

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS DE LARANJEIRAS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA

DÉBORA ANELLI SILVA

“MORRER PARA O MUNDO, RENASCER PARA ORIXÁ!”:
CADEIA OPERATÓRIA E ONTOLOGIA NO CANDOMBLÉ

ARACAJU

2024

DÉBORA ANELLI SILVA

“MORRER PARA O MUNDO, RENASCER PARA ORIXÁ!”:
CADEIA OPERATÓRIA E ONTOLOGIA NO CANDOMBLÉ

Trabalho de Conclusão de Curso sob a forma monografia, apresentado ao Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Arqueologia.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes.

ARACAJU

2024

DÉBORA ANELLI SILVA

**“MORRER PARA O MUNDO, RENASCER PARA ORIXÁ!”:
cadeia operatória e ontologia no candomblé**

Trabalho de Conclusão de Curso sob a forma monografia, apresentado ao Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Arqueologia, sob orientação da Profa. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes.

Aprovado em: 29/10/2024

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes (orientadora)
Departamento de Arqueologia – UFS (membro interno)

Profa. Dra. Lorena Luana Wanessa Gomes Garcia
Departamento de Arqueologia – UFS (membro interno)

Prof. Dr. Bruno Sanches Ranzani da Silva
Departamento de Arqueologia – UFS (membro interno)

AGRADECIMENTOS

A meus pais e minha irmã, por todo o apoio e carinho ao longo destes anos, mesmo à distância e apesar de minha inabilidade comunicativa constante por mensagens, sem vocês, não teria chegado aonde estou hoje e todo agradecimento jamais será suficiente;

A meus filhos felinos, Dante e Darwin, por tornarem mais leves os momentos de ansiedades e incertezas, seja sentando-se à frente da tela do computador para sequestrar minha atenção, tentando comer as plantas do escritório, deitando-se em meu colo ou, simplesmente, só existindo;

A minhas amigas e amigos, por me ajudarem a me desprender das correntes do perfeccionismo, a ficar confortável com meus erros e por me obrigarem a sair de casa ou ver pessoas, mesmo que fosse contra a minha vontade;

À minha orientadora, por toda a paciência com as múltiplas trocas de temas ao longo do tempo e por ter me dado novas perspectivas sobre a Arqueologia que ampliaram minha percepção e prática sobre a área como nenhum outro docente o fez;

Ao povo de santo que nos recebeu tão bem nos terreiros, por terem compartilhado suas histórias conosco e possibilitarem que eu experienciasse o candomblé pela primeira vez além dos livros e artigos;

Aos funcionários do Palácio dos Orixás, que me auxiliaram no processo das fotografias e, em meio a atendimentos a clientes, conseguiram ainda ter tempo para me dar uma magnífica aula;

Àqueles que conheci durante meu mochilão em 2017, pois se não tivesse deixado meu emprego e minha vida para viver esta aventura que a pirotecnia e os malabares me proporcionaram, não teria conhecido as incríveis pessoas com quem tive o prazer de conviver nas repúblicas de Botucatu-SP e jamais teria tido interesse em ingressar na academia;

Por fim e, sem dúvidas, não menos importante, à Casa Corpo, onde tive a oportunidade de conhecer o pole dance, transformando minha própria ontologia e onde pude redescobrir minha paixão pela expressão corporal, deixada de lado no momento em que substituí as apresentações em festivais de música eletrônica pela vida universitária, porém, retomada através da dança e acrobacias na barra – sobre um salto de 20cm.

Obrigada a todas e todos!

RESUMO

A iniciação marca o começo da vida religiosa no candomblé, sendo um processo de transformação que envolve a morte simbólica do corpo mundano e o subsequente renascimento do corpo sagrado. Este trabalho tem como objetivo principal identificar os processos que constituem a macro cadeia operatória ontológica, iniciada na feitura de santo e prolongada ao longo dos anos. Embora o ritual apresente variações nas micro cadeias operatórias — influenciadas pelos orixás, suas vontades, o terreiro, a localização geográfica ou a nação —, o resultado final permanece o mesmo: a criação de um corpo sagrado e multiplicado. A pesquisa foi desenvolvida por meio da integração entre a vivência etnográfica nos terreiros e a análise de dados provenientes de fontes primárias e secundárias, representadas, respectivamente, por publicações de adeptos do candomblé e por obras de não adeptos que tratam do tema. Entender a construção corporal dos iniciados é de suma importância, especialmente, quando se tem em mente que todos os artefatos associados ao candomblé evidenciados em contextos arqueológicos. Deste modo, por meio da Arqueologia do Candomblé, obter uma perspectiva crítica sobre as tecnologias ancestrais, suas variações regionais e a própria história afro-brasileira no pós-abolição. A materialização dessas tradições nos sítios arqueológicos, além disso, contribui para desmistificar e reduzir o tabu em torno das práticas religiosas afro-brasileiras.

Palavras-chave: Arqueologia do Axé; ontologia; feitura de santo; candomblé.

RESUMEN

La iniciación marca el inicio de la vida religiosa en el Candomblé, siendo un proceso de transformación que implica la muerte simbólica del cuerpo mundano y el posterior renacimiento del cuerpo sagrado. El principal objetivo de este trabajo es identificar los procesos que constituyen la macrocadena ontológica operativa, iniciada en el ritual iniciático conocido por *feitura de santo* y prolongada a lo largo de los años por las obligaciones. Si bien el ritual presenta variaciones en las microcadenas operativas – influidas por los orixás, sus voluntades, el *terreiro*, la ubicación geográfica o la nación –, el resultado final sigue siendo el mismo: la creación de un cuerpo sagrado y multiplicado. La investigación se desarrolló a través de la integración entre la experiencia etnográfica en los terreiros y el análisis de datos de fuentes primarias y secundarias, representadas, respectivamente, por publicaciones de adherentes al Candomblé y de trabajos de no seguidores que abordan el tema. Comprender la construcción corporal de los iniciados es de suma importancia, especialmente si se tiene en cuenta que todos los artefactos asociados al Candomblé se evidencian en contextos arqueológicos. De esta manera, a través de la Arqueología Candomblé, obtener una perspectiva crítica sobre las tecnologías ancestrales, sus variaciones regionales y la propia historia afrobrasileña en el período post-abolición. La materialización de estas tradiciones en sitios arqueológicos, además, contribuye a desmitificar y reducir el tabú que rodea a las prácticas religiosas afrobrasileñas.

Palavras-chave: Arqueología de Axé; ontología; iniciación religiosa; Candomblé.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Localização do terreiro Ilé Asé Alaroke Bábá Ajagunan.....	15
Ilustração 2: Localização do terreiro Abassá Odé N'la.	15
Ilustração 3: Pingente de Logun Edé.....	21
Ilustração 4: Cavalo-marinho mumificado, associado a Logun Edé.	22
Ilustração 5: Cabeça de <i>iaô</i> identificada no Sítio Assembleia, no Rio de Janeiro.....	24
Ilustração 6: Pintura de uma <i>iaô</i>	24
Ilustração 7: Assentamento de Exu submerso na Enseada de Água dos Meninos	25
Ilustração 8: Assentamento de Exu submerso na ponta do Monte Serrat.....	26
Ilustração 9: Mãe Nanã de Manadeuí	30
Ilustração 10: Representação de <i>iaôs</i> no Abassá Odé N'la	31
Ilustração 11: Búzios utilizados no Ifá.	32
Ilustração 12: Favas utilizadas na composição de assentamentos de santo.....	33
Ilustração 13: Esquema da cadeia operatória ontológica dos iniciados rodantes	35
Ilustração 14: Indumentária de <i>abiãn</i>	38
Ilustração 15: Barco de <i>iaôs</i> caminhando para a purificação.	40
Ilustração 16: Ritual de limpeza na cachoeira.	41
Ilustração 17: <i>Iaô</i> sob cuidados da mãe criadeira.....	44
Ilustração 18: Barco de <i>iaôs</i> durante a reclusão.	46
Ilustração 19: Quartinhas de água.	46
Ilustração 20: Sopeiras em ágata.	47
Ilustração 21: Ekodidé.....	47
Ilustração 22: Registro do <i>Borí</i>	48
Ilustração 23: Caprídeo sendo preparado para o sacrifício.....	49
Ilustração 24: Quarto de santo com assentamentos.	50
Ilustração 25: Quartinhões de <i>iabás</i> (orixás femininas)	50
Ilustração 26: Ferramenta de Exu e de Oxumarê	51
Ilustração 27: Instrumento de Ewá	51
Ilustração 28: A raspagem e o derramamento de <i>axé</i>	54
Ilustração 29: Alimentação do <i>ibgá</i>	54
Ilustração 30: Santo dançando através da <i>iaô</i>	56
Ilustração 31: <i>Oagi</i> e <i>ossum</i>	57
Ilustração 32: Registro de <i>iaô</i> na saída de santo.....	58

Ilustração 33: Trajes de <i>iaô</i>	59
Ilustração 34: Paramentos de orixás.	60
Ilustração 35: Roupas de luxo de santo.....	60
Ilustração 36: Quitanda de erê.....	61
Ilustração 37: Representação do ritual funerário.....	66
Ilustração 38: Oferendas do axexê.....	67

SUMÁRIO

1. Sobre a feitura do trabalho.....	10
2. Objetivo geral	11
3. Objetivos específicos	11
4. Justificativa pessoal	12
5. Justificativa científica	13
6. Metodologia.....	16
7. A Arqueologia do Axé.....	23
8. Algumas considerações sobre o candomblé	27
9. Cadeia operatória da construção corporal.....	30
9.1. O corpo enquanto matéria-prima: o abyanato	36
9.2. A purificação do corpo: remoção das impurezas do mundo externo	39
9.3. O preparo da matéria-prima: a reclusão.....	45
9.4. A primeira forma: saída de santo e orunkó	55
9.5. As transformações sobre o corpo em aberto: manutenção.....	63
9.6. A reciclagem do (i)material: a desfeitura de várias feituraas	65
Considerações finais	69
Referências	72
Glossário	76

1. SOBRE A FEITURA DO TRABALHO

Dentre os anos de 2022 e 2023, participei do projeto de pesquisa “Arqueologia do Axé: tecnologias ancestrais nas religiões de matriz africana em Sergipe”, onde explorei a construção da paisagem ritual do terreiro e da ontologia do indivíduo durante a feitura de santo, a iniciação de rodantes no candomblé. No presente trabalho, retomo a pesquisa iniciada na ocasião, centrando meu estudo em torno da construção ontológica dos iniciados rodantes a partir da feitura de santo, porém, ampliando a análise de modo a abordar igualmente as transformações posteriores provocadas pelo pagamento das obrigações e pelo rito funerário. O ritual apresenta grande variabilidade em determinadas minúcias a depender de uma série de fatores e a vasta maioria dos processos se dão na esfera privada do terreiro, onde sua totalidade apenas pode ser contemplada pelos membros que tenham atingido a plena senioridade e que ocupam cargos mais altos.

Pretendo identificar a macro cadeia operatória da construção do sujeito no candomblé, delineando as etapas mais gerais do ritual para fornecer um panorama sobre a ontologia dos iniciados rodantes a partir da análise das etapas descritas no relato autoetnográfico da então *iaô* Carolina Gorsky (2012), do levantamento bibliográfico e aos dados obtidos durante minha visita à loja de artigos religiosos Palácio dos Orixás e àqueles presentes nos cadernos de campo obtidos durante a visita à saída de *iaô* no terreiro Abassá Odé N’la, localizado no povoado Areia Branca em Aracaju (SE). Deste modo, divido a cadeia operatória entre os estágios da matéria-prima (abyanato), da remoção das impurezas (purificação pré-reclusão), o preparo da matéria-prima (reclusão), a primeira forma da cadeia (a saída de santo), as transformações sobre o corpo aberto (obrigações) e, por fim, o que chamo de desfeitura das feituas, quando abordo o ritual funerário e a decomposição das partes que foram construídas ao longo da vida de santo do indivíduo.

A iniciação marca o início da vida religiosa no candomblé através de uma série de processos transformativos que implicam a morte simbólica do corpo mundano e, posteriormente, o renascimento do corpo sagrado junto a seu santo. Uma vez que se passa a frequentar um terreiro, o *abiã* (adepto ainda não iniciado) poderá ter sua iniciação demandada pelo próprio santo por meio do *Ifá* (jogo de búzios) ou, no caso específico de rodantes (capazes de incorporar), quando estes bolarem/caírem no santo (quando um santo toma o *abiã*, derrubando-o no chão e exigindo sua iniciação imediata). No caso de não rodantes, como *ekedis* (zeladoras dos orixás) e *ogãs* (responsáveis pelo toque das

cerimônias e outras atividades), a suspensão (indicação para a iniciação) é feita quando o orixá de alguma *ebomí* (rodante que concluiu a obrigação de sete anos) agarra o *abiã* pelo braço e apresenta-o enquanto sua filha ou filho, sendo a relação concretizada através da confirmação.

A feitura de santo tem como objetivo a implantação do *olorí* (orixá de frente, principal) no *orí* (cabeça) da *iaô* (iniciada rodante), abrindo caminho para o desenvolvimento espiritual de ambos e que será trilhado ao longo dos anos. O *orí* de cada filha e filho-de-santo é regido por uma sequência de entidades e orixás dispostos hierarquicamente, cada qual progressivamente assentado durante as obrigações posteriores à iniciação. Todo indivíduo descende de um orixá e deste, herda suas características físicas, energéticas e psíquicas que, apesar de já se fazerem presentes no sujeito, serão apenas fixados a partir da iniciação. Importante ressaltar que, como coloca Goldman (2009, p. 120), não se assentam os orixás gerais (e.g. Iansã, Oxum...), existentes desde tempos imemoriais, mas, sim, os orixás individuais do sujeito (e.g. minha Iansã não é a mesma que a Iansã de Amanda), também chamados de santo –motivo pelo qual o ritual leva este nome. Ao longo deste período, as *iaôs* estarão sob cuidados de uma mãe-criadeira, responsável por seus cuidados, pela transmissão de conhecimentos, fundamentos e restrições. Além de restrições para com os membros de altas posições hierárquicas devido ao baixo grau no qual se encontram, as *iaôs* deverão igualmente seguir aquelas do orixá preponderante em seu *orí*, as *quizilas* (restrições alimentares), evitando ou se abstendo do consumo de determinados alimentos (Barbara, 2002, p. 39; Goldman, 1985; Gorsky, 2012; Rabelo, 2020).

2. OBJETIVO GERAL

Este trabalho tem como intuito principal a identificação dos processos que constituem a macro cadeia operatória ontológica dos iniciados rodantes no candomblé.

3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Explorar as causas da variabilidade do sistema considerando as agências dos orixás, das nações enquanto grupos étnicos (Barth, 2000) e pela contextualização do terreiro Abassá Odé N'la;

- Analisar os processos gerais da feitura de santo, das obrigações e do ritual funerário;
- Compreender as transformações ontológicas acarretadas ao longo das etapas.

4. JUSTIFICATIVA PESSOAL

Minha aproximação com o tema se deu a partir da abordagem empregada nos projetos supracitados de extensão e pesquisa, pois já compartilhava de um interesse por metodologias que consideravam as especificidades de cada contexto, criticando o eurocentrismo e as formas de epistemicídio que uma ciência orientada sob pautas ocidentalizadas provoca. Quando ingressei no projeto de pesquisa e passei a conhecer o candomblé, pude notar algumas questões que me eram de grande interesse.

A construção corporal e o devir ontológico sempre me foram de grande interesse pois, ao longo de meus 27 anos de existência, nunca estive presa a uma única e imutável percepção de mim mesma. Perpassei por diversos grupos, modos de vida, estilos de indumentária, cores e cortes de cabelo, adornos corporais como piercings ou alargadores e, apesar de tudo isto ainda fazer parte de quem eu sou por ora, simultaneamente, não passam de fragmentos daquela que outrora fui. Até mesmo minhas tatuagens, usualmente concebidas como uma prática de modificação corporal mais *extrema* por ser algo perpétuo, não passam de um conjunto visual de fragmentos do meu próprio ser de determinados períodos de minha vida, algumas das quais, inclusive, se encontram recônditas por novas artes ou fragmentos gráficos que se sobrepõem acima daqueles que não mais me representam.

Durante uma conversa com minha orientadora a respeito de práticas de modificação corporal e sua atuação na construção ontológica do sujeito – meu antigo tema de monografia –, fomos associando algumas técnicas como, por exemplo, escarificação e implantes subdermais, que são praticadas ao longo da iniciação. Quando me vi estagnada diante de minha própria ex-pesquisa, tomei a drástica medida de excluir tudo o que havia sobre ela no meu computador e decidi retomar aquela iniciada no projeto de pesquisa. Ao revisitar meu próprio relatório, pude perceber algumas deficiências em minha própria abordagem e achei necessário produzir um trabalho que fosse mais aprofundado em apenas um dos elementos, a saber, o corpo. Ao longo da pesquisa para esta monografia, optei pela ampliação do tema, abordando não apenas a construção iniciática, como também os demais processos, pois, se desejava visualizar a cadeia operatória ontológica

no candomblé, deveria considerar as transformações subsequentes à iniciação e, por fim, sua transformação final que daria início a outra cadeia operatória, que se repetiria dando início a outras de maneira infinita.

Um segundo fator foi sobre a questão do sacrifício, um dos temas que mais é alvo das acusações de perversidade contra os praticantes desta religião, imputando que esta prática seria *desumana* e imoral. Mas é interessante notar que, na realidade, o que está sendo condenado por estes indivíduos não é a prática em si, mas as pessoas. Afinal, a morte de outro animal não parece tão relevante quando se está em um churrasco com a família ou os amigos. “Mas é comida”, pode ser proposto como refutação, “meus ancestrais não caçavam alface!”. Ora, mas esta é justamente a finalidade dos sacrifícios! Nada se desperdiça. As partes que o santo não come, são preparadas para compor um banquete ao final das cerimônias e alimentar não apenas o povo do terreiro, como a própria comunidade ou quem mais estiver no local, seja da periferia ou burguesia, classe média ou alguém em situação de rua. Ademais, há todo um conjunto de éticas e morais por detrás da prática de oferta de energia vital através do sangue, muito ao contrário do massacre descomunal que a pecuária faz diariamente, uma vez que, ao contrário do candomblé, estes seres não são vistos como nada além de produtos para o enriquecimento pessoal de fazendeiros e da elite. Afinal, se estes milionários e bilionários sequer veem humanidade nos humanos que escravizam em suas fazendas, o que esperar quando se trata de outras espécies? O problema, evidentemente, não é a prática em si, mas quem o faz e quem é alimentado – e quem sai enriquecido neste processo.

5. JUSTIFICATIVA CIENTÍFICA

A justificativa desta pesquisa se dá como uma forma de contribuir com a consolidação de uma arqueologia do candomblé, pois através da identificação da cadeia operatória da construção corporal da *iaô*, é possível compreender não somente as técnicas que conduzem o mais importante momento na vida de uma filha ou filho-de-santo, como também delinear o pano de fundo no qual toda materialidade associada ao candomblé se insere pela própria natureza do ritual. Como aponta Mauss (2003 [1935], p. 407), “antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo”.

