocentista. 2014. Tese (Doutorado em Arqueologia Histórica) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

GORSKI, Caroline. Ritual de iniciação no candomblé ketú: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, Porto Alegre, ano 3, n. 4, p. 52-64, jul. 2012.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. A tecnologia do ebó: Arqueologia de Materiais Orgânicos em contextos afro-religiosos. **Revista de Arqueologia**, [s.l.], v. 34, n. 3, p. 283-306, set./dez., 2021.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **O Exu submerso: uma Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2019.

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*, [s.l.], v. 16,

n. 47, p. 43-58, out. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 16 ago. 2023.

RODRIGUES, Jose Rodolfo Melo. **Etnoarqueologia no Ilé Asé Alaroke Baba Ajagunam, São Cristóvão, Sergipe**. 2019. Artigo (Bacharelado em Arqueologia) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2019.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Padè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Fabíola Andréa. As cerâmicas dos Jê do Sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. **Revista do CEPA**, Santa Cruz do Sul, v. 23, n. 30, p. 57-73, jul./dez. 1999.

SOUSA, Anthony André de Meneses. **Animais e ritual: Zooarqueologia em terreiro de candomblé**. 2018. Artigo (Bacharelado em Arqueologia) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2018.

SOUZA FILHO, Florival José de. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010.

SOUZA NETO, Edvaldo Alves de. **"Ô levanta nego, cativo se acabou": experiências de libertos em Sergipe durante o pós-abolição (1888-1900)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016.

8. OUTRAS ATIVIDADES

No dia 30 de setembro de 2022, às 9h da manhã, reuniram-se na plataforma Google Meet a professora Luciana de Castro Nunes Novaes e os discentes Gabriel Vinícius dos Santos Santana e Fernando Rosa de Jesus. Não pude comparecer à reunião pois o horário entrava em conflito com o da disciplina “Prática de Campo II”, porém, a acompanhei via gravação. A professora Luciana começou a introdução ao projeto nos informando de que este vem sendo desenvolvido há mais de 15 anos, porém, fora do âmbito da Arqueologia. Desde 2005, Luciana

trabalha com materialidades de matriz africana no contexto baiano, mais especificamente, de Salvador e região metropolitana. Nos foi instruída a leitura e fichamento do livro “Vovó Nagô, Papai Branco”, da antropóloga sergipana Beatriz Góis Dantas, que trata sobre o nagô de Laranjeiras, para discussão na próxima reunião. Enquanto abria o plano do projeto, Luciana pediu que os participantes fizessem uma apresentação de 2 minutos para compreender suas relações com religiões de matriz africana. Gabriel disse que sua avó é mãe de santo, enquanto Fernando informou que frequenta casas de santo em São Cristóvão há 7 ou 8 anos e ambos se interessaram pelo projeto para conhecer melhor as religiões de matriz africana. Ao abrir o plano, Luciana nos apresentou o cronograma, iniciado em setembro de 2022, explicando cada uma das etapas, enquanto nos instruiu à leitura meticulosa do plano do projeto e que cada um deveria ler também seu plano de trabalho pessoal ou, no caso de Fernando, ambos. Na atual etapa, que compreende os meses de setembro a dezembro, faremos um levantamento bibliográfico sobre as produções que envolvem religiões de matriz africana, bem como a leitura destas pesquisas. Luciana realizará simultaneamente este e o levantamento das casas de santo que possam vir a nos receber para visitas individuais e em conjunto entre janeiro e abril, durante a etapa de campo. Em seguida, nos foi explicado sobre a importância de se considerar tecnologia para além do mercado ou do capital, pois esta compreende também uma produção de saber e será utilizada na compreensão de relações entre humanos e não humanos. Também nos foi dito que o principal método a ser utilizado será o da cadeia operatória, fundamental para qualquer estudo de tecnologias e que deveremos olhar para as materialidades a partir das cinco categorias, denominadas por mim como “PECAM”: Paisagem, Estruturas, Corpos, Artefatos e Mobilidade.

No dia 20 de outubro de 2022, às 9h15 da manhã, me reuni com a professora Luciana de Castro Nunes Novaes e os discentes Gabriel Vinícius dos Santos Santana e Fernando Rosa de Jesus para o segundo encontro do projeto de pesquisa. Na ocasião, fora-nos instruído a realizar um levantamento bibliográfico de cinco livros que envolvem pesquisas em casas de candomblé ou umbanda no estado de Sergipe que virão a ser trabalhados ao longo da execução do projeto. Ademais, fora-nos indicada a produção de um fichário sobre o livro “Vovó Nagô, Papai Branco”, de Beatriz Góis Dantas, identificando as tecnologias nagô mencionadas pela autora, indicando seus respectivos nomes, página na qual estão localizados e como os classificáramos dentro do que convenientemente denominei como “PECAM” (Paisagem, Estruturas, Corpos, Artefatos e Mobilidade). Luciana esclareceu-nos o conceito de tecnologia, distorcido de modo a se adequar aos moldes capitalistas de produção, mas que, no entanto, compreende o “conjunto de técnicas e saberes associadas com o objetivo de produzir matéria” e envolve saber fazer,

