



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA  
AMAZÔNIA (PPGEAA-UFPA)

RAFAEL SANTOS RIBEIRO

**“A TEUCY É UMA NAÇÃO PRÓPRIA”?:  
TRANSNAÇÃO E MALHA RITUAL NO CULTO AS  
FOLHAS NA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA  
CABOCLA YACIRA – ANANINDEUA-PA**

CASTANHAL-PA  
MAIO-2019

RAFAEL SANTOS RIBEIRO

**“A TEUCY É UMA NAÇÃO PRÓPRIA”?:  
TRANSNAÇÃO E MALHA RITUAL NO CULTO AS  
FOLHAS NA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA  
CABOCLA YACIRA – ANANINDEUA-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Estudos Antrópicos.

Linha de Pesquisa: Ambientes, Saúde e Práticas Culturais

Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup> Gisela Macambira Vilacorta

CASTANHAL-PA  
MAIO-2019

RAFAEL SANTOS RIBEIRO

**“A TEUCY É UMA NAÇÃO PRÓPRIA”?:  
TRANSNAÇÃO E MALHA RITUAL NO CULTO AS  
FOLHAS NA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA  
CABOCLA YACIRA – ANANINDEUA-PA**

BANCA EXAMINADORA

---

PROF. Dr<sup>a</sup>. GISELA MACAMBIRA VILLACORTA  
(ORIENTADORA)

---

Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal  
(MEMBRO INTERNO-PPGEAA-UFPA)

---

Prof. Dra. Taissa Tavernard de Luca  
(MEMBRO EXTERNO-UEPA)

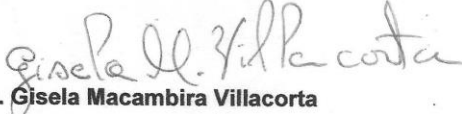


SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS  
ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA - PPGEAA  
RESOLUÇÃO 4897/2017 - CONSEPE




ATA DA SESSÃO DE EXAME DEFESA DE MESTRADO DO (A) DISCENTE  
**RAFAEL SANTOS RIBEIRO.**

Aos seis dias do mês de Junho do ano de dois mil e dezanove, às 14:30 horas, na Sala 03 do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA - Campus Universitário de Castanhal (Pará), reuniu-se a Banca Examinadora, constituída pelo professor orientador **Prof.<sup>a</sup> Dra. Gisela Macambira Villacorta** (PPGEAA/UFPA - presidente) e pelos professores **Prof.<sup>a</sup> Dra. Taissa Tavernard De Luca** (Membro Externo - CCSE/UEPA), **Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal** (Membro Interno - PPGEAA/UFPA), para arguir e deferir o trabalho de defesa do (a) mestrando (a) **Rafael Santos Ribeiro**, a partir do texto intitulado "A TEUCY é uma Nação Própria": Transnação e Malha Ritual no Culto às Folhas na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira- Ananindeua-PA." Grande Área Multidisciplinar, Área Interdisciplinar, linha de pesquisa: Ambiente, Saúde e Práticas Culturais. Após a apreciação a Banca Examinadora considerou aprovado o trabalho. E, nada mais havendo a tratar, encerrou-se a Sessão e para constar foi lavrada a presente ATA, que segue assinada por todos os membros da Banca Examinadora. Castanhal, 06 de Junho de 2019.

  
**Prof.<sup>a</sup> Dra. Gisela Macambira Villacorta**

Orientador

  
**Prof.<sup>a</sup> Dra. Taissa Tavernard De Luca**

Membro Externo

  
**Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal**

Membro Interno





Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S237t SANTOS RIBEIRO, RAFAEL  
"A TEUCY É UMA NAÇÃO PRÓPRIA"? : TRANSNAÇÃO  
E MALHA RITUAL NO CULTO AS FOLHAS NA TENDA  
ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA YACIRA  
-ANANINDEUA-PA / RAFAEL SANTOS RIBEIRO. — 2019.  
180 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Gisela Macambira Vilacorta  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em  
Estudos Antrópicos na Amazônia, Campus Universitário de  
Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2019.