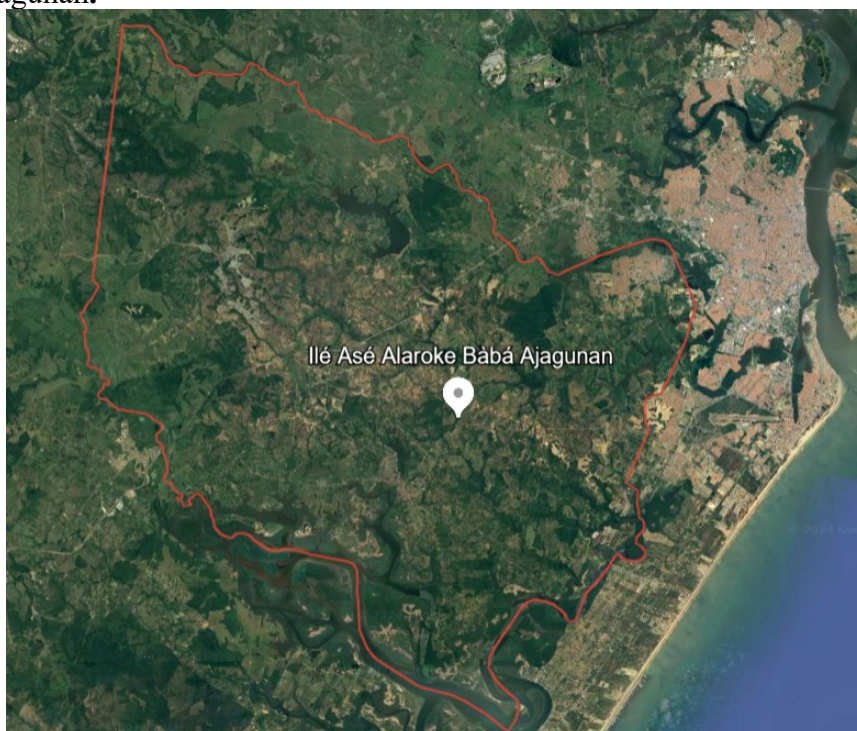
A presente monografia é uma continuação do trabalho iniciado no projeto de pesquisa “Arqueologia do Axé: tecnologias ancestrais nas religiões de matriz africana em Sergipe”, onde contei com a participação dos discentes Gabriel Vinícius dos Santos

Santana e Fernando Rosa de Jesus e a orientação da *iyalorixá* Profa. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes, da Universidade Federal de Sergipe. O projeto abordou o ritual iniciático do candomblé sergipano e foi organizado entre dois planos de trabalho: o primeiro abordou a memória e a história oral do povo de santo, enquanto o segundo, no qual se fundamenta esta pesquisa, tomou-se como foco a análise da paisagem ritual e da cadeia operatória. Nesse ramo, buscou-se explorar como se dava a composição da paisagem do terreiro de candomblé, bem como uma tentativa de se delimitar uma cadeia operatória da construção corporal dos neófitos dessa religião. No final de 2023, foram apresentados dois dentre os três trabalhos oriundos deste projeto no 33º Encontro de Iniciação Científica da Universidade Federal de Sergipe, onde a pesquisa sobre a paisagem e natureza, elaborada pelo discente Fernando R. de Jesus, levou o terceiro lugar e, em primeiro lugar, classificou-se o trabalho por mim produzido a respeito da construção corporal e da paisagem ritual, dentre os trabalhos da Área de Ciências Humanas do campus de Laranjeiras, na categoria Pôster Digital.

Ao longo da execução, fomos instruídos a realizar exercícios de identificação de tecnologias ancestrais em fontes que abordavam o candomblé sergipano, organizamos reuniões abertas com a presença de outras pesquisadoras e pesquisadores de religiões afro-brasileiras e da diáspora africana, além da observação participativa em duas saídas de *iaô*, cerimônia que marca o encerramento do ritual de iniciação. Nas ocasiões, fomos muito bem recebidos nos terreiros Ilé Asé Alaroke Ajagunan (nação ketu), em São Cristóvão, e Abassá Odé N'la (nação angola), em Aracaju, onde tivemos a oportunidade de experienciar o ritual, conversar com membros que nos explicaram sobre símbolos, gestos, práticas, hierarquia, indumentária e demais questões acerca da saída de santo e do próprio terreiro. O ritmo energético dos atabaques, os orixás dançando graciosamente, o rodear das saias das filhas-de-santo e todos os demais elementos que produziam a energia alegre da cerimônia não condizia nem um pouco com as perspectivas ignorantes e preconceituosas perpetuadas através do racismo religioso, enfrentado pelos candomblecistas¹.

¹ Refere-se àqueles adeptos ao candomblé. Este termo será utilizado para me referir às autorias que pertencem ao candomblé, mas que não tornam explícito quais são exatamente seus cargos ou posições.

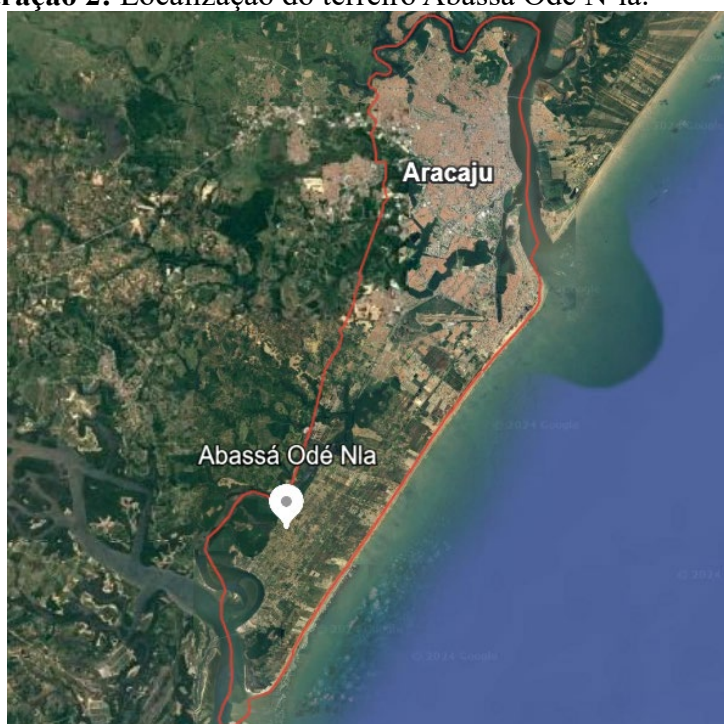
Ilustração 1 - Localização do terreiro Ilé Asé Alaroke Bábá Ajagunan.



Fonte: Google Earth, 2024.

Legenda: delimitação geográfica do município de São Cristóvão-SE, com a indicação da localização do terreiro ketu Ilé Asé Alaroke Bábá Ajagunan. Ao lado, o município de Aracaju.

Ilustração 2: Localização do terreiro Abassá Odé N'la.



Fonte: Google Earth, 2024.

Legenda: mapa da cidade de Aracaju, capital do Estado de Sergipe, com indicação da localização do terreiro angola Abassá Odé N'la.

Mas as raízes da presente monografia, porém, se estendem para muito além do projeto apenas. É possível dizer que se iniciou desde meu primeiro período ao longo da disciplina “Antropologia Cultural” e continuada através das subseqüentes cujo foco se dava através de abordagens decoloniais, sendo gradativamente desconstruído o eurocentrismo internalizado que havia dentro de mim, especialmente, tendo vivido praticamente a vida toda na região Sul do Brasil, onde há a maior concentração de descendentes de origem europeia do país.

No entanto, antes – e, em um determinado período, ao mesmo tempo – do projeto em questão, no ano de 2022, havia participado do projeto de extensão “Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-raciais” (LABAFRO) sob a coordenação da professora Luciana de Castro Nunes Novaes, minha orientadora de longa data no projeto de pesquisa, de extensão, TCC e, esperançosamente, de mestrado. A proposta da extensão era desenvolver reflexões críticas através de aparatos conceituais e conjuntos teórico-metodológicos (*e.g.* Arqueologia Simétrica e o estudo de ontologias) que pudessem ser empregadas no estudo arqueológico de populações indígenas e afrodiaspóricas, preservando um olhar crítico a respeito do racismo e eurocentrismo epistêmicos para compreender as relações étnico-raciais no Brasil.

Dentre as ações de extensão realizadas pelo LABAFRO, está o “II Ciclo de Estudos do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-raciais”, um evento realizado entre os dias 29 de novembro e 02 de dezembro de 2022, reunindo virtualmente pesquisadoras e pesquisadores de distintas regiões, formações e experiências com o objetivo de promover suas pesquisas relacionadas à área, buscando promover reflexões sobre técnicas, conceitos e métodos aplicáveis nos cinco tipos de materialidade (paisagem, estruturas, corpos, artefatos e mobilidade) associadas às populações afrodiaspóricas e indígenas. A partir desta extensão, foi produzido um artigo científico em conjunto com outros discentes e a professora Novaes (Novaes et al., 2024), publicado na Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira.

6. METODOLOGIA

A pesquisa foi conduzida através da associação entre a experiência etnográfica nos terreiros com os dados presentes nas fontes primárias e secundárias, aqui estabelecidas enquanto publicações de autoria de adeptos do candomblé e de não adeptos discutindo

sobre o tema, respectivamente. Classificam-se enquanto fonte primária, igualmente, os próprios relatos do *egbé* dos terreiros onde houve a observação participante nos rituais de saída de santo. A respeito da metodologia do projeto de pesquisa supracitado, somaram-se as fotografias e vídeos disponibilizadas através das redes sociais dos próprios terreiros, além da elaboração de croquis, notas por gravação de voz e o aliado de toda experiência etnográfica, o caderno de campo. Inicialmente, previa-se a aplicação de dois blocos de questionários, sendo um voltado às lideranças dos terreiros e, o segundo, aos demais membros do *egbé*. No entanto, imprevistos burocráticos com a Plataforma Brasil logo após as visitas impediram o emprego de tal metodologia. Esta impossibilidade dificultou um pouco a pesquisa, mas, apesar disto, os diálogos casuais se mostraram de grande relevância. Tratando-se de uma religião cuja cosmopolítica destoa dos moldes judaico-cristãos predominantes na sociedade ocidentalizada, há de se ressaltar alguns dos aparatos conceituais através dos quais se conduz esta pesquisa.

A aplicação do conceito de cadeia operatória sobre uma materialidade tem como objetivo a compreensão do sequenciamento dos processos técnicos envolvidos na produção de um determinado artefato, logo, tudo o que fora manipulado ou fabricado por humanos. Toda técnica é decomposta em uma série de operações que se entrelaçam umas às outras sendo cada qual, igualmente, uma técnica. Ao sequenciamento destas, dá-se o nome de cadeia operatória que, segundo Cresswell (1986), é composta por uma série de operações onde ocorre a transformação da matéria-prima de seu estado natural ao fabricado (Lemmonier, 1986, p. 149). O fenômeno tecnológico, de acordo com Silva (2002, p. 131-132), tem o estudo do sequenciamento dos processos técnicos como seu principal meio de compreensão, pois, apenas através deste se torna possível o entendimento das relações entre sujeito e matéria. Compreender a cadeia operatória da construção do corpo ritual implica assumi-lo não apenas como biofato mas, igualmente, como artefato, uma vez que as modificações neste produzidas pela cultura concebem-no enquanto um sujeito artificial.

A figura do ciborgue, evocada por Haraway (2000), é passível de uma aproximação à construção do indivíduo no candomblé. O ciborgue é uma quimera, composta pela relação entre natureza e tecnologia sem, no entanto, se ater às fronteiras de um lado ou outro. Sejam estes humanos que se tornaram artificiais ou seres artificiais que se tornaram humanos, o ciborgue não possui uma identidade fixa, tampouco unicamente associada à natureza ou cultura, pois, conforme Kunzru (2000, p. 25) uma vez que “todas essas coisas são naturais [...] significa que elas não podem ser mudadas. Por outro lado, se [...] não

são naturais, mas construídos, tal como um ciborgue, então, dados os instrumentos adequados, todos nós podemos ser reconstruídos”. A tecnologia a qual Haraway refere-se especificamente remete a uma noção de tecnologia distinta da qual abordo neste trabalho, mas se a autora pode notar um conjunto de artefatos dispostos na academia voltados ao aperfeiçoamento do corpo (Kunzru, 2000, p. 23), isto apenas foi possível pois a autora se encontrava em um local orientado por uma cultura desportista que compartilha de um ideal acerca de um determinado tipo de corpo a ser obtido, focado para a alta performance em atividades particulares, neste caso, o levantamento de peso.

No caso do candomblé, as transformações pelas quais o sujeito perpassa objetivam a máxima produtividade em atividades religiosas e o terreiro dispõe de uma ampla gama de fontes de aperfeiçoamento corporal. O *axé* é a proteína e a *iyalorixá*, uma *bodybuilder*. Minha abordagem acerca das tecnologias se afasta deste sentido mais industrial e pós-moderno de Haraway, sendo aqui concebida enquanto as técnicas em si e tudo aquilo que as envolve. Como aponta Novaes (2021, p. 288), a tecnologia no caso do candomblé deve ser compreendida enquanto algo que aciona o *axé* através de processos que provocam mudanças em algo ou alguém e, portanto, “[a]ssar, cozinhar, processar, moer, fritar, amassar são técnicas que estimulam a energia vital para agir em funções pré-estabelecidas, seja num fenômeno de devolução energética, seja no de extração”. Estas são apenas algumas das tecnologias que acarretam transformações nos corpos, uma vez que o acúmulo de *axé* é justamente o que faz com que aquele corpo abrigue e seja o sagrado.

O ritual da feitura de santo se constitui enquanto a primeira técnica na produção do corpo sagrado, onde a transformação da matéria-prima (corpo profano) se dá através do emprego de técnicas específicas (a raspagem, o *Bori*, os banhos etc.) que produzem um corpo moldado sistematicamente para atingir a máxima performance ritual. Ao concebê-lo enquanto artefato e inseri-lo numa cadeia operatória, compreendo que, tal qual um fenômeno cerâmico, somos feitos de matéria orgânica, mas o emprego de técnicas transformativas confere a artificialidade do fenômeno. A macro cadeia operatória ontológica que atua neste processo se desdobra em uma série de outras cadeias operatórias, cuja definição integral de todos os processos é impossível devido à alta variabilidade das minúcias provocadas por relações sociais agenciadas tanto pelos humanos (e.g. mães ou pais de santo de terreiros ou nações diferentes) quanto pelos agentes supra-humanos, como orixás, santos ou eguns. Decerto, não se cria nada de novo na feitura, uma vez que os santos já se encontravam no indivíduo. Mas não há como

considerar a presença de entidades enquanto atestamento de um estágio natural, pois é especificamente através do assentamento destas que deixarão de existir em um plano virtual para tomar forma e adquirir agência *ipso facto*. Sua própria existência é concretizada a partir das transformações produzidas no indivíduo através da feitura e das obrigações, sendo a própria relação estabelecida entre sujeito e santos o componente essencial da existência destes agentes.

Isto se materializa externamente na transgressão das fronteiras biológicas do corpo, sendo o próprio ser do indivíduo e dos santos externalizados nos *igbás*² e no próprio terreiro, como nos novos vínculos que formarão com os membros do terreiro. O resultado produzido pela feitura de santo, no entanto, não é a forma final do sujeito, uma vez que ainda percorrerá uma sequência de obrigações ao longo de sua vida que acarretarão novas transformações tanto em seus corpos externos quanto internos. Em cada processo, o sujeito torna-se progressivamente mais fragmentado, porém, de um modo onde cada porção assentada que compõe o seu ser conduz à sua própria completude.

Abordar a construção ritual do corpo durante a feitura de santo sob um viés ocidental é a receita perfeita para o fracasso e, ao tomar o candomblé como foco de pesquisa, deve-se ser orientado sob a ótica de afromaturza, na qual se considera a relação contínua e extensiva entre o divino e o mundano, onde sujeito, natureza e o divino se interconectam, influenciando e moldando as práticas e as experiências dos indivíduos. Da mesma maneira, a compreensão deste sistema tecnológico deve ser realizada considerando as relações entre o mundo material, “formulado a partir de propriedades físicas e dados imanentes da presença em distintos ambientes”, o imaterial, “constituído de aspectos intangíveis e patrimônios narrativos” e o oculto, “composto de variadas entidades e seus poderes míticos” (Novaes, 2021, p. 287-288). Em cadeias operatórias dentro de contextos religiosos, parafraseando Lemmonier (2013, p. 189-190) sobre os *ankave*, distinguir estes aspectos e abordá-los isoladamente seria igualmente lamentável e injustificável, uma vez que técnica, mito e ritual se encontram profundamente emaranhados, de tal modo que se torna impossível distinguir a ação sobre a matéria do ritual representado pelo mito.

A cadeia operatória da feitura de santo demanda ainda uma abordagem que considere o protagonismo que o *axé* assume tanto no ritual, como em toda a cosmopolítica do candomblé. Sendo uma religião cuja ontologia se manifesta de maneira antagônica à dualidade simplificada entre corpo e alma da cosmologia judaico-cristã, é necessário

² Assentamentos.

entender a identidade dentro da multiplicidade sobre a qual se constitui. Nesse contexto, tomá-la enquanto algo estático, dentro da unicidade, como coloca Augras (1986, p. 191), entendido sob a “conjunção do individual e do social, e se o ‘eu’ é visto exclusivamente sob o ângulo da mesmidade e da unicidade, então a vivência da multiplicidade só poderá ser avaliada como manifestação anômala, perturbadora, reveladora de patologia”. Isto esclarece as razões pelas quais médicos pioneiros nos estudos do candomblé entendiam a possessão enquanto manifestação da loucura – além, certamente, de seus vieses eugenistas e abertamente racistas.

O corpo, no candomblé, é entendido como o “aspecto concreto” de uma “multiplicidade dentro de uma unidade”, ou seja, atua enquanto receptáculo material de um conjunto de antepassados e orixás. Cabe ao ritual iniciático, assim como as subsequentes obrigações, situar estes orixás em seus devidos lugares e, caso contrário, os conflitos entre as entidades podem trazer adversidades à vida do sujeito através de diversas maneiras (Augras, 2003, p. 16-17). O corpo sagrado adquire este caráter a partir do acúmulo gradativo de *axé* provocado ao longo dos processos transformativos da feitura de santo, fortalecendo simultaneamente o sujeito e seus orixás para que possam se manifestar.

Aqui, o corpo atua enquanto ponte intermundos e pode ser entendido a partir da triangulação (Novaes, 2021) entre o aspecto concreto, a multiplicidade dentro da unidade e *axé*, compreendido dentro de sua dimensão mundana e, igualmente, sagrada. As tecnologias do candomblé operam sob esta lógica protagonizada pelo *axé*, resume-se pertinentemente por Gordenstein (2014, p. 27) como “sem *axé*, um seixo deixa de ser orixá e volta a ser um seixo” e, do mesmo modo, sem *axé*, um corpo deixa de ser sagrado e torna-se mundano.

O *axé* dá vida ao corpo falecido durante a iniciação e, igualmente, aos artefatos que, ao serem contemplados com tal substância vital, tornam-se detentores de agência e, inclusive, podendo transformar-se nos próprios orixás. Sua consagração é realizada sobre todos os objetos rituais do terreiro através do *orô* (sacrifício) no qual ocorre a transmissão e armazenamento temporário do *axé* e que possibilita o pleno funcionamento e significação, transformando-se em seres ativos no ritual.

Aquilo o que, à primeira vista, se apresenta enquanto fenômeno material e estático, pode se tratar de um ser cuja agência e participação nas relações sociais se apresentam de maneira nítida nas cerimônias do candomblé. Um destes e, possivelmente, o mais óbvio para aqueles que, como eu, não pertencem ao candomblé, é o fundamento. Estes podem

se apresentar na forma de esculturas, poste central ou de símbolos, estando este último presente nos terreiros visitados durante o projeto, na forma de um *ofá* (arco-flecha), um espelho, uma pena de pavão e um cavalo marinho, conjunto de Logun Edé, no Abassá Odé N'la e, de *adê* (coroa) de Oxalá, no Ilé Asé Alaroke Babá Ajagunan. Em uma de nossas visitas ao primeiro, enquanto tocava-se para Logun Edé, todos os membros do terreiro faziam um *angorô* (saudação), pois este orixá é filho de Oxóssi, o patrono da casa. No caso da hierarquia da própria família de santo, no momento em que o *babalaxé* (avô de santo) Fernando Aguiar incorporou, seu filho de santo e pai de santo da casa, Pai Leão, incorporava logo em seguida e, conseqüentemente, todos aqueles que foram iniciados por ele. Sendo a hierarquia um dos pilares do candomblé, isto não somente é aplicável aos humanos, como também se estende aos próprios orixás.