manufatura, dança, manejo do ambiente, plantio, colheita, parentesco, uso de vestes brancas, preparação de corpos para rituais etc. A produção dos fichários também será feita nas demais obras posteriormente trabalhadas e deverão sempre ser enviadas até 48 horas antes da próxima reunião. Ainda, deve-se ter em mente que uma única tecnologia pode ser composta por múltiplas materialidades. A reunião se encerrou com comentários dos participantes sobre conhecidos que possuem contato com terreiros em Sergipe, que deverão ser contatados de modo a se realizar um levantamento destes locais sagrados para verificar a possibilidade de se realizar a pesquisa nestes.

No dia 21 de janeiro de 2023, visitamos o terreiro Ilé Asé Alaroke Bàbá Ajagunan, localizado na cidade de São Cristóvão, para assistirmos à cerimônia de nascimento dos neófitos do terreiro. A cerimônia se iniciou com a entrada de todos os membros do terreiro por uma porta lateral, que foram se posicionando de modo a formar um espiral no salão principal, acompanhados pelo som dos atabaques e muita dança. Em seguida, os membros fizeram três círculos, sendo o maior localizado na ponta e o menor, ao centro. Uma mulher entrou no círculo jogando milhares de folhas ao longo do salão principal. Durante essa parte da cerimônia, uma mulher chegou a incorporar duas vezes. A mesma foi levada a um outro recinto por outros membros, através da porta lateral. Em ambas as vezes, pude notar que a mulher esfregou as mãos e curvou levemente seu corpo antes que retornasse para o círculo, o que pode ser um gesto como se estivesse pedindo licença ou preparando seu corpo para entrar no meio sagrado. Ao longo da cerimônia, foram ecoados cânticos em iorubá que retratavam a história de vários orixás, dentre os quais pude perceber Oxum, Iemanjá e Oxalá – pode ser que essa informação esteja incorreta, pois não compreendo o idioma e posso ter escutado errado. Após algumas canções, chegaram as três yàwó (iniciadas que ainda não cumpriram o fechamento do ciclo iniciático), incorporadas por seus respectivos orixás, com as cabeças raspadas e pintadas de azul royal, o corpo todo recoberto com pontinhos pintados em branco e vestindo estampadas saias de ração sobre calças de ração, panos de costa e fios de contas.

Entre os dias 4 e 5 de fevereiro de 2023, visitamos a casa de santo Abassá Odé N'la, localizado no povoado Areia Branca, Aracaju, onde ocorreu a saída de iaô de Julya, filha do Pai Leão. Ao longo da cerimônia, pudemos conversar algumas vezes e tirar dúvidas com o babalaxé Fernando Aguiar, cargo que já ocupa há 21 anos. Ele me disse que a yàwó ficou de resguardo durante o período de um mês e que ele também teve que se resguardar. Fernando, o outro discente, perguntou ao babalaxé se era verdade que filhas de Ewá deveriam ser virgens como a

orixá. O babalaxé nos explicou que isso não é uma regra e que há 5 caminhos de Ewá, sendo um deles, ser virgem – essa era a quinta filha de Ewá virgem que ele iniciava. Uma fala muito curiosa do babalaxé foi que “se tem ajó (festa), tem ejó (fofoca)”, pois pelo fato de o candomblé ser gipano representar um círculo social muito pequeno, se algo ocorre, todos ficam sabendo de uma forma ou outra. Ele também mencionou que quando está presente no terreiro, o babalorixá não dança no meio da roda. Isso se dá como consequência do rompimento das relações familiares provocado pela diáspora africana que fez com que novos laços fossem criados, logo, o babalorixá é o pai de santo, mas quando o babalaxé se encontra no terreiro, este se torna o pai de santo e, portanto, ocupa a posição hierárquica superior. Enquanto conversávamos sobre o sacrifício dos animais (matança), o babalaxé explicou que há um cargo específico para garantir que não haja sofrimento durante o ritual e induzir o animal a um estado de transe. O mesmo chegou a comentar uma frase que ouviu na qual se dizia que “bom cabrito não berra”, pois se há sofrimento, a carne fica dura e o orixá não fica muito agradado. Ainda, mencionou que, em hipótese alguma, fêmeas prenhas são sacrificadas. No dia anterior, o babalaxé também chegou a explicar como fez o processo de remoção da pele dos marrecos para Ewá. O processo se inicia com o sangramento (corte na garganta), seguido de uma incisão pelo tórax, abdômen, virilha e coxa. Uma outra incisão é feita em cada uma das asas a partir do tórax e, por fim, retira-se a pele para pendurá-la na parede e o restante do animal é utilizado como alimento.