Ilustração 3: Pingente de Logun Edé.



Fonte: autoria própria.

Legenda: apesar de não estar nesta exata disposição, o fundamento do Abassá Odé N'la apresentava esta mesma composição do arco-flecha, espelho, pena de pavão e cavalo marinho³.

³ O *abiân* Henrique, filho de Logun Edé e funcionário do Palácio dos Orixás, me informou que o santo é o único do sexo masculino que carrega um espelho, normalmente, atribuído às *iabás* (orixás mulheres). O motivo disto é por sua convivência forte com seu pai, Oxóssi e, igualmente, com Oxum, sua mãe. Deste modo, o santo carrega o *ofá* (arco-flecha) de seu pai, o espelho de sua mãe, além das penas de pavão e o cavalo marinho, seus próprios elementos.

Ilustração 4: Cavalo-marinho mumificado, associado a Logun Edé.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: o *abiãn* Erick me informou que são utilizados cavalos-marinhos nos fundamentos de Logun Edé. Ele me explicou que o processo é feito sob imersão do corpo no sal. Sendo o fundamento do Abassá Odé N'la de Logun Edé, é possível que abrigue um espécime no local.

Demarcado através de um símbolo ao centro do barracão, se trata do local onde fora plantado o *axé* daquele terreiro durante sua inauguração e, através de uma série de fatores como cerimônias, novos iniciados, cânticos, danças, música, comida ou oferendas, passará a acumular uma quantia ainda maior da substância vital. A respeito destes fundamentos, como coloca Novaes (2021, p. 288), não se tratam de símbolos sobre os quais são representados os orixás, mas os meios pelos quais estes se apresentam.

7. A ARQUEOLOGIA DO AXÉ

A primeira metade do século XX foi palco de movimentos nacionalistas ao redor de todo o mundo e, no caso do Brasil, isso se refletiu nas políticas através da criação de uma identidade nacional, especialmente, a partir do Estado Novo (1937-1945). Ao contrário de outros ditadores fascistas do período, Getúlio Vargas nunca chegou a investir diretamente na Arqueologia para propagar suas ideologias de democracia racial e da miscigenação, o principal elemento unificador da nação brasileira, mas adotou estratégias que impactaram as percepções acerca do passado, como a implementação de agências estatais como o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) em 1937. Não surpreendentemente, o órgão estatal por décadas priorizou produções da elite colonial, favorecendo monumentos associados à classe branca burguesa, especialmente, monumentos arquitetônicos “de pedra e cal”, como sobrados, igrejas e fortalezas, negligenciando quaisquer materialidades das classes subalternas (Lima, 1988, 2007).

Entender a história do candomblé e as trajetórias deste desenvolvimento contribui para uma compreensão das configurações atuais tocadas nos terreiros e, igualmente, dos próprios corpos e seres que nestes se inserem. Todo este percurso pelo qual perpassam as religiões de matriz africana refletirá na variabilidade dos artefatos arqueológicos que, auxiliados pela documentação, etnografia e consultas com o próprio povo de santo, possibilitam uma maior compreensão sobre o desenvolvimento e a própria fundação do candomblé.

No Rio de Janeiro, onde acreditava-se que o candomblé teria chegado no início do século XX, Lima (2023) apresenta um pequeno crânio feito em cerâmica, identificado no sítio Assembleia cuja datação remete ao século XVII e XVIII, que apresentava uma pintura feita com engobo vermelho, além de pontos e duas linhas em branco. Ao ser apresentada ao artefato pela autora, a *iyalorixá* Mãe Edelzuíta de Oxaguian identificou que não se tratava de um crânio, mas da cabeça raspada de um neófito, representando o ritual iniciático e, inclusive, identificou que as pequenas incisões nas têmporas corresponderiam a marcas africanas.

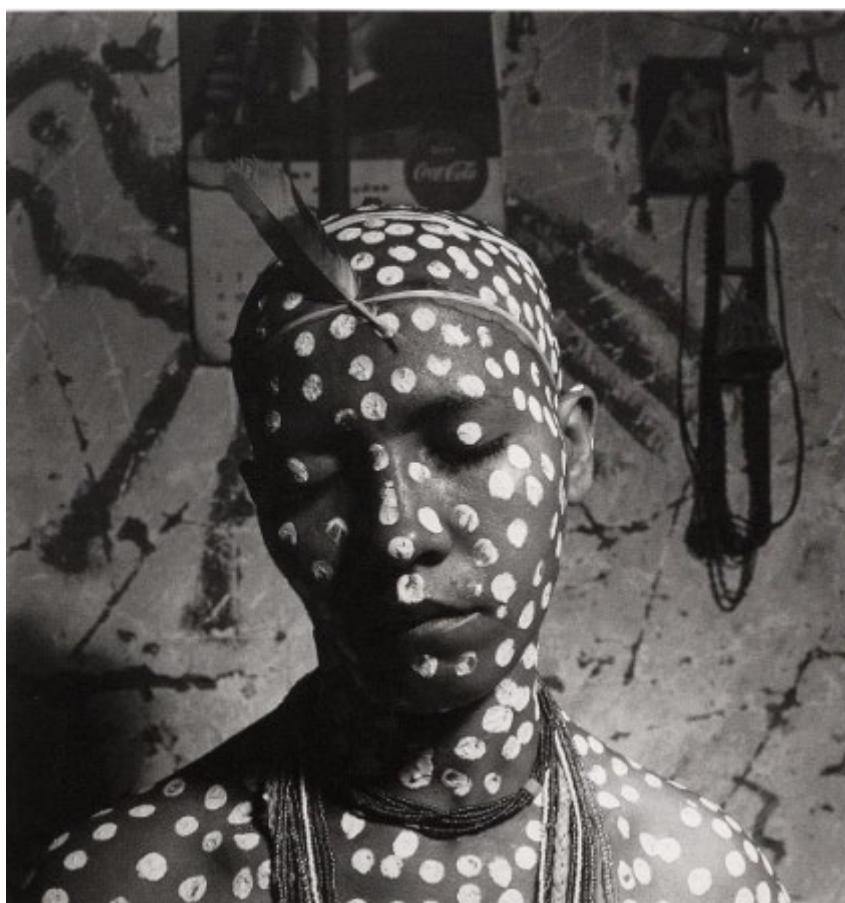
Ilustração 5: Cabeça de *iaô* identificada no Sítio Assembleia, no Rio de Janeiro.



Fonte: Lima (2016 *apud* idem, 2023, p. 130)

Legenda: cabeça de *iaô* apresentando pinturas em pontos e uma linha horizontal ao centro da cabeça; também há incisões que podem remeter às curas feitas durante a iniciação. Século XVII-XVIII, Rio de Janeiro.

Ilustração 6: Pintura de uma *iaô*

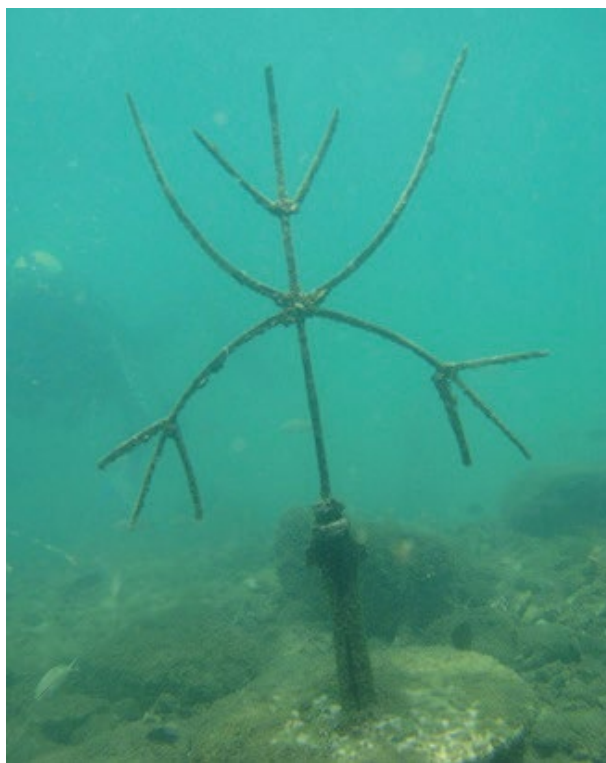


Fonte: Medeiros (1957)

Legenda: registro feito pelo fotógrafo José Medeiros em 1957. Nota-se a diacrítica da pintura ao longo dos séculos XVII-XVIII (representada pelo fenômeno acima), perpassando o século XX (fotografia), até os dias atuais (as pinturas ainda são feitas desta maneira).

Em Salvador, Novaes (2019) realizou um estudo sobre um assentamento de Exu⁴ que se encontrava submerso na Enseada de Água dos Meninos, onde a autora evidenciou que dispunha de uma base em concreto feita especificamente para manter o assentamento ereto apesar das correntes marítimas, o que indicava que não se tratava se um descarte, porém, um depósito intencional. Apesar de a pesquisadora também ser uma mãe de santo, fez questão de contar com a articulação com o povo de santo soteropolitano, o que foi fundamental na pesquisa. Tudo isso possibilitou a identificação do despacho através do axexê, ritual funerário do candomblé que será explorado posteriormente nesta monografia. Ainda, pôde vislumbrar as relações sociais dos agentes envolvidos, a relação entre o santo assentado e a paisagem comercial que o local detém por conta da presença da feira, além da condução do ato que levou ao despacho deste assentamento e as transformações provocadas no espaço e na paisagem acarretadas pelo ato. É interessante pontuar que, na ponta do Monte Serrat, a menos de 5km de distância do local onde se encontrava o assentamento supracitado, Lima & Ribeiro Júnior (2021) identificaram um outro assentamento de Exu despachado.

Ilustração 7: Assentamento de Exu submerso na Enseada de Água dos Meninos (Salvador-BA).



Fonte: Novaes (2020, p. 100)

Legenda: na base do assentamento, nota-se a base mencionada.

⁴ Fenômeno ritual que abriga o santo de um iniciado e que será melhor discutido no tópico seguinte.

Ilustração 8: Assentamento de Exu submerso na ponta do Monte Serrat (Salvador-BA).



Fonte: fotografia de Ademir Ribeiro Júnior. Reproduzido por Lima e Ribeiro Júnior (2021, p. 225).

Legenda: assentamento de Exu submerso, ao lado, o corpo de um vasilhame cerâmico na coloração cobre, com técnica decorativa de excisão na porção superior sobre o que aparenta ser uma faca. Pelo fato de não ter sido revestido com um suporte em concreto, como o assentamento analisado por Novaes, não houve estabilidade e o assentamento foi horizontalizado pelas ondas.

As autorias são apenas alguns dos vários exemplos que atestam as contribuições da Arqueologia nas pesquisas sobre a história do povo de santo, uma vez que este campo tardou a se consolidar na Arqueologia, especialmente, considerando que a Arqueologia Histórica no Brasil se desenvolveu no seio da ditadura militar e por décadas elencava a materialidade branca colonial sob os holofotes da pesquisa (a respeito do tema, ver Lima, 1993, 2007; Funari, 2002; Poloni & Funari, 2016). Apesar disto, a Arqueologia do Axé tem apresentado resultados notáveis nas pesquisas, especialmente, porque estamos lidando com uma religião viva onde nos corpos de cada membro abrigam-se as tradições, histórias, os saberes e conhecimentos seculares da religião, cuja contribuição é indispensável no processo de pesquisa.

Entender a construção corporal dos iniciados é de suma importância, especialmente, quando se tem em mente que todos os artefatos associados ao candomblé

evidenciados em contextos arqueológicos como assentamentos de orixás (Novaes, 2019), otás (Lima & Ribeiro Júnior, 2021), defumadores, amuletos (Lima, 2023) ou, até mesmo, terreiros (Gordenstein, 2014), foram produzidos ou manipulados por pessoas que passaram pelo ritual iniciático, seja a feitura de santo para rodantes ou a confirmação, no caso dos não rodantes. Através da Arqueologia do Candomblé, podemos obter uma perspectiva diacrítica das tecnologias ancestrais, sua variabilidade regional e da própria história afro-brasileira no contexto pós-abolição, através da tradição materializada dos cultos em contextos arqueológicos, além de contribuir para a redução do tabu que envolve as práticas religiosas afro-brasileiras

8. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ

As raízes do candomblé se vinculam à diáspora compulsória dos aproximados 4 milhões de indivíduos negros trazidos do continente africano ao Brasil pelo escravismo colonial. Segundo Gordenstein (2014, p. 22-24), a constituição do candomblé se deu a partir da interpenetração de vários grupos étnicos da chamada iorubalândia, denominação geográfica – e extremamente genérica – utilizada pelos colonizadores para se referir às várias etnias que habitavam a porção ocidental do continente africano, a chamada Costa dos Escravos. O candomblé em si, continua o autor, consolidou-se na segunda metade do século XIX conforme o número de libertos e crioulos se expandia, uma vez que o acesso aos locais de culto e aos longos períodos de recolhimento da iniciação eram inviáveis dentro do sistema escravagista. A religião se divide entre três ramos principais, as nações angola, jeje e ketu, sendo esta última a mais recorrente.

O candomblé angola, uma das primeiras nações estabelecidas no Brasil, tem sua origem nos povos bantus (atual Angola, Congo, Gabão e Cabinda) e o culto aos *nkises*, entidades que se apresentam enquanto personificações dos elementos da natureza. O jeje, nos reinos do Daomé (atual Benin) e no culto Fon aos voduns, divindades zoo e antropomorfas associadas a domínios da natureza ou atividades econômicas. Por fim, de origem nagô ou iorubá (na atual Nigéria), o candomblé ketu está atrelado ao culto aos orixás, deidades antropomorfas associadas a domínios semelhantes aos dos voduns. Entre os povos da Costa da Mina (Gana, Togo, Benim e Nigéria), orixás ou voduns atuavam como patronos de cidades, clãs ou famílias, onde todos os membros de uma linhagem eram considerados descendentes de uma mesma divindade. Com o sequestro destes povos ao Brasil, o encontro destas religiões monoteístas sob um mesmo templo viria a produzir

o candomblé, sendo a roda do *xirê* o local onde todas estas deidades se encontram e dançam juntas, contando suas histórias através do corpo e da música (Parés, 2007; Gaia & Vitoria, 2021, p. 52; Augras, 2003, p. 13).

Importante chamar atenção ao fato de que um terreiro adotar elementos de outras nações não implica na redução de sua legitimidade, uma vez que se trata de uma religião muito longe de ser homogênea. Delinear uma suposta pureza do candomblé era algo amplamente realizado pelos primeiros pesquisadores da religião que, influenciados pelo nacionalismo nordestino da primeira metade do século XX, passam a conceber a nação ketu como a mais pura, superior às demais. Estes trabalhos foram, inclusive, utilizados como forma de autolegitimação por diversos terreiros diante das constantes perseguições políticas e policiais – uma vez que o candomblé apenas teve sua legalidade reconhecida na Constituição de 1988 –, considerando a si próprios como mais *puros* e superiores em contraste com àquelas supostamente submetidas ao sincretismo, tomando os laços africanos como um dos principais parâmetros (ver Dantas, 1988).

As nações do candomblé correspondem ao que Barth (2000, p. 27) concebe enquanto grupo étnico, entendidos enquanto “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas”. Ainda:

Fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. [...] as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. [...] há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos (Barth, 2000, p. 26).

A este despeito, Previtalli (2010) trabalha a questão do suposto sincretismo no candomblé angola em São Paulo, onde nota que, embora haja o reforço por parte de alguns pais de santo na distinção entre ketu e angola, as fronteiras étnicas que assimetizam estas nações são tão maleáveis que, na prática, às vezes sequer os próprios membros conseguiam segregá-las. Apesar disto, a autora ressalva que a construção do “outro” persiste, especialmente, considerando que se preserva no senso comum a concepção de que a nação angola seria menos *pura* que o ketu, pensamento que tem origem nas pesquisas sobreditas que percebiam a angola como mimetismo do ketu.

O sincretismo, como coloca Goldman (1990, p. 124), não se apresenta enquanto “alteração artificial de uma relação originalmente pura”, mas, na realidade, trata-se de um processo histórico e “[...] complexo aonde uma série de traços díspares [...] são combinados segundo uma lógica perfeitamente inteligível, dando origem a realidades novas” e que não se apresentam enquanto superiores ou inferiores às outras, “mas certamente diferentes”. Como demonstra Previtalli (*op cit*), alguns terreiros de nação angola podem adotar meios particulares de se tocar o ritual através dos cânticos, da dança ou da música conforme a entidade quem se dirige, seja um *nkise* ou *orixá*. Isto, não implica que uma nação angola passa a ser ketu, mas produz uma realidade diferente que tem sua fundamentação na própria história do terreiro.

Um exemplo disto é o Abassá Odé N’la, localizado no povoado Areia Branca (Aracaju-SE), onde pude presenciar uma saída de *iaô*. Todos os membros com os quais conversamos utilizavam nomenclaturas em iorubá (*e.g. iaô, babalaxé, runcó, ekedi, ebomí, ogã* etc.), mas os toques da cerimônia, o nome do pai de santo (Tata Nkisi Antônio Leão de Gongobila), a indumentária e o próprio nome da casa eram de angola e, ainda, dispunha de uma silhueta de São Jorge no canto direito do barracão. “Sergipe é angola!”, disse-me um *ogã* do terreiro, “quase todo mundo no candomblé sergipano nasceu no mesmo terreiro”. O local ao qual refere-se é o Abassá São Jorge, fundado pela célebre Mãe Nanã de Manadeuí durante a década de 1950 e que elucida apropriadamente o processo histórico no qual se constituiu este grupo étnico.

A trajetória religiosa de Erundina Nobre dos Santos, Mãe Nanã, se inicia na igreja presbiteriana, onde teve seu primeiro contato com a incorporação aos 22 anos. Durante um culto, foi tomada por uma entidade que a conduziu de volta à sua residência, onde agarrou uma peixeira (facão) e passou a conferir golpes contra o corpo da futura mãe de santo, causando sérios cortes em pontos vitais como seus pulsos e no coração. Enquanto era levada ao hospital, um caboclo chamado Boiadeiro lhe toma e informa que não estava morta. Posteriormente, passa a frequentar templos espíritas em busca de cura às enfermidades desenvolvidas pelo episódio e, sem resoluções, decide visitar o terreiro de candomblé de um baiano que morava em Aracaju. A partir desta visita, foi levada a Cachoeiras (BA), onde, através dos búzios, descobriu que o responsável por suas moléstias era um preto-velho chamado Pai João, cuja condição proposta para a solução dos problemas seria que Mãe Nanã abrisse um centro em Aracaju. E assim o fez, passando a trabalhar com Pai João e outras entidades em seu centro toré. Com a chegada do candomblé de feitorio durante as décadas de 1930 e 40 a partir de pais de santo baianos,

a feitura de santo passa a se tornar um marcador de legitimidade e pureza entre os terreiros, levando Mãe Nanã a ser feita a Oxum na nação ijexá por Zequinha do Pará, cujas iniciações poderiam ser feitas também como angola. Ao longo de suas frequentes viagens a Salvador, passa a estabelecer relações com pais de santo da nação angola, incorporando-a em seu terreiro junto ao toré, ijexá e os santos católicos (Dantas, 2002).

Ilustração 9: Mãe Nanã de Manadeuí



Fonte: autoria desconhecida. Reprodução por Tateto Dandeuí (2008)⁵.

Legenda: quadro da célebre mãe de santo sergipana, Mãe Nanã de Manadeuí.

A história religiosa de Mãe Nanã é um interessante exemplo de como as nações do candomblé podem ser elas mesmas, ciborgues. O sincretismo e as atualizações pelas quais perpassam as religiões não são um fenômeno exclusivo do candomblé, mas de qualquer religião, cujas reconfigurações se dão a partir de relações sociais dos agentes humanos e supra-humanos que, de modo semelhante ao corpo e às próprias entidades, são compostas por uma multiplicidade de elementos interrelacionados que (re)produzem novas possibilidades.

9. CADEIA OPERATÓRIA DA CONSTRUÇÃO CORPORAL

A feitura de santo, conforme supracitado na introdução, é o mais importante ritual na vida de um candomblecista, uma vez que marca o início de sua vida espiritual através

⁵ Disponível em: <https://kilombomametokissimbi.blogspot.com/2008/04/nan-de-aracaj.html>

da morte simbólica de seu corpo e seu subsequente renascimento junto aos santos. Importante pontuar que, como coloca Goldman (2009), a feitura não criará no iniciado um novo orixá mas, antes, atualizará uma realidade virtual pré-existente dentro do indivíduo, transformando-o em algo que já o era. Em outras palavras, a multiplicidade dentro da unidade (sequência de entidades dentro do *orí*) que compõe a triangulação do indivíduo já se faz presente no corpo do rodante antes que a iniciação tenha sido realizada, mas se encontra em um estágio “selvagem” (Goldman, *op cit*, p. 126), onde as entidades se apresentam de maneira abstrata, pois ainda não fora descoberto a quais destas se o indivíduo está vinculado ou, em alguns casos, sua própria presença sequer.

Ilustração 10: Representação de *iaôs* no Abassá Odé N’la



Fonte: fotografia registrada em campo por Luciana de Castro Nunes Novaes, 2023.

Legenda: as *iaôs* apresentam pontos brancos que remetem à galinha d’angola; o uso do azul é utilizado para representar o preto, já que esta é uma cor que não pode ser utilizada; na testa, as iniciadas carregam seus *ekodidés* segurados por uma trança produzida durante o recolhimento; os colares de contas fazem referência aos orixás de seu *orí* ou que compartilhem afinidades.

A feitura, quando se assenta o primeiro orixá pessoal ou santo do sujeito em seu *orí*, é apenas a primeira dentre as várias obrigações que o corpo deverá realizar ao longo de

21 anos, quando serão assentados os demais santos. Deste modo, o ritual produz um corpo concluído, porém, ainda em aberto, parafraseando a candomblecista Rabelo (2020, p. 10), pois ainda deverá ser submetido a manutenções e outras transformações que, como na feitura, atualizarão progressivamente a condição do sujeito ciborguiano.

Ao longo de todo o ritual, realizam-se frequentemente consultas aos orixás através do jogo de búzios, o *Ifá*, onde as próprias entidades informam aos sacerdotes quais serão os parâmetros a serem seguidos, causando uma grande variabilidade na condução do ritual. O resultado final, no entanto, não apresenta alterações, a saber, o indivíduo propriamente feito. Esta variabilidade é importante de ser considerada quando se almeja a identificação de uma cadeia operatória ontológica no candomblé, uma vez que isto confere um caráter único e particular a cada ritual e, portanto, tornando possível apenas o delineamento de uma macro cadeia operatória pautada em etapas gerais que envolve, sumariamente, as etapas de seleção da matéria-prima, purificação do corpo, de preparação intensiva, de manutenções e, por fim, da reciclagem.

Ilustração 11: Búzios utilizados no Ifá.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: à esquerda, búzios africanos e, à direita, brancos.

As variabilidades do ritual são provocadas tanto pelos agentes humanos quanto os próprios orixás, assim como *quizilas* ou a própria história de um terreiro em particular. Embora seja comum a oferta do que Henrique, *abiãn* e funcionário do Palácio dos Orixás, me informou ser chamado de bode calçado (nome dado ao conjunto de quadrúpede + quatro galinhas), No Abassá Odé N'la, um dos terreiros que nos recebeu durante as visitas etnográficas, pelo fato de Ewá, orixá da iniciada, dispor *quizila* com galinhas, ofertaram-se quatro marrecos que foram posicionados na parede logo ao lado

da entrada do terreiro. O *abiãn* também havia me informado que tudo para Logun Edé, seu santo, é único e que especificidades das quais nenhum outro orixá compartilha. Enquanto os demais santos se deitam em esteiras de palha, Logun Edé se deita em couro de boi e, ainda, é o único orixá masculino a portar um espelho. Uma outra especificidade deste santo, compartilhada também por Oxumarê, diz respeito às oferendas sacrificiais, pois apenas estes orixás se alimentam de espécies em duplas de sexos opostos. Logo, enquanto para todos os demais orixás são ofertados um quadrúpede e quatro galinhas, para os supracitados são oferecidos uma cabra e um bode, assim como uma galinha e um galo. Ambos possuem uma dualidade referente ao gênero, mas que não será explorada no momento.

Ilustração 12: Favas utilizadas na composição de assentamentos de santo.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

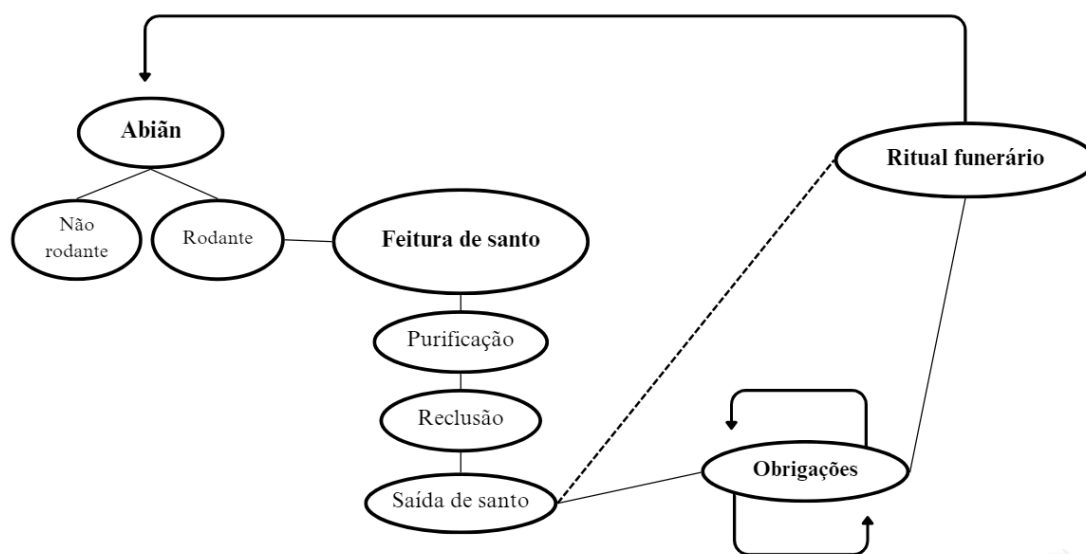
Legenda: tipos distintos de fava utilizadas em assentamentos de santo e que exemplificam a variabilidade das minúcias do ritual. Conforme Henrique, funcionário da loja e *abiãn*, são estas: A) ; B) fava de Ataré, que dentro abriga a pimenta-da-costa; C) fava de Yemanjá; D) fava de Iansã; E); não informado; F) fava de Ossaim; G) fava de Logun Edé; H) fava de Xangô; I) fava de Omolu; J) fava de Oxalá; K) fava de Ogum; L) fava de Oxumarê; M) olho de Exu, olho de pombo ou olho de cabra; N) garra de Exu; O) fava de Oxóssi; P) fava de Exu.

Conforme previamente mencionado, o corpo produzido pela feitura de santo é apenas a primeira forma resultante do processo, estando ainda aberto a futuras transformações resultantes de cada uma das manutenções (obrigações), sendo o resultado final obtido somente ao menos 21 anos após a feitura em si. A seleção da matéria-prima – o corpo antes da iniciação – é feita pelo próprio santo da pessoa e, mesmo que um indivíduo deseje ser iniciado, é apenas com a autorização das deidades que o ritual pode ser feito. Durante a feitura, ocorre o preparo desta matéria-prima ao longo da reclusão e a primeira forma é obtida na saída de santo, a qual virá a ser transformada ao longo das obrigações subsequentes. Há ainda de se considerar que, independentemente de qual etapa o sujeito se encontre, ainda passará por um outro processo transformativo no momento de seu falecimento. Sendo a morte antes uma transformação do que um fim em si, concebo-a enquanto etapa de reciclagem, pois os fragmentos que compõem a concepção ontológica do indivíduo transgridem o corpo em si e reintegram a mesma massa energética do mundo oculto que lhes concebeu, abrindo caminho para que novos ciclos sejam infinitamente (re)iniciados.

Os orixás são os principais protagonistas nas causas da variabilidade da feitura de santo e não há uma receita inalterável sobre como o ritual deverá ser conduzido para uma mesma deidade. Embora a variabilidade também possa ser manifesta conforme o terreiro ou a nação, não é incomum que sacerdócios acatem os desejos de entidades que não cultuam em seus terreiros. Todo o mundo físico do candomblé se relaciona com o metafísico através dos elementos presentes nas histórias de cada orixá, mas há de se considerar que os santos de cada indivíduo não são os orixás gerais, uma vez que nenhum humano seria capaz de incorporar tamanho poder.

Como coloca Goldman (1985, p. 36), os orixás gerais habitam o mundo desde tempos imemoriáveis e existem dentro de um número finito, compondo um espectro de vibrações. Cada faixa (ou orixá geral) se distingue infinitamente em outras subdivisões, onde encontram-se os orixás individuais (santos). Sendo cada fragmento da multiplicidade que compõe os próprios orixás, indivíduos dotados de agência e poder decisivo, diferentes santos que ocupam distintas subdivisões de uma mesma faixa podem acarretar conduções do ritual divergentes mas que, por sua origem comum, ainda demandam elementos semelhantes. Nota-se, portanto, que a multiplicidade do sujeito não é algo particular aos filhos de santo, uma vez que os próprios orixás têm os santos como fragmentos de seu ser que lhes conferem a integralidade do ser.

Ilustração 13: Esquema da cadeia operatória ontológica dos iniciados rodantes



Fonte: autoria própria.

Legenda: o esquema apresenta um panorama geral sobre construção ontológica dos iniciados rodantes no candomblé. Na primeira etapa, o corpo se encontra no estágio de matéria-prima, uma vez que apresenta o potencial para a construção, mas ainda não se sabe se o indivíduo é ou não capaz de incorporar. Caso seja rodante, após a manifestação de seu santo, será submetido para a feitura de santo, quando ocorre a remoção das impurezas do corpo mundano (purificação), a transformação da matéria-prima e, por fim, a apresentação da primeira forma oriunda do processo, o corpo em aberto. Em seguida, o corpo passará por uma série de transformações ao longo das obrigações até atingir a forma final. A razão de haver uma linha pontilhada ligando a saída de santo ao ritual funerário se dá, pois, não há como prever a morte e, portanto, basta ter passado pelo feitorio para a realização da cerimônia em questão

Sendo o *axé* uma substância degradável, no sentido de demandar manutenções, é possível supor que uma mãe ou pai-de-santo possa notar um corpo iniciado deficiente de *axé* ou, ainda, que não tenha passado por um ritual apropriado devido a seu *olhar* treinado para ver o invisível, mas, certamente, são capazes de identificar aqueles que foram ou não iniciados. Narrando sua visita a um terreiro em Ilhéus, Goldman (2009, p. 127) relata ter visto um homem entrar no local em meio à festa trajando vestes quaisquer e, ao escutar o ponto de Oxumarê, imediatamente, foi incorporado por este, fazendo uma das mais belas danças que o autor afirma já ter presenciado. Ao comentar o caso com Dona Ilza, a *iyalorixá* lhe informou que o homem definitivamente não havia sido iniciado e, apesar da destreza exibida em sua dança, ainda precisava ser lapidado.

A identificação das técnicas corporais do homem pelos olhos treinados da sacerdotisa evoca algo interessante na feitura pois, embora não seja possível visualizar as minúcias do ritual no corpo do neófito, é possível notar em qual estágio da cadeia operatória se encontra. O *xirê* é, possivelmente, o momento em que a hierarquia do

candomblé mais transparece e que se torna evidente os cargos aos quais os membros pertencem, uma vez que todo o *egbé* encontra reunido ao centro do barracão. Não apenas através de sua linguagem corporal, como também por sua indumentária, uma vez que ambas se tornam progressivamente mais expressivas conforme as hierarquias mais altas são corporificadas e, especialmente, pelo descalçar dos pés. Para *abyãns* e *iaôs*, por exemplo, os pés devem sempre tocar o chão do terreiro para maior absorção do *axé* plantado e cultivado no fundamento ao centro do barracão, algo que não se aplica para aqueles que atingiram a senioridade e tem maior controle sobre a absorção da substância.

9.1. O corpo enquanto matéria-prima: o abyanato

Antes do processo iniciático, o corpo ainda se encontra em um estado onde, tal qual uma matéria-prima, apresenta o potencial de transformar-se no artefato sagrado almejado, mas ainda não está pronto para sê-lo. Nas palavras de Miguel Deuandá, em entrevista à candomblecista Rabelo (2020, p. 12-13), “nesse tacho tem dendê, agora é só fritar pra ver no que vai dar”. Nesta etapa, o indivíduo é se apresenta enquanto *abiãñ*, aquele que já frequenta o terreiro mas ainda não se sabe se é ou não rodante, logo, também não foi iniciado, uma vez que o ritual ainda não fora autorizado pelas entidades. O tempo no candomblé, conforme Prandi (2001), se desdobra de um modo distinto daquele operante para além das portas do terreiro, sendo tudo apenas iniciado ou concluído quando se considerar que algo está pronto, independentemente de sua duração. Deste modo, o corpo pode permanecer neste estado por meses ou, quiçá, anos.

Em sua monografia, a *makota*⁶ Tatiana dos Santos (2023, p. 28-29) menciona uma etapa anterior à purificação durante sua iniciação do candomblé angola-amburaxó, cujo objetivo se pautava na identificação de a *ndumbi*⁷ ser ou não rodante. O ritual, cujo início se deu pela manhã, invocava as deidades através de cânticos entoados pelos mais velhos e os constantes toques dos atabaques e agogôs, os quais tornavam-se progressivamente mais intensos conforme o dia passava. Até que se encerrasse o ritual pela noite, Tatiana dançava ao redor de uma esteira, concentrando-se nos sons dos instrumentos e dos cânticos, permitindo e visualizando a possessão com os olhos cerrados. Em um dado momento, uma senhora lhe interroga, “nem um arrepio, minha filha?”. Diante da réplica

⁶ Cargo no candomblé de angola para não rodantes; é o braço direito da mãe ou pai de santo, semelhante a ebomi.

⁷ Adepto do candomblé de angola não iniciado.

negativa da autora, recorreu-se ao jogo de búzios, onde fora confirmada sua condição de não-rodante, sendo a autora logo em seguida suspensa pelos mais velhos. O nkise Kavungu incorporou em seu zelador e, em meio à dança, agarrou-a pelo braço e orgulhosamente a exibiu pelo terreiro como sua *makota*.

A iniciação de não rodantes destoa daquela feita em rodantes pois diz-se que estes já nascem velhos, então não precisam adotarem as os comportamentos infantilizados de um neófito rodante (Rabelo, 2020, p. 11). Tanto no angola quanto no ketu, após a aprovação da iniciação por parte da deidade e do sacerdócio, dá-se início às primeiras consultas aos búzios (*Ifá*), onde a própria entidade informa os detalhes do ritual, como a ordem de algumas etapas, os *ebós*, dentre outros elementos. A então *iaô* Carolina Gorsky (2012) relata em sua autoetnografia que a etapa de preparativos perdurou por dois meses até que tudo estivesse *pronto*, citando entre os aprestos a comida, objetos para a produção dos fios de conta⁸, contra-eguns⁹ e do assentamento de seu orixá, os animais não-humanos a serem sacrificados, o enxoval e demais objetos ritualísticos. O candomblecista José R.L. Santos lista a composição do enxoval no candomblé ketu em São Paulo da seguinte maneira:

4 lençóis brancos; 12 camisas *t-shirt* brancas; 12 calções brancos com cordão na cintura feitos de tecido de percal, algodão ou Oxford para *iyàwó* masculino; 12 saias de algodão com cordão na cintura feitos de tecido de percal, algodão ou Oxford para *iyàwó* feminino; 12 ojas brancos (panos de cabeça para proteger o *orí*); 4 esteiras de palha; 1 esteira nãgô; 3 esteiras de palha grossa (enin); 1 cobertor branco; 4 zinguês; 4 toalhas de banho brancas; 2 toalhas de mesa brancas; 1 par de chinelos brancos; 1 dilonga (caneca de ágata branca); 1 dilongá (prato de ágata branca); 1 moringa de porcelana branca; 2 calças de sarja ou algodão branco (para os dias de cumprimento do preceito posterior à reclusão e trânsito no espaço público); 2 camisas de algodão branco; 2 blusas de lã ou moletom branca (para os dias frios e quando estiver cumprindo o preceito posterior à reclusão); 2 toucas de lã ou boina de tecido brancos no caso dos *iyàwó* masculino; 12 turbantes (*ojá orí*) na cor branco para *iyàwó* feminino e masculino (Santos, J.R.L., 2021, p. 283-284).

Tanto a *abiãn* quanto a *iaô*, segundo Gorsky (2012, p. 60), não têm ciência do desdobramento do ritual e apenas são informadas do que virá a ocorrer alguns minutos antes do rito. Na iniciação ketu relatada por Barbara (2002, p. 97), a autora menciona que as *iaôs* chegavam ao terreiro aproximadamente duas semanas antes que se desse início à

⁸ Colares que remetem ao enredo de santo (Rabelo, 2014) do indivíduo, ou seja, o conjunto de orixás com os quais um sujeito compartilha vínculos, sejam diretamente (*e.g.* sendo sua filha/filho) ou indiretamente (*e.g.* quando não há vínculos diretos, mas a pessoa sente afinidade ou gosta de um determinado orixá).

⁹ Bracelete feito a partir do trançado da palha da costa com alguns búzios dispostos que confere proteção àqueles que lhes trajam.

reclusão, mas mantêm-se em segredo a data específica na qual será iniciada a feitura. A este despeito, Mãe Beata informa em entrevista à candomblecista Rabelo que:

[...] no meu tempo iaô não sabia o dia que entrava, iaô não sabia o dia que saía. Iaô não sabia de nada, iaô aceitava. Ela entrava, e o pai de santo era responsável por tudo. Hoje não. A gente já vem vestido de santo, você é de tal santo, seu juntó é santo tal, essas coisas estão mais esclarecidas. Mas naquele tempo não. Eu vim saber que eu era de Logun Edé depois do nome do santo. [...] Quando chega lá dentro, a gente tem obrigação de jogar tudo de novo. Quem tem santo que não mostra as caras como o meu, foi muito difícil pra chegar, mas como era um santo raro, e ele [o pai de santo] tinha conhecimento [...] (Rabelo, 2014, p.90-91)

Ilustração 14: Indumentária de *abiãn*.



Fonte: Palácio dos Orixás.

Legenda: roupas de ração utilizadas por *abiãns* e, no caso de *iaôs*, apenas durante as atividades cotidianas. O manequim traja em sua cabeça um *ojá*; nos membros superiores, um *camisu* com um pano de costas envolto em seu tronco e, nos membros inferiores, uma saia.

Ao longo de todo o período, os iniciados deverão seguir uma série de condutas pautadas na hierarquia do candomblé e, pelo fato de ocuparem os mais baixos graus, terão não apenas a indumentária mais minimalista, como também uma linguagem corporal menos empoderada e expressiva em comparação com *ebomís*, *ekedi*, *ogãns* e outros

membros mais velhos. Durante o abyanato, os iniciados apenas utilizam roupas de ração brancas. Iniciada a feitura, a transformação de *abiãñ* para *iaô* possibilita o uso de vestimentas ligeiramente mais elaboradas, porém, ainda exclusivamente na cor branca e, igualmente, não podem ainda calçar os pés. Em ambos os casos, deve-se manter uma postura curvada para a frente, demonstrando sua posição subalterna e infantilizada.