Nos dias 10 e 17 de março de 2023, reunimo-nos através da plataforma Google Meet para a primeira e segunda reuniões abertas. Nas ocasiões, reuniram-se estudantes e pesquisadores de diversas regiões do país para discutirmos as referências indicadas pela professora Novaes. Os encontros tiveram um pouco mais de uma hora e meia de duração, pois os participantes se mostraram bem-dispostos a se envolver nas discussões e todos chegaram a fazer comentários em um momento ou outro.

Na primeira reunião, do dia 10, a referência escolhida para a discussão foi o primeiro capítulo do livro “O Exu submerso: uma Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil”, de Luciana de Castro Nunes Novaes. O capítulo intitulado “A Arqueologia da Religião: uma discussão teórica” trazia um levantamento bibliográfico com pesquisas e teorias internacionais sobre a Arqueologia da Religião, seguida por uma discussão epistemológica sobre religião e ritual na qual se mostrou possível associar a religião à construção de identidades, a tabus alimentares, crenças sobre as formas de vida e sobre a vida após a morte.

Na segunda reunião, do dia 17, havia um número um pouco menor de participantes, porém, ainda foram bem ativos. A referência discutida na ocasião foi “Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé”, tese de doutorado de Eufrázia Cristina Menezes Santos, mais especificamente, a introdução e o capítulo 2, intitulado “Candomblé como espetáculo da religião”. Na introdução, a autora aborda a importância do aspecto espetacular e do olhar nas festas públicas do candomblé, especialmente, no caso das pessoas leigas sobre essa religião, pois assumem uma posição de observador externo, admirando ou criticando o ritual sem, no entanto, compreendê-lo. No capítulo 2, a autora apresenta o trabalho dos principais antropólogos que estudaram a dimensão espetacular das festas do candomblé, as representações do negro enquanto espetáculo associado à magia e à possessão e, por fim, o papel da mídia na publicização do candomblé.

No dia 14 de maio de 2023, reunimo-nos às 19h30 para o terceiro encontro da reunião aberta para discutirmos o artigo de Anthony André Meneses de Sousa intitulado “Animais e ritual: Zooarqueologia em terreiro de candomblé”. Na ocasião, além de mim, estiveram presentes a professora Luciana de Castro Nunes Novaes e os discentes Gabriel e Fernando. No início, a professora Novaes fez a leitura do resumo do artigo, no qual o autor denuncia a escassez das pesquisas arqueológicas em terreiros de candomblé. Em seguida, destacou essa denúncia de Sousa dizendo que o autor, assim como outros, explicitou um “buraco” dentro da teoria que o levou a pesquisar aquele determinado tema e nos questionou: qual o buraco (teórico ou metodológico) que encontramos em nossas pesquisas até o momento que virá a ser uma pergunta arqueológica a ser feita para a produção do artigo?

O primeiro a se manifestar foi Gabriel, citando um episódio ocorrido durante a análise de um esqueleto para a disciplina “Arqueologia e Antropologia Forense”, no qual se deparou com um osso occipital de um indivíduo com características negroides que apresentava evidências de que em determinado momento de sua vida passou por restrições alimentares e, contudo, apresentava robustez em seus ossos. Ele cita que geralmente os trabalhos sobre as análises de ossos são apenas descritivos e que sua pergunta envolveria saber o porquê daquele corpo ter sido construído assim, ou seja, porque aquele indivíduo passou por essa restrição considerando o contexto no qual se inseria. Luciana lhe sugeriu que refinasse a pergunta e anotasse em seu caderno.

Em seguida, pedi a Fernando para informar sua pergunta. Ele lhe disse que sua pergunta surgiu durante a disciplina “Patrimônio Arquitetônico I”, quando pensou em como se comporta o espaço ritual, de origem tradicional, dentro de uma estrutura social modernista, pensando como ocorre essa transformação espacial para que dentro do ambiente moderno, logo, não tradicional. Luciana lhe indicou que escrevesse a pergunta e a refinasse, indicando possíveis caminhos que o discente poderia seguir. Me atrasei alguns minutos para a reunião, então fui inteirada do que havia ocorrido até o momento. A mesma pergunta foi feita a mim e lhe respondi que minha pergunta seria: como se dão os processos do ritual de sacrifício animal na feitura de santo? Minha pergunta surgiu ao longo das pesquisas para a apresentação de um seminário para a disciplina “Zooarqueologia II”, quando pude notar que havia poucas publicações a respeito do ritual de sacrifício animal especificamente e somente uma na Arqueologia. Ainda, a descrição das etapas e processos desse ritual raramente eram feitas em qualquer um destes trabalhos. Retornamos ao texto de Sousa e, ao longo do restante da reunião, discutimos algumas questões metodológicas e teóricas sobre a construção do artigo.

No mais, até a presente data, ocorreram reuniões de orientação para a elaboração do artigo e indicação de bibliografias, além de discussões sobre o projeto e orientações.