9.2. A purificação do corpo: remoção das impurezas do mundo externo

Esta etapa antecede o recolhimento do neófito no *runcó*, cuja duração apresenta notável variabilidade mas, em média, perdura ao longo de 21 dias. No caso da *iaô* feita na ocasião da visita ao Abassá Odé N'la, a reclusão durou um mês, o de Carolina Gorsky (2012), 14 dias e, o de Tatiana dos Santos (2023), 21. O ritual de purificação consiste na limpeza do indivíduo para desagregá-lo do mundo externo ao terreiro, da vida que construíra até o momento e abrir-se à nova realidade na qual virá a ser inserido, não sendo permitido ao iniciado levar nada que lhe remeta à vida que está a abandonar.

O primeiro dia no terreiro descrito pelas autorias é marcado pelos preparativos do ritual de iniciação, limpeza e organização do espaço, assim como o cozer dos *ebós* e oferendas a serem despachadas no dia seguinte. Neste momento, o neófito passa a se familiarizar com a rotina do terreiro, onde é autorizado a transitar livremente e a trajar suas vestimentas profanas, mas deve passar a respeitar ainda mais a hierarquia e deverá acatar a quaisquer pedidos ou atividades que lhe forem requisitadas pelos mais velhos. Ainda, será instruído sobre as restrições que deverão ser seguidas ao longo dos próximos dias estando, tal qual uma criança, submissa aos cuidados da mãe-criadeira, a quem deverá confiar em sua totalidade.

Considerando que, como colocam Lima e Ribeiro Junior (2021, p. 308), o candomblé tem como uma de suas máximas a frase “não se faz candomblé sozinho”, é possível que outros membros tenham participado da purificação de candomblé ketu descrita na autoetnografia de Carolina Gorsky, no entanto, a autora menciona apenas seu *babalorixá* como o outro participante. Às 7h da manhã do dia seguinte a sua entrada no terreiro, Carolina e seu *babalorixá* se dirigiram à praia onde dar-se-ia início à primeira etapa da purificação, quando o pai de santo lhe informou que “aquele momento representava uma chance de começar de novo, deixar as coisas ruins para trás e desejar coisas boas” (p. 56). No início do ritual, o sacerdote pedia a benção de Yemanjá enquanto espalhava grãos (talvez de areia) pelo corpo da autora, a qual encontrava-se de costas a

um orifício escavado na areia, onde seriam depositados seus pedidos. Em seguida, a autora dirige-se a uma bacia de água onde abrigavam-se seu *yã* de Yemanjá¹⁰, *otá* (pedra através da qual se apresenta um orixá) e um *orogbô* (*Garcinia kola*; fruto sagrado de origem africana), lançando este último junto ao tecido branco à Yemanjá. Finalizando esta etapa, a cabeça de Carolina foi lavada com água do mar pelo *babalorixá* e ambos seguiram a uma cachoeira, local onde seria iniciada a segunda etapa da purificação. Chegando no local, despacharam à margem do rio sob uma árvore, um *ebó* a Ossain. Sentada com os pés na água, com flores brancas e uma pedra à sua frente, a autora teve parte de seus cabelos cortados enquanto o *babalorixá* saudava Oxum, lançando parte dos cabelos às águas enquanto pedia para que os caminhos da iniciada fossem abertos. Encerando o ritual, Carolina ajoelhou-se na beira do rio e teve sua cabeça banhada com as águas da cachoeira e outros ingredientes rituais pelo pai de santo (Gorsky, 2012, p. 56).

Ilustração 15: Barco de *iaôs* caminhando para a purificação.



Fonte: Medeiros (1957).

Legenda: *iaôs* enfileiradas sendo conduzidas por uma *iyalorixá* até um córrego durante a madrugada para a purificação (o fotógrafo e autor utiliza o termo “*naianga*” para se referir a esta etapa).

¹⁰ Colar de contas transversal utilizado para Yemanjá. No geral, é composto por contas cristalinas, mas dependendo da característica do santo, podem ser adicionadas contas em tons de azul.

No caso da *sakulupemba*¹¹ descrita pela *makota* Tatiana dos Santos em sua monografia, o ritual se divide entre sete etapas, realizadas de maneira idêntica na iniciação de qualquer membro do terreiro em locais como igreja, cemitério, encruzilhada, rio, cachoeira e praia. Diante da impossibilidade de se estar em qualquer um dos locais, é possível que o ritual seja realizado dentro do próprio terreiro mas, ao final de cada etapa, deverá ser realizado o “carrego” dos materiais e conduzi-los aos locais supracitados. Durante a purificação, é fundamental estabelecer confiança mútua, tanto na fala quanto no silêncio, pois o iniciado é instruído a manter-se de cabeça baixa e olhos cerrados até que lhe seja permitido fazer o oposto. “Agora é um recomeço. Deixe tudo de ruim pra trás. Pense positivo. Cuide do pensamento”, dizia um mais velho. Entre cada uma das etapas, havia a destruição de suas roupas profanas por mulheres mais velhas, significando a destruição de sua própria identidade e como nada do que portava seria levado a este novo universo que iria passar a compor sua realidade (Dos Santos, 2023, p. 60).

Ilustração 16: Ritual de limpeza na cachoeira.



Fonte: Maciulevicius (2017)¹².

Legenda: Grupo de membros de um terreiro se banhando em uma cachoeira, pedindo benções a Oxum. Apesar de não ser especificamente um ritual antecedente à iniciação, é possível notar o dimorfismo indumentário entre os membros. À esquerda, uma mulher utiliza o traje da baiana e porta um *adjá* (sino), indicando um alto grau hierárquico; aquelas do lado direito da imagem, utilizam roupas de razão de *abiãn*.

¹¹ Ritual de purificação do angola-amburaxó que antecede a reclusão que marca o início da feitura.

¹² MACIULEVICIUS, Paula. Descarrego e oferenda, em rito do candomblé o desejo é para um 2017 abundante. **Campo Grande News**. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/descarrego-e-oferenda-em-rito-do-candomble-o-desejo-e-para-um-2017-abundante>.

Enquanto filha de Oxum, é possível notar que as etapas de purificação de Carolina Gorsky estavam profundamente ligadas ao elemento água, estando igualmente as minúcias atreladas às narrativas dos orixás mencionados. Yemanjá, rainha das cabeças e dos mares, é mãe de Oxum e Ossain, cujos domínios são as águas doces e as plantas medicinais, respectivamente. O fato de o ritual ter sido iniciado na praia ao invés da cachoeira, assim como o *ebó* despachado na sombra da árvore expressa o respeito à hierarquia na qual o santo da autora se insere, sendo o ritual feito nos domínios do orixá mais velho ao mais novo, uma vez que Ossain nasceu de Yemanjá antes de Oxum.

Tanto no *ketu* quanto no *angola-amburaxó*, o retorno ao terreiro era acompanhado dos informes por parte de um mais velho a respeito das restrições a serem seguidas nos próximos dias. Carolina Gorsky (2012, p. 56) relata que as condutas *lhe* foram transmitidas pelo *babalorixá* enquanto descansava no *runkó*, onde se encontravam um prato de *epô* (canjica) com cinco *acaças* (massa cozida à base de farinha de canjica enrolada em folha de bananeira) e um pano branco sobre o qual foram colocados o restante de seu cabelo cortado durante a purificação na cachoeira. Ao longo dos 14 dias que ficaria reclusa, poderia apenas se alimentar em louças de ágata, proibida de manejar quaisquer talheres, deveria utilizar apenas as mãos para se alimentar. Igualmente, não poderia olhar nos olhos de nenhum dos membros do terreiro, tampouco trajar roupas de quaisquer cores que não fossem brancas (exceto no caso das roupas íntimas, que devem ser discretas e de cores claras), cosméticos, dispositivos eletrônicos, perfumes ou quaisquer materialidades do mundo externo ao *runkó*. Tatiana dos Santos (2023, p. 61) relata algo parecido em seu retorno da *sakulupemba*, quando sua mãe-criadeira (mulher mais velha responsável pelo *ndumbi*) *lhe* instruíu que estava proibida de utilizar talheres, abrir ou fechar a porta do *bakisse*¹³, utilizar perfumes, desodorantes ou escova de dentes, além de que poderia apenas se alimentar daquilo que fosse preparado pela mãe-criadeira e que fosse servido no prato de ágata branco, utilizar roupas de ração, se higienizar com sabão da costa (feito com gordura animal e cinzas) e se hidratar com a água que fosse servida na moringa de barro.

O sentimento de retorno aos estágios da infância durante a iniciação se faz amplamente presente no relato dos filhos de santo. Os iniciados são frágeis e dependem diretamente daqueles que os fizeram, sendo sua própria existência uma extensão dos mais velhos. Ainda, os iniciados que foram feitos em um mesmo barco compartilham destes

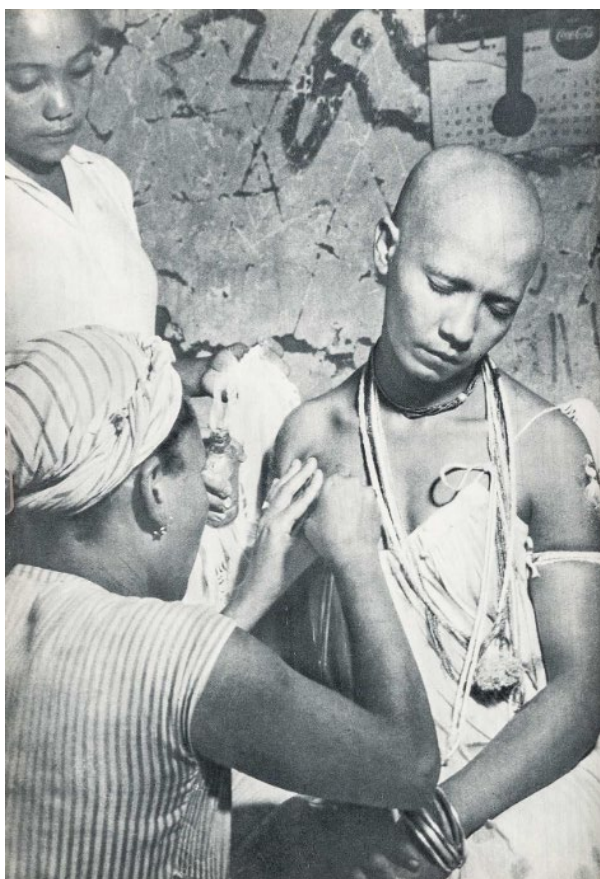
¹³ Quarto de santo no qual o iniciado fica recluso durante a feitura.

profundos laços podendo, inclusive, compartilhar sentimentos ou doenças mutuamente, como o vínculo normalmente compartilhado entre gêmeos. Logo, sua própria existência passa a ser exteriorizada através dos vínculos com a família de santo e, em especial, com aqueles que teve um contato mais próximo durante esta etapa tão importante (Rabelo, 2020).

A disposição hierárquica, assim como as formas pelas quais deverão se dirigir aos mais velhos, é o primeiro ensinamento transmitido ao *ndumbi* no candomblé angola-amburaxó, onde a mãe-criadeira ensina o iniciado a reconhecer os anciões através do *ingorossi* (rezas nos idiomas português, yorubá e kimbundu) e ensina-o as coreografias expressivas. As técnicas corporais compartilhadas entre os neófitos também reforçam o respeito às mais altas hierarquias, onde deve-se adotar uma postura levemente curvada à frente, com o olhar e a cabeça voltados ao chão, sem fazer contato direto com ninguém do terreiro. No candomblé ketu, Gorsky menciona o aprendizado de cantigas que deverão ser entoadas antes e depois de se alimentar, transmitidos pela *ekedi* da casa. Antes de recolher-se no *runcó*, são ofertados *ebós* a Baba-Egun para saudar sua ancestralidade, a Exu para a salvaguarda da iniciação e, por fim, a Iya-Mi Osorongá, para que sua saúde fosse reestabelecida e quaisquer feitiços que recaíssem sobre a *iaô* fossem desfeitos (Dos Santos, 2023, p. 65-67; Gorsky, 2012, p. 57).

Embora não tenha presenciado o processo de purificação da *iaô* feita no Abassá Odé N'la, por ser filha de Ewá, é possível que também tenha sido feito algum *ebó* à mãe de Ewá, Nanã, a seu irmão Oxumarê e a Oxóssi, o patrono da casa ou à Iya-Mi Osorongá, uma vez que a iniciada também era do sexo feminino ou, ainda, que o ritual tenha sido feito em uma área de mata virgem ao pôr-do-sol (domínios de Ewá). A purificação de Carolina Gorsky (2012) teve um grande protagonismo dos corpos aquáticos por ser filha de Oxum e, no caso da *iaô* de Ewá, talvez envolvessem elementos terrestres, pois tanto Ewá quanto seu irmão Oxumarê estão vinculados a domínios do tipo, especialmente, à figura da cobra, enquanto sua mãe, Nanã, está associada à lama e aos pântanos.

Ilustração 17: *Iaô* sob cuidados da mãe criadeira.



Fonte: Medeiros (1957).

Legenda: *iaô* durante a reclusão sendo assistida por uma das mulheres mais velhas do terreiro e, ao fundo, uma outra a auxiliando.

É interessante notar que a *iaô* era filha biológica do pai de santo do terreiro que, não por acaso, é filho de Oxóssi. Uma história conta que Ewá, ao procurar abrigo na floresta enquanto fugia da ira de Xangô e Oyá, foi acolhida por Oxóssi em seu domínio e tornou as profundezas das florestas seu novo lar, estando Ewá de agora em diante sob a proteção de Oxóssi. Apesar da grande emoção que a ocasião de um sacerdote iniciando sua própria filha biológica traria, o *babalaxé* da casa, Fernando Aguiar, nos informou que isto não poderia ocorrer pois, uma vez que a *iaô* já havia nascido dele, não poderia renascer por ele. Isto, no entanto, não reduziu a emoção da cerimônia, pois o *babalorixá* ainda testemunhava de perto sua própria filha ser feita por seu próprio pai de santo.

9.3. O preparo da matéria-prima: a reclusão

A partir deste momento, a cosmopolítica do candomblé passa a ser transmitida ao neófito com maior intensidade do que nas etapas anteriores. Ainda, desdobrarão alguns dos mais importantes rituais do processo da feitura, como o *Bori*, a sacralização do assentamento e do *otá*, a raspagem e o *orô* (matança). Se, até então, a multiplicidade dentro da unidade do iniciado se apresentava em seu estado “selvagem” e virtual, é neste momento em que haverá a principal alteração ontológica no sujeito, quando seu orixá individual será devidamente assentado em seu *orí*, atualizando sua existência e, simultaneamente, havendo o sobrepujamento das fronteiras físicas do indivíduo com a sacralização do *igbá orí*, *otás* e do *igbá orísá*.

No terceiro dia de sua feitura, ao longo da manhã, Carolina Gorsky relata que exerceu atividades na cozinha, sendo a tarde dedicada à produção dos *contra-eguns* e da trança que aportaria o *ekodidé* em sua cabeça. Quando a noite caía, a autora foi conduzida a seu primeiro banho com a água do cozer da canjica e sabão da costa e foi chamada para o *Bori*. No local onde o ritual era realizado, haviam flores brancas, champagne e uma vela de sete dias, além de um farto banquete contendo os alimentos dos primeiros orixás a pisarem no *Ayé* (terra), um arranjo de frutas, além de doces variados de coloração branca e amarela, associadas a Oxum, como suspiros, biscoitos caseiros, broas, manjar, pêssego em calda, panetone, pão doce e quindim. Sentada em uma esteira coberta por um lençol branco em frente a uma quartinha de água e seu *igbá orí* (sopeira de louça que remete à cabeça da *iaô*) com objetos ritualísticos não mencionados. Iniciado o ritual, em meio a rezas e cantigas de outros membros do terreiro que seguiram uma rotina de purificação, sacrificaram-se uma juriti branca (*Leptotila*, pertencente à família dos *Columbideos*, onde se incluem pombos e rolas), um peixe grande (não especificado), uma *conquem* (*Numida meleagris*; galinha d'angola) e uma galinha branca (*Gallus gallus domesticus*). As penas das aves foram retiradas e depositadas no *igbá orí* e o *ejé* (sangue) das espécies foram derramados pela cabeça e corpo da *iaô*. Carolina se alimentou com pequenas porções de cada um dos pratos supracitados, sendo uma outra parte de cada alimento depositada em seu *igbá orí* e uma outra porção, junto à quartinha de água e o *igbá orí*, foram carregados ao *runkó* e dispostos na cabeça da esteira da *iaô* após o encerramento do ritual. Ao final, o *babalorixá* deu início a uma sequência de brindes pelo *orí* e a vida da *iaô*, a serem seguidos pelos filhos mais velhos aos mais novos da casa. Após desfrutarem do banquete, Carolina retornou ao *runcó*. O quarto dia foi reservado ao descanso e, no dia seguinte,

uma sexta-feira de Oxalá, seu *babalorixá* retirou os remanescentes do *Bori* de sua cabeça, lavando-a com um banho de ervas, sabão da costa e água de coco. Pela tarde, a autora limpava o *runcó* enquanto o *babalorixá* montava o assentamento de Oxum (Gorsky, 2012, p. 58).

Ilustração 18: Barco de *iaôs* durante a reclusão.



Fonte: Medeiros (1957).

Legenda: duas *iaôs* deitadas sobre uma esteira e, uma terceira, sobre o chão.

Ilustração 19: Quartinhas de água.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

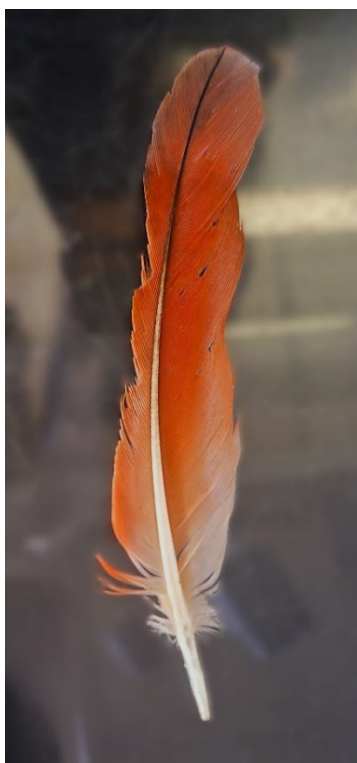
Legenda: as quartinhas da esquerda (sem alça), são masculinas e, à direita (com alça), femininas. Frequentemente, corpos não humanos são detentores de gênero e apresentam dimorfismo conforme tal.

Ilustração 20: Sopeiras em ágata.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.
Legenda: sopeiras utilizadas como igbá orí na iniciação.

Ilustração 21: Ekodidé.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.
Legenda: pena pequena pertencente ao papagaio do Gabão (*Psittacus erithacus*), espécie que dispõe de penas cinzas ao longo do corpo e vermelhas na cauda.

O *Bori* tem como objetivo a alimentação do *orí* da *iaô* através do sacrifício animal, da comida e de cânticos para que esteja devidamente preparado para as próximas etapas. Esta não será a única vez que o iniciado deverá ser submetido ao ritual, pois embora outros eventos que o indivíduo participe provoquem a manutenção do *axé*, o *Bori* deverá ser feito novamente em outras obrigações, onde seu *orí* se fortalecerá progressivamente e, portanto, estará apto a ocupar determinados cargos e a assentar as demais entidades.

Ilustração 22: Registro do *Borí*



Fonte: fotografia de José Medeiros, reproduzida por Da Silva e Dias (2020, p. 90)¹⁴

Legenda: fotografia de uma *iaô* durante o ritual do *Borí*.

O sangue é uma das mais poderosas fontes de *axé* e um dos maiores pilares do candomblé, mas é importante pontuar que, ao contrário do que ocorre na indústria, todo o processo é feito com o máximo respeito àquela espécie a ser ofertada e o ritual dispõe de todo um conjunto de éticas e rígidas normas para tal. No Abassá Odé N'la, terreiro no qual presenciamos uma saída de santo durante a realização do projeto de pesquisa, o

¹⁴ Da Silva, Gislene. R.; Dias, Célia da Consolação. Indexação de fotografias a partir da 'Mirada': análise de diferentes pontos de vistas acerca de uma fotografia. **Documentación de las Ciencias de la Información**, [s.l.], v. 44, n. 1, p. 87-94, 2021.

babalaxé nos informou que não são sacralizadas as fêmeas que estiverem prenhas ou, ainda, as espécies que não consentirem com a imolação, pois o sacrifício sem o devido consentimento não é aceito pelas deidades. Aqueles cujo *axé* será ofertado através do sacrifício têm suas existências reconhecidas e respeitadas, uma vez que se trata de um ser dotado de agência e poder de escolha. A este despeito, o *babalaxé* informou-nos de que “cabrito bom não berra” e, caso haja quaisquer manifestações de dor por parte da espécie no momento do sacrifício, significa que o ritual de purificação deste (feito com a defumação de ervas), quando dever-se-ia produzir o efeito anestésico, não fora devidamente executado e que, portanto, não haverá o aceite por parte do santo.

Ilustração 23: Caprídeo sendo preparado para o sacrifício.



Fonte: autoria desconhecida. Reprodução por Fabiano de Abreu¹⁵.

Legenda: a presença da coloração vermelha nos adereços aplicados sobre o caprídeo pode indicar se tratar de uma oferenda a Exu, Iansã ou Ogum. Há todo um cuidado nos preparativos deste ser que dará sua vida para alimentar o santo.

No relato de Gorsky (2012), nota-se que os dois principais agentes contemplados pelo *Borí* são o *orí* da autora e seu *igbá orí*. A alimentação simultânea destes com o *axé* advindo das mesmas oblações promove a exteriorização da personalidade¹⁶ da *iaô* para o *igbá orí*, fazendo com que a existência deste fenômeno seja atualizada e torne-o o próprio

¹⁵ Disponível em: <https://atitudeto.com.br/noticias/opiniao-e-realmente-necessario-sacrificar-um-animal-para-um-ritual-religioso/>

¹⁶ O *orí* de cada indivíduo possui uma natureza inalienável, sendo único e particular a um determinado sujeito. Mesmo após a morte, como será explorado no último subtópico deste capítulo, todos os fragmentos que compõem a multiplicidade desta pessoa serão restituídos nos domínios dos quais se originaram.

meio físico através do qual o *orí* da *iaô* se apresenta para além de seu corpo biológico. Esta transgressão é importante para compreender a composição do *igbá orisá*, a seguir.

Ilustração 24: Quarto de santo com assentamentos.



Fonte: José Aires (2015)¹⁷.

Legenda: quarto de santo no Terreiro de Pai Jackson, em Cajazeiras (PE), com assentamentos de santo dos membros do terreiro. Pelo posicionamento centralizado, na frente imediata daqueles que adentrarem o quarto de santo, além da altura e maior ornamentação, é possível que o assentamento que esteja exatamente ao meio da figura, dentre outros dois menores, seja o da mãe ou pai de santo da casa.

Ilustração 25: Quartinhões de *iabás* (orixás femininas)



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: o enquadramento irregular foi ocasionado pelo alto posicionamento dos fenômenos e, igualmente, minha medíocre estatura, além do receio de que a remoção para o registro viesse a provocar algum acidente. Da esquerda à direita, têm-se Iansã (vermelho), Yemanjá (azul) e Oxum (amarelo).

¹⁷ Disponível em: <http://afro.culturadigital.br/item/quarto-do-santo-do-terreiro-de-pai-jackson/>

Ilustração 26: Ferramenta de Exu e de Oxumarê



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: à esquerda, ferramenta de Exu utilizada para compor o assentamento e, à direita, de Oxumarê.

Ilustração 27: Instrumento de Ewá



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: apresenta algumas semelhanças com o de seu irmão, Oxumarê, fortemente marcado pelas cobras.

Algum tempo após o *Borí*, estando o *orí* do iniciado pronto, dá-se início ao assentamento de santo no indivíduo através do transe, onde se iniciará o estabelecimento da ligação entre o par santo-iaô, conforme o relato de Carolina Gorsky abaixo:

Este ritual acontecera pela manhã, diferente dos anteriores, estava ansiosa fui a primeira a acordar na roça, recebi meu café no *roncó*, trazido pela *Ajoiê*,

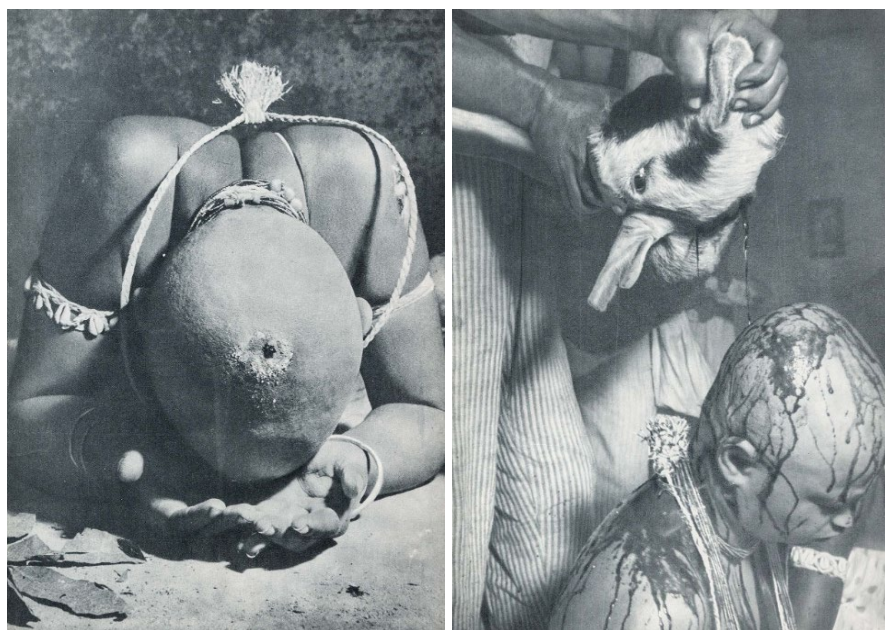
ela conversou comigo e falou sobre a importância do nascer para o *Orisá*, que se trata de algo para vida toda. O assento de *Osún* estava pronto pediram para que eu separasse a roupa para o rito, então fui encaminhada para o banho. Vesti-me diferente dos outros dias, hoje sem blusa, apenas com o *atacã* (faixa de tecido que abraça os seios até abaixo do umbigo, finalizado com um grande laço na frente). A minha racionalidade tornou o momento difícil, pois no *roncó* já estavam o *Alagbê* (considerado um pai pequeno) e o *Ologbê* (cargo sacerdotal para sangrar animais) e a minha nudez ficou exposta, constrangida já não conseguia mais me concentrar. Fui levada ao salão principal e ao som dos atabaques cantaram para *Osún*, dancei junto ao pai de santo que começou a me girar na frente dos atabaques. Senti-me segura como se algo me segurasse, (...) então fui conduzida ao *roncó* novamente. Neste momento estava em transe, com uma sensação de sonolência que lembra o primeiro estágio do sono, ouvia as vozes de longe. Sentada em um *aperê* (banquinho de madeira) começou a raspagem, senti meus cabelos sendo cortados e a lâmina deslizando sob a minha cabeça. Terminada a raspagem vieram as curas (cortes), a primeira foi na cabeça, senti a lâmina, mas nenhuma dor, então foi colocado o *adoxo* (massa a base de sabão de coco, banha de ori e favas) na cura. Outras curas foram feitas nos braços, costas, pés, mãos, costeletas, entre as sobrancelhas, em seguida foi passado *oagi* (pó azul extraído de uma semente e usado em vários rituais no candomblé). Colocou-se o *ikelê* (colar feitos com vários fios de contas na cor do *orisá*, separados por firmas) no meu pescoço, que só pode ser tirado quando eu fosse pra casa. Colocado também o *mocã* (considerado o fio de contas que marca sua iniciação, é uma trança de palha da costa que tem que chegar na altura do umbigo) e ainda os *xaurôs* (guizos) foram amarrados nos meus tornozelos para espantar espíritos ruins com o barulho. *Osún* foi levada ao salão dançou um pouco e retornou ao *roncó*. Arrumaram a cama de folhas, trazidas do *egbó* de cachoeira, e sobre as folhas colocaram a *enim* (esteira). Rezou-se a *ekodidé* e colocou-se a bacia de ágata com o assento de *osún* dentro, sobre o meu colo. Então o *orô* (matança/sacrifício) começou. O sangue era derramado na minha cabeça e no assentamento, não conseguia abrir meus olhos, as vozes foram ficando cada vez mais longe. Terminado o *orô* que iniciou às 10 horas e findou por volta das 14 horas, segundo o que me contaram, pois eu não tinha relógio. Participaram somente os filhos de santo com cargo na casa. Acordada, pude ver meu corpo coberto de sangue, penas e flores, assim como o assentamento de *Osún*. Tirou-se a roupa molhada, pois estava muito frio naquele dia, o pai de santo conversou comigo (...) e dormi logo em seguida (Gorsky, *op cit*, p. 59).

O *igbá òrìsá* (assentamento) possui uma tripla natureza, sendo este o próprio orixá, a materialização da relação entre o santo e o iniciado e, simultaneamente, uma extensão do próprio neófito. As formas e materiais variam conforme o santo, mas sua composição, no geral, se dá através do *otá* (pedra através da qual apresentam-se os orixás), a ferramenta de santo (se houver), o *igbá orí* (materialização do *orí* da iniciada), uma bacia de ágata e outros objetos sagrados que tenham ligação com o orixá. Goldman (2009, p. 123) estabelece um interessante paralelo entre os *otás* e os iniciados, onde classifica as pedras dentro de três categorias como “pedras comuns, que nunca deixarão de ser o que são; pedras especiais, que podem tornar-se orixás; e pedras que são orixás”. Da mesma maneira, continua o autor, “nós podemos ser ‘comuns’, podemos ser destinados à iniciação e podemos, se nos iniciarmos, tornar-nos parcialmente divinos”.

No diário de campo de Gorsky (2012), há uma passagem específica em que a autora menciona o derramamento de sangue em sua cabeça, corpo e no assentamento (que já havia sido preparado por seu *babalorixá* no intervalo de tempo entre esta e a etapa anterior), localizado em meio a suas pernas. Sendo o sangue sacrificial uma poderosa fonte de *axé*, o derramamento da energia vital oriunda de uma mesma fonte sobre a iniciada e o assentamento enquanto ambos se encontravam fisicamente muito próximos, estabelece a conexão entre ambos e, simultaneamente, alimenta o assentamento com a energia vital que, uma vez suficientemente fortalecido, torna-se um agente vivo, sendo igualmente o orixá e uma extensão do próprio ser da iniciada, uma vez que comporta tanto o santo através do *otá*, quanto a *iaô*, através do *igbá orisá*. A feitura do assentamento atualiza sua realidade, inserindo-o dentro do sistema de relações sociais do terreiro, uma vez que se tornava detentor de agência. A este respeito, a candomblecista Miriam Rabelo (2014) exemplifica como os assentamentos passam a organizar as relações dos membros do terreiro, onde:

Nos quartos de santo, os assentamentos estão montados verticalmente, o quartinhão alto e estreito segura a bacia com pratos e ibá. Em muitas casas, o quartinhão é vestido com uma saia ou envolvido por um grande laço de pano que cobre toda sua extensão. Confronta o adepto que entra no seu recinto privado como um corpo ereto e coberto. [...]. Entre eles, destaca-se, no centro, mais imponente, o santo da *iyalorixá*, que retém o olhar do visitante e depois o conduz para os lados, decifrando para ele a arquitetura dos laços aí vigentes. [...]. O assento põe o corpo do adepto em relação ao corpo do seu santo, posiciona aquele frente a este. Cria a distância necessária para o olhar (impossível no caso da possessão), mas que também faz baixar os olhos em sinal de respeito. [...]. O assentamento é um corpo composto. A composição vertical aponta para um núcleo protegido, dentro, acima. O ibá está parcialmente oculto por camadas de pratos que o cercam como uma pele protetora. Em meio a estas camadas há pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá. As partes do assento são vasos e sugerem conteúdos não visíveis. O quartinhão está cheio com água, pulsa vivo. O ibá guarda o *otá*, dentro dele também está um conjunto de búzios. [...]. A localização dos assentamentos em quartos de acesso restrito no terreiro define o caráter íntimo e vital do encontro entre o filho e seu santo; reúne os adeptos que têm santo assentado, ao mesmo tempo em que os separa daqueles que ainda não pertencem plenamente ao grupo. [...]. O quarto do santo e, em uma dimensão maior, o terreiro, definem as entidades que aí se encontram e por aí transitam, indicam suas identidades e relações. Mas são também definidos, dimensionados por elas (Rabelo, 2014, p. 205-207).

Ilustração 28: A raspagem e o derramamento de *axé*.



Fonte: Medeiros (1957)

Legenda: à esquerda, *iaô* deitada utilizando contra-eguns no braço, trança de palha da costa e enquadramento dando destaque à cura realizada em sua cabeça, onde é assentado o santo e sobre o qual, recobre-se com uma camada de *oxu* (pasta feita de *obi*); à direita, derramamento de *ejé* (sangue) sacrificial sobre a *iaô*, de modo que o *axé* presente no sangue confira força à iniciada e seu santo.

Ilustração 29: Alimentação do *ibgá*.



Fonte: Fontes (2015, p. 316)

Legenda: *iaô* com as mãos estendidas diante de seu *ibgá*.

Deste modo, a feitura da iniciada e do assentamento atualiza seus modos de existência, transformando uma realidade até então virtual que abrigavam dentro de si e consolidando sua existência dentro da triangulação entre o aspecto concreto (o corpo biológico/o ferro, louça de ágata ou quaisquer materialidades ligadas ao orixá), a multiplicidade dentro da unidade (o santo e o iniciado) e, especialmente, *axé*, sem o qual nada disto seria possível. Estes corpos agora compartilham vínculos imateriais não apenas entre si, como com toda a rede de agentes que compõem o terreiro, de modo que sua configuração jamais seria possível sem estes. Longe da forma final, o ritual dará início a um processo (re)construtivo ontológico que se desdobrará através dos 21 anos subsequentes, onde cada obrigação atualizará outras realidades virtuais pré-existentes no iniciado e, igualmente, fortalecerá os vínculos com os santos já assentados e com todo o *egbé*.

9.4. A primeira forma: saída de santo e orunkó

Esta etapa consiste na apresentação pública do corpo, simbolicamente morto durante a reclusão no *runcó*, renascido junto a seu orixá. A cerimônia tem uma grande importância pois, conforme menciona o *ogã*n Matheus Alves (2023, p. 44), a certeza da continuidade de uma família de santo se expressa no nascimento de cada *iaô* de um terreiro. Trata-se de um evento onde se fazem presentes não apenas todos os membros do terreiro ou amigos, familiares e outros convidados dos neófitos, mas abrem-se as portas a todos através de convites divulgados nas redes sociais. Na ocasião, o santo da *iaô* tornará público seu nome, seu *orunkó*, após ser questionado por um mais velho por três vezes. Ao conversar com os funcionários do Palácio dos Orixás, o *abiã*n Henrique, filho de Logun Edé, me contou sobre um caso no qual o santo se recusou a publicizar seu *orunkó*. Ossaim, orixá intimamente ligado ao segredo, já havia dito seu nome ao pai de santo na noite anterior, mas pelo fato de a cerimônia contar com um grande número de desconhecidos e, inclusive, alguns celulares prontamente preparados para registrar o feito, no momento em que o *babalorixá* lhe perguntava qual seria seu *orunkó*, o santo apenas manteve-se em silêncio.

Para chegar nesta etapa, Gorsky (2012, p. 59-60) relata que fora submetida a uma preparação com duração obrigatória de sete dias corridos, sendo pintada com pigmentos que remetem à *conquem* (galinha d'angola) como *ossum* (pó vermelho feito com

sementes), *efun* (pó branco) e *oagi* (pó azul também feito com sementes). Ao longo da semana, continua a autora, a *iaô* dança diariamente para e com seu orixá sob a luz das velas que iluminam o terreiro e o cheiro das ervas que defumam o local, de modo a que ambos recebam os *rumbê*¹⁸ e para que a *iaô* se acostume com a energia de seu *orixá* enquanto aprende contar sua história através da dança.

Ilustração 30: Santo dançando através da *iaô*



Fonte: Medeiros (1957).

Legenda: no registro, têm-se como fenômeno a *iaô* em transe, mas é seu santo quem se apresenta. Na porção superior à esquerda, é possível visualizar o *adjá* (sino) sendo tocado para o santo, instrumento musical que induz a presença do santo.

¹⁸ Nome dado ao conjunto de conhecimentos e saberes transmitidos pelos mais velhos aos mais novos.

Ilustração 31: *Oagi* e *ossum*.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: à esquerda, caixa de *oagi* (pigmento azul) e, à direita, saquinhos de *ossum* (pigmento vermelho). Devido a seu amplo uso, o efun, pigmento branco, estava em falta na loja.

Em nossa visita ao Abassá Odé N'la, a cerimônia se iniciava com o despacho do *padê* de Exu, *ebó* feito com o objetivo de requisitar benção ao orixá para que a cerimônia transcorra sem problemas. Uma antiga história conta que Exu dispunha de uma fome insaciável, devorando tudo o que lhe cercava e, sob temor de que o orixá consumisse o céu, os humanos e o próprio cosmos, Orunmilá envia Ogum para eliminá-lo. A morte de Exu, no entanto, não fora suficiente para impedir que ele retornasse, devorando toda a comida e levando a óbito os humanos por fome. Ao ser informado do retorno por um sacerdote através do *Ifá*, Orunmilá determina que, a fim de reestabelecer a paz e mitigar a fome de Exu, todas as primeiras oferendas deveriam ser feitas a ele. O *padê* de Exu era ofertado em um vasilhame cerâmico por duas *ebomís* e pela *ekedi* da casa, composto por farinha de mandioca, pão e água e/ou cachaça – não foi possível determinar exatamente do que se tratava, mas é comum a oferenda de ambos no ritual.

Estando Exu saciado, dava-se início ao *xirê*. As entidades passavam a contar suas histórias através das exuberantes danças realizadas em torno do fundamento da casa, uma insígnia de mármore composta por um *ofá* (arco-flecha), uma pena de pavão, um espelho e um cavalo marinho, através do qual apresentava-se Logun Edé e o local onde acumulava-se todo o *axé* do terreiro. Algum tempo depois, a *iaô* é apresentada publicamente pela primeira vez – que, por infortúnio do destino, não pude presenciar, pois havia saído para tomar notas e saciar meus vícios nicotínicos. Após um breve intervalo, fazia-se a segunda saída da *iaô*. Ela trajava um vestido rodado estampado em

branco e vermelho, carregando duas longas folhas verdes. A forte tonalidade do vermelho escarlate de sua *ekodidé* contrastava com as listras brancas que percorriam verticalmente a cabeça da *iaô* a partir do topo, encontrando-se com outra horizontal abaixo. Ao longo da totalidade de seu corpo, espalhavam-se pequenos pontos coloridos.

Ilustração 32: Registro de *iaô* na saída de santo.



Fonte: autoria desconhecida¹⁹.

Legenda: registro de *iaô* na saída de santo. De um lado, carrega uma longa folha verde (evidente em ambos os terreiros visitados durante o projeto de pesquisa) e, no outro, um galho do dendezeiro. Em seus braços, encontram-se *contra-eguns*, braceletes trançados em palha da costa cuja finalidade é a proteção da iniciada. Pela extensão de seu corpo, notam-se pontos coloridos cuja tonalidade varia conforme a nação. À cabeça, dispõe-se um *ekodidé* e, ao topo, na porção parietal, o *oxu*, pasta de *obí* feita para cobrir e proteger a cura onde foi assentado o santo.

Em um determinado momento, os membros que dançavam no *xirê* recuam, sentando-se nas laterais do espaço, abrindo espaço Ewá e sua madrinha – curiosamente, uma *ebomí* filha de Oxumarê, orixá irmão do santo da iniciada. Neste momento, a madrinha interroga Ewá sobre seu *orunkó* (nome de santo). O santo cochicha-o em seu ouvido, mas a *ebomí* vira-se à plateia perguntando se haviam escutado. Após a resposta negativa destes, repete-se o questionamento ao santo que, novamente, responde a madrinha em baixo tom. Pergunta-se à plateia se haviam ouvido o nome que, novamente, retorna à *ebomí* uma réplica negativa. Na terceira vez que a *ebomí* repete o questionamento, Ewá afasta-se e grita em alto e bom som seu *orunkó*, ao qual a *iaô*

¹⁹ Disponível em: <http://www.juntosnocandomble.com.br/2018/11/adoxu-o-que-e-e-sua-importancia-na-iniciacao.html>

passará a ser chamada. A alta sonoridade do *orunkó* de Ewá era acompanhada pelos *ilás* (som único emitido por cada orixá) euforicamente entoados pelos demais santos que se encontravam no barracão, celebrando o mais novo santo que nascia naquele terreiro. O santo retorna ao *runcó* e dá-se um breve intervalo. Neste momento, recorde-me de ter perguntado a alguém o que havia sido dito especificamente pela *ebomí* ao santo, sendo imediatamente replicada de maneira descontraída e leve com “é segredo!”. Para a *makota* Tatiana dos Santos (2023, p. 85), o ato de “gritar o nome tem o mesmo significado do choro que avisa que o ar entrou nos pulmões e a criança nasceu”.

Ilustração 33: Trajes de *iaô*.



Fonte: José Roberto Lima Santos (2021, p. 295).

Legenda: distintos trajes de *iaô*; na saída de santo do Abassá Odé N’la, a iniciada utilizada um traje como este representado à esquerda.

Na terceira saída, suas vestes eram inteiramente brancas e, assim como nas demais, a indumentária do *babalorixá* combinava com as da *iaô*. Em sua quarta saída, a iniciada portava as vestes de seu orixá e que utilizaria até o encerramento da cerimônia, trajando um vestido branco com algumas faixas em arco-íris, uma coroa meticulosamente adornada e braceletes (paramentos de santo). Em um determinado momento, durante o ponto para Ewá, Oxumarê se manifestava em uma *ebomí* e passava a dançar intensamente ao lado de sua irmã. Alguns momentos depois, o *babalaxé* encerra a cerimônia e convida a todos para participarem no dia seguinte dos rituais posteriores.

Ilustração 34: Paramentos de orixás.



Fonte: autoria própria. Registro feito no Palácio dos Orixás.

Legenda: diferentes tipos de paramentos de cabeça, conforme cada orixá.

Ilustração 35: Roupas de luxo de santo.



Fonte: Palácio dos Orixás.

Legenda: exemplo de indumentária de luxo de santo utilizada na saída, complementada pelos paramentos de santo. As cores, paramentos e trajes variam conforme o santo, seu gênero e a nação.

Ao contrário do primeiro, o segundo dia foi marcado por vestes estampadas e coloridas, fato esclarecido pelo *babalaxé* da casa e que tem justificativa na presença dos erês. Havia um ar mais descontraído do que na noite anterior, talvez pela própria natureza extrovertida dos erês – um destes, inclusive, demonstrou um enorme fascínio pelo verde dos cabelos de meu companheiro de pesquisa, dizendo que iria pintar o cabelo de seu cavalo (como algumas entidades se referem àqueles em quem incorporam) da mesma maneira, mas não a avisaria. Em um certo momento da cerimônia, a *iaô* saía do *runcó* acompanhada do *babalorixá* e de outras *ebomís*, trazendo sobre suas cabeças cestas recheadas de frutas. Ao chegarem ao centro do barracão, as frutas são dispostas sobre uma mesa e chegam os *erês*.

Ilustração 36: Quitanda de erê.



Fonte: autoria desconhecida²⁰.

Legenda: quadro apresentando uma quitanda de erê. Note a postura recurvada das mulheres nas pontas das fileiras da frente, como se estivessem em posição de ataque, prontas para açoitar aqueles que tentarem roubar as frutas. A mulher do meio também apresenta uma feição intimidadora.

A quitanda de *erê* apresenta a venda da *iaô* e tem como objetivo angariar fundos para auxiliar nos custos da feitura através da venda das frutas. Considerando as adaptações que

²⁰ Disponível em: <https://www.spartes.com.br/peca.asp?ID=7793969>.

as religiões adotam diante da pós-modernidade, fiquei surpresa que as entidades apenas aceitavam dinheiro físico – ao contrário do que ocorre em igrejas católicas, onde cada um dos bancos dispõe de um código QR para pagamentos digitais do dízimo. Algumas pessoas comparam com moedas, mas a maioria das frutas foi roubada. Isto, inclusive, era algo incentivado por alguns *erês*. Caso se opte pelo roubo, deve-se fazê-lo com grande agilidade, pois algumas *ebomís* ficam ao lado da mesa com enormes varas prontas para atingir golpes nos ladrões, divertindo a todos os presentes. Na noite anterior, o *babalaxé* comentava sobre a personalidade de uma filha de Exu, dizendo que os filhos deste orixá costumam atíçar as pessoas e, curiosamente, durante a quitanda, pude notar que uma das filhas de santo que mais roubava era esta a quem o sacerdote se referia – e que, curiosamente, era a *iaô* que mais me incentivou a roubar as frutas. Após um tempo, recolheu-se a quitanda e o *xirê* fora retomado.

Posteriormente, Ewá adentrava o barracão acompanhada de outros membros, dois dos quais transportavam um enorme recipiente repleto de pipoca, para dar início ao tabuleiro de Obaluaê. A pipoca está profundamente associada ao orixá, uma vez que este se apresenta com o corpo todo recoberto por folhas secas para esconder as feridas causadas pela varíola que, assim como a pipoca, estouravam diante das altas temperaturas provocadas pela febre, liberando pus. Após algumas danças, Ewá, o *babalorixá* e o *babalaxé* jogavam pipoca ao alto, passando-as em seguida sobre a cabeça de cada um dos presentes e promovendo a cura para todos os presentes.

O *xirê* da noite anterior havia sido iniciado cantando para Oxóssi, patrono da casa e, da mesma maneira, ao cantar-se para Oxalá no encerramento da cerimônia, todo o terreiro saudava o orixá. Neste momento, praticamente todos os rodantes do terreiro incorporaram, trazendo ao *Ayê* todo o panteão de orixás do *Orún*. A cerimônia era oficialmente encerrada com um *paó* (aplaudir) dos *ogãs*, do *babalorixá* e do *babalaxé*. Uma publicação compartilhada no perfil do Instagram do Abassá Odé N’la mostra a *iaô* em uma romaria nos dias seguintes a sua saída.

A saída de santo é um ritual que celebra a vida, os orixás e valida os processos percorridos durante a reclusão, apresentando aos de dentro e de fora este indivíduo renascido, integrando-o novamente ao mundo. Carolina Gorsky (2012, p. 61) relata que, após sua saída, fora instruída a seguir certas restrições como a cobertura de seu *orí* quando saísse de casa, abstinência sexual, dormir na esteira, não beber ou utilizar quaisquer substâncias, apenas comer com as mãos, utilizar vestes claras e rezar antes de se alimentar, ao longo de 60 dias. Há, ainda, dois rituais a serem realizados para que a feitura seja, de

fato, concluída. Um destes é o panã, onde os iniciados dramatizam situações corriqueiras nos distintos espaços que remetem ao mundo externo recriados pelo barracão, visando a reconstrução da identidade do iniciado para reinseri-lo à sociedade de fora.

O segundo ritual é a romaria, onde os iniciados são levados a uma missa católica em busca de proteção divina e benção. Ao contrário de algumas variabilidades oriundas das particularidades das deidades, a romaria pode apresentar variações relacionadas às escolhas do sacerdócio de alguns terreiros. Em uma publicação em seu perfil no Facebook, a *iyalorixá* Mãe Iara de Oxum²¹ relata um caso do ano de 2004 em que, ao levar um de seus filhos recém-iniciados à romaria na Igreja do Bonfim, o *iaô* ficou confuso sobre o porquê de estar ali. O iniciado, profundamente indignado, lembrou à mãe de santo do alto número de cadáveres de pessoas negras que se encontravam enterrados sob o templo, mortos pela igreja católica ao longo dos séculos. A sacerdotisa, ao refletir sobre o questionamento de seu filho, optou por não levar nenhum dos seus outros filhos para a romaria em quaisquer igrejas católicas pedindo o amém pois, sendo iniciados no candomblé, ela pediria as benções e o *axé* nos terreiros que considera dignos.

9.5. As transformações sobre o corpo em aberto: manutenção

A feitura de santo produz uma espécie de pré-forma do corpo que apenas estará completamente feito passados, no mínimo, 21 anos após o ritual. Cada obrigação tem como objetivo o assentamento das demais entidades que compõem a multiplicidade dentro da unidade, geralmente realizadas no primeiro, terceiro, sétimo, décimo quarto e vigésimo primeiro anos subsequentes à feitura. Ainda, conferem ao iniciado um maior controle sobre as incorporações, pois, enquanto o neófito é amplamente suscetível a incorporações e seus santos tomam-no com frequência, os mais velhos do terreiro detêm a capacidade de permitir ou não que seus santos retornem à terra através de seu corpo.

As técnicas corporais obtidas ao longo do processo da feitura permanecerão no iniciado ao longo de sua trajetória, o que Dos Santos (2023) denomina de “corpo-arquivo” e, apesar de algumas destas acarretarem uma certa manutenção do *axé* (e.g. danças e cânticos), o pagamento das obrigações ainda é um importante meio para o desenvolvimento do corpo, dos santos e do terreiro. A natureza degradável do *axé*,

²¹ DE OXUM, Mãe Iara. **ROMARIA:** Até onde o nosso povo preto e de axé devem manter essa tradição de visitar às igrejas?!. Cidade da Beira, mar., 2024. Facebook: @maeiaradeoxum. Disponível em: <https://www.facebook.com/reel/735660725348775>.

substância responsável pela sacralização do corpo e pela própria vida da multiplicidade que cada iniciado abriga dentro de si, demanda uma manutenção eficaz.

Através das obrigações, o indivíduo não apenas garantirá a existência e satisfação de todas as deidades das quais descende, como também promoverá o fortalecimento de seu vínculo com estas e garantirá seu próprio desenvolvimento. A recusa em pagar as obrigações acarreta consequências nefastas ao iniciado, pois, uma vez enfraquecidos, não há como os santos garantirem a proteção do indivíduo. Caso não sejam alimentados, conforme Lima e Ribeiro Júnior (2018), os santos tornam-se vingativos, trazendo doença, divórcio, perda de emprego e outros distúrbios àqueles que os fizeram passar fome e sede. A este despeito, a candomblecista Rabelo (2020, p. 6) apresenta um caso exposto por sua mãe de santo, Mãe Beata, onde a mãe biológica de um *ogã* fez um *ebó* para prejudicar a sacerdotisa mas, estando esta devidamente em dia com suas obrigações e fortalecida pelo *axé*, o infortúnio recaiu sobre o jovem *ogã*, uma vez que este negligenciava a importância das obrigações e veio a falecer ao se afogar em uma lagoa.

As obrigações não têm sido colocadas tanto sob os holofotes quanto a feitura em si, mas algumas destas demandam procedimentos rituais semelhantes à iniciação, como a reclusão, o *Borí*, a raspagem, o assentamento e, por fim, a saída. Se, até o momento, a multiplicidade do sujeito apresentava apenas seu santo e o *erê* assentados, as demais entidades até então presentes em um plano virtual do *orí* doravante terão suas existências atualizadas através da feitura de cada qual. Durante a obrigação de um ano, será assentado o *juntó* (segundo santo do iniciado), assim como seu Exu e Egum. Na ocasião, o iniciado passa a ter o direito de incorporar estes dois últimos em algumas ocasiões, apesar deste tipo de incorporação ser vista sob maus olhares enquanto sinal de fraqueza do iniciado. Alcançar a primeira transformação pós-feitura não implica autonomia, estando *iaôs* ainda dependentes significativamente dos mais velhos do terreiro, pois embora detenham um certo conhecimento cosmopolítico, ainda é insuficiente quando em comparação com aqueles detidos pelos mais velhos. A partir da obrigação de três anos (ou cinco, em alguns terreiros), quando assenta-se mais um santo, o iniciado passa a ter um pouco mais de atribuições conforme obtém acesso a saberes outrora inacessíveis, além de ser incumbido de novas tarefas que requerem mais responsabilidade do que antes e a trocar sua roupa de ração por um kaftan branco na execução de atividades corriqueiras no terreiro. Gradativamente, a multiplicidade do sujeito torna-se mais complexa e diversificada conforme cada santo é assentado e, ao mesmo tempo, conforme o iniciado e seus santos

já feitos adquirem força e maturidade (Goldman, 1985, p. 38; Rabelo, 2016, p. 115; Santos, J.R.L., 2021, p. 138).

A obrigação de 7 anos é, sem dúvidas, a mais mencionada na bibliografia. Há nesta etapa uma transformação do sujeito onde deixará de ser *iaô* para tornar-se *ebomí/tateto* ou *mameto*. O ritual da entrega do Decá (nome dado ao conjunto de artefatos de iniciação) é realizado em uma cerimônia pública e, de maneira semelhante à saída de santo, apresenta ao mundo esta transformação do indivíduo que, agora, alcança oficialmente a senioridade. Na ocasião, lhe são entregues artefatos utilizados na iniciação como o jogo de búzios, os cabelos cortados na sua feitura, tesoura, navalha, faca sacrificial, dentre outros. O iniciado, agora, pode calçar os pés, utilizar vestimentas mais complexas e coloridas, a acessar segredos até então ocultos, tirar nome de santo, participar das iniciações dos novos iniciados, aprenderá como realizar o ritual iniciático e, caso tenha a autorização de sua mãe ou pai de santo, poderá abrir seu próprio terreiro. Se, até então, saudava o fundamento da casa deitando-se no chão, passará a tocá-lo com a mão direita e, em seguida, levar os dedos ao *orí*. Decerto, esta etapa confere ao sujeito maioridade e uma autonomia jamais experienciada, mas isto não implica no completo rompimento dos vínculos com aqueles que o fizeram ou, ainda, com o próprio terreiro, uma vez que estes laços familiares lhe acompanharão por toda a vida. Há de se pontuar que tendo alcançado a senioridade, o indivíduo passa a ser responsável pelos outros membros mais jovens do terreiro e, ainda, o dever de alimentar seus santos anualmente passa a ser sua própria responsabilidade. Sua próxima obrigação será aos 14 anos de iniciação, quando fará a renovação de seus votos e, finalmente, na de 21 anos, passará a ocupar a mais alta posição ancestral e de sabedoria (Goldman, 1985, p. 38; Prandi, 2001, p. 165; Rabelo, 2015, p. 242; Barbosa, 2002, p. 9; Barbara, 2002, p. 102; Santos, J.R.L., 2021, p. 138-139).

9.6. A reciclagem do (i)material: a desfeitura de várias feitura

Ao contrário das demais, a última obrigação não dispõe de uma idade mínima para o pagamento e, inclusive, sequer é feita pelo próprio sujeito. Se, ao longo da feitura e das obrigações anteriores, os processos visavam a construção do corpo e o fortalecimento do vínculo entre o indivíduo, o terreiro e sua multiplicidade, a morte conduz um caminho antônimo através do ritual fúnebre conhecido como *axexê* (ketu), *ntambi/mukundu* (angola), *sirrum* (jeje-mahim e batuque) ou tambor de choro (mina-jeje e mina-nagô). O ritual tem como objetivo a desfeita dos laços do morto com o *Ayê*, gradativamente decompondo a pessoa construída ao longo das etapas anteriores. Importante pontuar que

isto não implica na destruição deste sujeito, mas, antes, produz uma outra transformação de seu ser ou, em termos de cadeia operatória, trata-se de uma reciclagem, não um refugo.

Ilustração 37: Representação do ritual funerário.



Fonte: Autoria desconhecida, reproduzido por Adriano Azevedo²².

Legenda: Após o sepultamento do indivíduo, os membros se reúnem em torno de um recipiente que remete ao cadáver, entoam cânticos e acendem uma vela. A permanência do fogo da vela indica que o egum do sujeito está presente no local. É interessante notar o uso da cuia vazia para remeter ao corpo do falecido, pois, estando sua multiplicidade decomposta após a retirada do *oxu*, o corpo torna-se vazio.

Dentro de 24 horas do falecimento, os membros se reúnem no terreiro obrigatoriamente trajando vestes brancas, então uma anciã/ancião raspa a parte do couro cabeludo do sujeito onde fizeram-se as curas na feitura e obrigações, banhando a região exposta com água e *amassí* (mistura de folhas)²³. Ulteriormente, faz-se um novo corte no

²² AZEVEDO, Adriano. Axexê: uma obrigação de renascimento para a nova vida. **Farol da Bahia**. 2023. Disponível em: <https://www.faroldabahia.com.br/coluna/axexe-uma-obrigacao-de-renascimento-para-a-nova-vida>.

²³ Henrique, do Palácio dos Orixás, me informou que não se banha utilizando este tipo de produto quando industrializado e que é criterioso com a compra de ervas frescas, uma vez que não há garantias de que os vegetais tenham sido devidamente acordados e encantados e, conseqüentemente, podem não deter *axé*. Enquanto conversávamos, percebi mais uma cadeia operatória que se desdobrava no ritual. O *abiãn* me contou que prefere preparar o seu próprio *amassí* por conta do processo que envolve sua produção, começando pela purificação de seu corpo, o aporte da indumentária branca, o descalçar dos pés para ter contato com o *axé* da terra, a saudação a Ossaim (orixá das ervas), a oferta de algo à terra (pois, já que se está tirando algo desta, nada mais justo do que retribuir), a encantação da terra e, por fim, o preparo da mistura e seu uso no banho.

local para a retirada de seu *oxu*, substância oriunda do *obi* que, junto às curas, viabilizou a feitura de cada santo. Removido o *oxu*, dá-se início à decomposição da pessoa. Seu *emi* (sopro vital; respiração) se desvencilha do corpo e retorna à esfera celestial, o *Orún*. Seu *ori*, receptáculo de sua individualidade intransferível, desaparecerá, enviando toda a multiplicidade de entidades que nele abrigavam, pacientemente assentadas ao longo dos anos, de volta aos orixás gerais dos quais são fragmentos. Retirada a individualidade do sujeito, sepulta-se seu aspecto concreto, o corpo, reintegrando-lhe ao elemento terrestre do qual originou-se, a lama. A partir daqui, dá-se início ao ritual em si, onde os membros do terreiro se despedirão do falecido, saudando a este e a seus santos, ofertando-lhes moedas, presentes, animais sacrificados e comidas secas, além de consultarem os búzios para serem informados quais materialidades do indivíduo serão ou não despachadas (Santos, J.E.D., 1986; Flaskman, 2016; Prandi, 1991).

Ilustração 38: Oferendas do axexê.



Fonte: Pai Rodney (2017)²⁴.

Legenda: *Ebós* de um ritual de axexê. Nota-se a presença de um assentamento entre um arranjo floral e o fundamento da casa (em forma de coluna).

O rito fúnebre completo ocorre sem a presença do cadáver em si e perdura ao longo de uma semana, sendo utilizado em seu lugar uma cuia vazia. Enquanto fazia registros

²⁴ RODNEY, Pai. De quem é o morto?. **Carta Capital**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/de-quem-e-o-morto/>

dos fenômenos associados à iniciação na loja Palácio dos Orixás, o *abiãn* Erick me contou que, em alguns terreiros, a cremação é uma prática condenável, pois, uma vez que o indivíduo fora concebido na terra, deverá igualmente retornar a esta. É interessante notar que desta etapa podem, desdobrar-se, no mínimo, três grandes variáveis, a depender das vontades do falecido ou de seus santos. A primeira, onde o rito fúnebre se desdobra normalmente e todas as entidades retornam ao *Orún*; a segunda, onde algum santo do falecido se recusa a partir; e, por fim, caso o próprio egum refuse. No caso da primeira, caso não haja objeções por parte das entidades, o ritual discorre conforme descrito acima (para uma descrição mais detalhada, ver Joana Elbein dos Santos, 1986, p. 230-235), sendo todos os artefatos associados ao falecido despachados nos locais que o mesmo indicara, estando o egum e os santos libertos.

A segunda situação se dá a partir da recusa de algum dos santos em deixar o *Ayé*. Neste caso, os assentamentos indicados são deixados sob responsabilidade de uma pessoa indicada pelo próprio egum ou seus santos, mas normalmente são deixados a alguém do terreiro. No caso da morte de mães e pais de santo, Prandi (1991, p. 5-6) relata que seus principais assentamentos são normalmente deixados sob os cuidados do terreiro e, inclusive, são motivo de briga entre os filhos de santo para decidirem quem ficará responsável por tal.

Em entrevista à candomblecista Rabelo (2014, p. 70-71), Dona Dete relata que se manifestou contrária à remoção do *oxu* de sua mãe biológica, impedindo que fosse realizado o rito fúnebre, logo, não saberia quais as vontades das entidades expressas através dos búzios. Um tempo depois, continua a autora, foi informada por um pai de santo que um dos santos de sua mãe não desejava ser despachado e gostaria de ficar sob os cuidados de Dona Dete. A senhora, então, despacha-o por conta própria, ato que causou desastrosas consequências em sua vida, sendo apenas amenizadas com sua feitura posteriormente.

Há, por fim, eguns que ainda desejam estar no *Ayé* ou que não foram libertos pelo ritual, seja pelo motivo que for. Caso não sejam devidamente assentados – e, conseqüentemente, alimentados e cuidados –, eguns podem passar a perturbar certas pessoas e trazer malefícios em suas vidas. No caso daqueles que foram despachados, com sua libertação há o devido retorno ao *Orún*, onde permanecerão até que regressem ao *Ayé* novamente, agora, em um novo corpo. E assim, em meio a feituas e *desfeituas*, a cadeia operatória ontológica se (re)inicia infinitamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde seus primórdios, o candomblé tem sido alvo de perseguições, racismo e de calúnias dos mais diversos tipos por conta do pânico moral estruturado por brancos em torno do candomblé e das práticas africanas no Brasil, propagando uma imagem de seus praticantes enquanto bruxos perversos que atentam contra a civilização de *bem*. O pânico moral, conforme Cohen (2002) refere-se ao controle e manipulação da imagem de grupos sociais emergentes por agentes de controle, mídia de massas e opinião pública, resultando na demonização do "outro". Inicialmente, um grupo ou indivíduo surge na sociedade, sendo visto como uma ameaça ao *status quo*. A mídia, então, amplifica um episódio específico, representando o alvo de forma estereotipada e exagerada, gerando ansiedade social e, consolidada a ansiedade na população, políticos de direita e a classe burguesa propõem soluções para lidar com a ameaça. Como resultado, tem-se a imagem demonizada perpetuada no imaginário coletivo, mesmo quando a burguesia e a mídia já mudaram o alvo de sua inquisição. Em uma sociedade machista, racista, individualista, LGBTfóbica e etarista, uma mãe-de-santo negra, influente, líder de um espaço sagrado fortemente pautado na comunidade e aceitação, onde prestigia-se a senioridade é, por si própria, uma ameaça ao sistema eugenista branco e capitalista.

Especialmente com o advento das redes sociais que, em suma, possibilitaram que qualquer sujeito com o mínimo de audiência seja ele mesmo uma mídia de massas, a propagação de notícias falsas envolvendo o povo de santo ainda promove preconceitos seculares que, inclusive, por vezes se torna difícil a distinção entre uma notícia de um jornal escravagista do século XIX de uma publicação no Facebook de um qualquer da extrema direita. O fato de o sacrifício animal ser um dos principais fenômenos utilizados em narrativas caluniosas sobre o candomblé é mais revelador sobre o racismo religioso que ainda perdura no Brasil e o moralismo que o sustenta do que sobre um fantasioso testemunho de uma sociedade preocupada com o bem-estar de outras espécies.

Nenhuma das atrocidades fictícias propagadas por conservadores contra o povo de santo sequer menciona o *axé*, o conjunto de éticas, os ritos preparatórios ou o consentimento das espécies doadoras da energia vital, afinal, isto levaria à humanização daqueles praticantes de uma religião com raízes e práticas explicitamente africanas – e que *ultraje* seria a branquitude reconhecer humanidade naqueles cuja marginalização vos beneficia. Antes, a manipulação da narrativa é permeada sob um sensacionalismo e reducionismo que concebe o fenômeno como um ato de violência frívola e perversa,

apelando ao pânico moral e promovendo uma imagem inautêntica sobre um ato sagrado, a exemplo da injúria da recorrência do sacrifício de gatos e cachorros – pois a sensibilização é ainda maior se forem espécies com as quais temos compartilhados relações sociais mais próximas.

Como aponta Birman (1980, p. 20), conforme citado por Dantas (1988, p. 230), o contraste de um primitivismo africano dentro de uma *civilização* branca tem como função ideológica “de manter o negro no seu lugar, [...] que lhe foi destinado pelo branco, o lugar de dominado, na medida em que os negros estariam interiorizando os elementos da sua própria dominação”. Necessário pontuar que, longe de serem personagens passivos na história, o povo de santo resistiu e ainda resiste através de diversas maneiras, atestadas não apenas pela própria existência e expansão da religião, como através da materialidade evidenciada em contextos arqueológicos. Se a pesquisa arqueológica visa a produção de narrativas diacríticas sobre as culturas, então creio ser o dever daqueles que trabalham com esta o levantamento de indagações a despeito das raízes de algumas concepções e, igualmente, a quem interessa a propagação de uma determinada ideologia justificada pela ciência ocidental.

A presente pesquisa buscou explorar a longa produção ontológica feita através da feitura de santo e das obrigações no candomblé, demonstrando como as práticas moldam não apenas o indivíduo como, igualmente, todos os agentes do terreiro, os santos e a própria manutenção do axé. Não se trata, portanto, de uma mera adesão à religião, mas, antes, de uma profunda transformação espiritual e identitária que se projetará ao longo da vida toda do iniciado, demandando um grande comprometimento. O ingresso no candomblé transforma o mundo no qual aquele indivíduo se insere, modificando seu próprio ser e os mundos daqueles com quem compartilha vínculos de santo. Esta produção ontológica do indivíduo aponta para a necessidade de se compreender o contexto dentro das análises arqueológicas, especialmente, em contextos rituais pois, tratando-se de uma religião secular que moldou inúmeros indivíduos e, ao mesmo tempo, foi sendo por estes moldada.

É possível identificar estas transformações através das materialidades produzidas por estes indivíduos, contribuindo para a preservação das práticas ancestrais afro-brasileiras e, igualmente, à produção de uma imagem da população e da cultura negra que não se atenha apenas à miserabilidade da condição subhumana à qual fora forçada através dos séculos. Decerto, não se deve ignorar este episódio trágico, especialmente, enquanto o racismo perdura tão fortemente na sociedade até os dias atuais mas, antes, de propagar

uma imagem positiva e real sobre o povo de santo e a população negra ao invés de apenas reforçar uma suposta lástima de sua própria existência. Este trabalho, portanto, não é um ponto final, mas um convite à reflexão crítica e à continuidade das investigações arqueológicas sobre o candomblé.

REFERÊNCIAS

ALVES, Matheus Winicius Silva. **Encruzilhadas epistemológicas: um relato etnográfico com matriz afro-referenciada no terreiro Pai Oxossi**, em Maceió (AL). 2023. Tese (Licenciatura em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

AUGRAS, Monique. Diferenças e semelhanças entre as nações das casas-de-santo. In: DA SILVA, José Marmo (coord.). **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003. p. 12–19.

_____. O corpo nas religiões de matriz africana. In: DA SILVA, José Marmo (coord.). **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003. p. 92–99.

_____. Transe e construção de identidade no candomblé. **Psicol., Teori., Pesqui.**, Brasília, v. 2, n. n. 3, p. 191–200, 1986.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARTH, Frederick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: the creation of the mods and the rockers**. Nova York: Taylor & Francis, 2002.

DANTAS, Beatriz Góis. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 89-132.

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

DOS SANTOS, Tatiana Lagdem Aurelio. **A performance do ritual de iniciação como manutenção da memória do candomblé de angola no Abassá de Jagulenã-RJ**. 2023. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2023.

FLASKMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, 2016.

FUNARI, Pedro Paulo A. Class interests and struggle in brazilian Archaeology. **International Journal of Historical Archaeology**, v. 6, n. 3, p. 209–216, 2002.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva. Orixás, nkises e voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés ketu, bantu e jeje. **Revista Calundu**, v. 5, n. 1, p. 45–63, 2021.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago., 1985.

_____. Candomblé. In: LANDIN, Leilah (org.). **Sinais dos tempos**: diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1990. p. 123-129.

_____. Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica. **Análise Social**, v. 44, p. 105-137, 2009.

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

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

KUNZRU, Hari. "Você é um ciborgue": um encontro com Donna Haraway. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 17-32.

LEMMONIER, Pierre. Cadeias operatórias míticas. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 176-195, 2013.

_____. The study of material culture today: toward an Anthropology of Technical Systems. **Journal of Anthropological Archaeology**, v. 5, p. 147-186, 1986.

LIMA, Tania Andrade. A Arqueologia na construção da identidade nacional. **Candidé**, Xingó, n. 10, dez., 2007.

_____. Arqueologia Histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). **Anais do Museu Paulista**, Nova série, n.1, p. 225-262, 1993.

_____. Práticas espirituais esquecidas: memória para a resistência das religiões afro-brasileiras. **Vestígios**, v. 17, n. 2, p. 127-150, jul.-dez., 2023.

LIMA, Tania Andrade; RIBEIRO JUNIOR, Ademir. Nos domínios das entidades das rochas: arqueologia das pedras de poder e devoção no Rio de Janeiro e em Salvador, séculos XIX ao XXI. **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 195-230, 2021.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, José. **Candomblé**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1957.

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, 2021.

_____. **O Exu submerso: uma Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil**. 1. ed., Curitiba: Appris, 2019.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes; SILVA, Débora Anelli; SANTOS, Daniela Souza dos; PEREIRA, João Paulo Dias; OLIVEIRA, Maria Luiza Eunice Martins de. O projeto de extensão do laboratório virtual de arqueologia e relações étnico-raciais: uma proposta decolonial no ensino superior. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 49–63, 2024.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

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.

_____. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

PREVITALLI, Ivete M. Nação angola: sincretismo na contramão. **R. Pós Ci. Soc.**, v. 7, n. 14,, p. 143-154, jul.-dez. 2010.

RABELO, Miriam C. M. Obrigações e a construção dos vínculos no candomblé. **Mana**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 1–31, 2020.

_____. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul.-dez., 2015.

_____. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. Considerações sobre a ética no candomblé. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 109-130, ago., 2016.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir; LIMA, Tania Andrade. O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica. In: SOARES, Carmen; RIBEIRO, Cilene da Silva Gomes (coords.). **Mesas luso-brasileiras: alimentação, saúde & cultura**. v. 1. Coimbra: PUCPRESS, 2018. p. 301-331.

SANTOS, José Roberto Lima. **Indumentárias de orixás: arte, mito e moda no rito afro-brasileiro**. 2021. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Campus Barra Funda, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2021.

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

SCHIFFER, Michael Brian; SKIBO, James M. The explanation of artifact variability. **American Antiquity**, v. 62, n. 1, p. 27-50, jan., 1997.

SCHIFFER, Michael Brian; SKIBO, James M. Theory and experiment in the study of technological change. **Current Anthropology**, v. 28, n. 5, p. 595-622, dez., 1987.

SILVA, Fabíola Andréa. As tecnologias e seus significados. **Candidé**, Xingó, n. 2, p. 119–138, 2002.

GLOSSÁRIO

Abiãn: refere-se àqueles que ainda não foram iniciadas/iniciados no candomblé ketu; equivalente a ndumbi.

Abyanato: período no qual o indivíduo apresenta-se enquanto abiãn.

Acaçá: massa cozida à base de farinha de canjica enrolada em folha de bananeira

Adjá: sino utilizado para induzir a vinda dos santos.

Amassi: mistura de ervas utilizada para fins diversos de limpeza.

Angorô: saudação.

Axé: energia vital onipresente, porém, localizada sob maior concentração no sangue.

Ayê: esfera terráquea habitada pelos humanos.

Baba-Egun: ancestral falecido pai de um egun.

Babalaxé: avô-de-santo.

Babalorixá: pai-de-santo; cargo masculino sacerdotal no candomblé.

Bakisse: quarto onde o iniciado habita durante sua iniciação; equivalente a runcó.

Barco de iaô: nome dado ao conjunto de iaôs sendo feitos em uma mesma ocasião.

Borí: ritual cuja finalidade é a alimentação do orí (cabeça) dos iniciados, promovendo o fortalecimento pela transferência de axé.

Candomblecista: aqueles pertencentes ao candomblé.

Conquem: galinha d'angola.

Decá: conjunto de artefatos associados à iniciação.

Ebomi: cargo destinado a rodantes que cumpriram a obrigação de sete anos.

Ebó: oferenda.

Efun: pó de coloração branca utilizado em pinturas corporais diversas.

Egbé: membros de um determinado terreiro.

Egun: ancestral.

Ejé: sangue.

Ekeidi: cargo para mulheres não rodantes; são o braço-direito das iyalorixás e babalorixás.

Ekodidé: pena de coloração vermelho-escarlata obtida do papagaio do Gabão (*Psittacus erithacus*), espécie que dispõe de penas cinzas ao longo do corpo e vermelhas na cauda.

Emí: sopro vital que retorna ao Orún no momento da morte.

Erê: características infantis dos santos.

Ewá: orixá feminina vinculada ao rosa do céu, horizontes, símbolo da sensualidade e beleza.

Exu: orixá masculino associado aos caminhos, comunicação, comércio e à sabedoria dos búzios.

Feitura de santo: ritual cuja duração permeia em torno de 21 dias e que dará início à vida de santo dos sujeitos rodantes.

Iabá: orixás do sexo feminino.

Iansã: também conhecida como Oyá; trata-se da orixá feminina associada aos ventos, raios e tempestades.

Iaô: nome dado às iniciadas/iniciados rodantes.

Ifá: jogo de búzios; meio através do qual os santos, entidades e orixás se comunicam diretamente do Orún com o Ayê.

Igbá Orí: ou assentamento de orí; transgressão extracorpórea material do orí dos indivíduos iniciados.

Igbá Orisá: ou assentamento de santo; refere-se à materialização da íntima relação entre um indivíduo e um de seus santos e à projeção extracorpórea do próprio ser do sujeito e de seu santo.

Ilá: grito particular a cada santo.

Ingorossi: conjunto de rezas e cantigas.

Iyalorixá: mãe-de-santo; cargo sacerdotal feminino no candomblé.

Iya-Mi Osorongá: entidades femininas que representam a dualidade entre protetoras e generosas, porém, perigosas e destrutivas; associadas ao poder ancestral e aos elementos místicos do gênero feminino.

Juntó: segundo santo de um indivíduo.

Kavungu: nkise masculino atrelado à saúde e morte.

Logun Edé: orixá masculino filho de Oxum e Oxóssi; associado à fartura, riqueza, beleza e é o único príncipe dentre os orixás.

Louça de ágata: tipo de louça produzida em ferro ou aço revestido com um esmalte que confere à peça um aspecto vitrificado durante a queima. Seu uso entre iaôs e abiãs estão associados à humildade, a primeira lição que se aprende no candomblé. O branco remete ao renascimento e pureza daquela pessoa para o orixá

Makota: cargo destinado às mulheres não-rodantes.

Nanã: orixá feminina associada à lama, sabedoria e aos pântanos.

Ndumbi: nome dado àqueles que ainda não foram iniciadas/iniciados no candomblé angola; equivalente a abiãn.

Nkise: entidades que se apresentam enquanto personificações dos elementos da natureza.

Oagi: pó de coloração azul utilizado na pintura corporal para remeter à cor preta.

Obi: fruto sagrado utilizado em uma ampla gama de rituais no candomblé, pertencente à espécie *Cola acuminata*.

Ofá: arco-flecha.

Ogãn: cargo no candomblé destinado a homens não-rodantes, responsáveis pelo toque dos instrumentos musicais e outras atividades.

Ogum: orixá masculino associado ao ferro, guerra, coragem e tecnologia.

Olorí: principal santo de um indivíduo e dono de seu orí.

Omolu: também conhecido por Obaluaê; orixá masculino associado às doenças, cura e saúde.

Orí: cabeça de um indivíduo, é o local onde a multiplicidade de entidades habita no sujeito.

Orixá: entidades que regem domínios específicos que englobam desde elementos da natureza a atividades econômicas.

Orô: matança ou sacrifício.

Orogbô: fruto sagrado de origem africana pertencente à espécie *Garcinia kola*.

Orún: esfera celestial na qual habitam os orixás e outras entidades.

Orunkó: nome de santo.

Orunmilá: orixá masculino associado à sabedoria, profecia e adivinhação.

Ossaim: orixá masculino associado às ervas, à cura e ao mistério.

Ossum: pó vermelho obtido através de sementes e que é utilizado em pinturas corporais diversas.

Otá: pedra através da qual o santo se apresenta.

Oxaguian: qualidade jovem de Oxalá.

Oxalá: orixá masculino criador da humanidade e o primeiro a ser criado por Olodumarê.

Oxóssi: orixá masculino associado à caça e às florestas.

Oxu: substância obtida através da pasta do obí (adoxu) e que é implantada no orí das iniciadas/dos iniciados no momento da feitura de seu santo.

Oyá: também conhecida por Iansã; trata-se da orixá feminina associada aos ventos, raios e tempestades.

Paó: ato de aplaudir.

Quizila: também chamado de tabu, diz respeito a restrição associada a um determinado orixá e que deve ser seguida igualmente por suas filhas e filhos.

Rodante: indivíduo capaz de incorporar.

Runcó: quarto onde a iaô fica reclusa durante sua iniciação; equivalente ao bakisse.

Rumbê: nome dado ao conjunto de saberes transmitidos pelos mais velhos aos mais novos.

Saída de santo: cerimônia pública que apresenta a/o iaô e seu santo.

Sakulupemba: ritual de purificação no candomblé angola-amburaxó que antecede a reclusão.

Suspensão: ato promovido pelo santo de uma/um ebomí ao reconhecer um não-rodante como seu filho e que antecede sua confirmação.

Xangô: orixá masculino do fogo, raios, trovões e da justiça.

Xirê: refere-se à roda feita pelo egbé durante as cerimônias de candomblé e que se dá no sentido anti-horário em torno do fundamento da casa, trazendo ao Ayê os santos do Orún.

Yãn: fio de contas disposto na transversalmente entre o ombro e a cintura.

Yemanjá: orixá feminina rainha dos mares, associada à fertilidade, padroeira dos pescadores e senhora das cabeças.