1. FOLHAS. 2. TRANSNAÇÃO. 3. RELIGIÃO AFRO-  
BRASILEIRA. 4. RITOS. 5. ORIXÁS. I. Título.

CDD 121.34

---

Ayrton Soeiro (*In memoriam*), pela construção de uma Nação chamada TEUCY.

A Iemanjá, dona do equilíbrio que mora em mim.

A Odé, Orixá que habita meu coração.

A Ossayn, gratidão!

A todos Exus, Voduns, Orixás, Caboclos, Erês e Encantados que habitam a TEUCY.

A minha Yalorixá, Modupé

A Alá Torí, pelo cuidado e paciência que sempre teve com a minha pesquisa.

A TEUCY, família que tanto amo e zelo.

A minha mãe e minhas irmãs.

A minha orientadora, minha eterna gratidão.

## AGRADECIMENTOS

Nossa, que caminhada foi essa? Um dia antes da entrega final desta dissertação me encontro sentado na sala da minha casa escrevendo esses agradecimentos. Um filme passa pela minha mente, quantas mudanças, quantas trocas de conhecimentos, quantas lágrimas e sorrisos me foram tirados ao longo desses dois anos de mestrado. Tantas pessoas passaram pela minha vida.

Essa jornada começa por Castanhal, cidade que me abrigou ao longo dos seis primeiros meses do curso. Lá contei com a ajuda de pessoas importantes. Primeiramente a minha turma de mestrado, que me fizeram crescer enquanto acadêmico, os almoços intermináveis na cozinha do prédio do Programa. Conversas, risos, desentendimentos, tudo foi importante para compreender a importância de estarmos com pessoas boas ao nosso lado.

De forma especial agradeço ao meu irmão de orientação, Marcus Reis. Amigo, camarada, grande pesquisador. Agradeço pelas horas que passamos ao telefone conversando sobre nossas pesquisas, planos para o doutorado, dividindo as mágoas e as glórias do que é ser aluno de pós-graduação nas atuais conjunturas políticas. Meu muito obrigado!

Meus professores, gratidão por cada ensinamento, crítica e sugestões para minha pesquisa. Em especial ao professor Augusto Leal, pelas conversas e trocas de saberes. Seu modo de agir e pensar o mundo me fez refletir na pesquisa enquanto estudante, pesquisador e ser-humano.

Terminando o primeiro semestre das aulas em Castanhal, retornei para Belém. Sem bolsa de pesquisa e sem emprego, passei por um momento muito conturbado da minha vida que afetou diretamente a minha pesquisa de campo e, principalmente, a continuação do mestrado. Neste momento encontrei ajuda de uma pessoa que foi muito importante, Robson Lopes, que passou todas essas barras e aperreios que a vida nos faz passar para mostrar-nos que somos fortes e sábios. Meu obrigado, Robson, pela ajuda, companheirismo, palavras e carinho. O destino é sarcástico e nos colocou em caminhos diferentes, mas guardo um carinho e afeto por tudo que representou em minha vida.

Neste momento, encontrei um apoio grande da minha família espiritual, TEUCY. A mudança de pesquisa fez com que fosse mantido um envolvimento maior na minha casa de santo, o calor e amor que as pessoas foram construindo comigo fez a

pesquisa ser hora leve e horas pesadas, mas nunca um fardo. Meu obrigado a todos meus irmãos, pais e mães da minha casa de santo, na qual amo muito.

Em meio a essas pessoas, não posso esquecer do Alá Torí, pai e amigo, que tanto me ajudou no desenvolvimento dessa pesquisa. Pelas várias horas de conversas e ensinamentos, pelas broncas, pelas risadas, meu muito obrigado! Sempre digo que a vida não me fez seu filho-pequeno (afilhado), mas nos fez amigos e irmãos.

Ao Bàbá Alá Omim, pelas ajudas no iorubá, pelas conversas sobre a história da casa, meu obrigado! Ao Pai Katu, tão importante e essencial para o início dessa pesquisa, obrigado pelas conversas e trocas de conhecimentos. Não posso esquecer da Mãe Líbia, minha irmã de barco, pelos puxões de orelha, conversas e amor que sempre me deu. A Mãe Norma (Iya Mambé), pelo amor e carinho de sempre. Ao Robson de Oxalufã pelos conselhos e ajuda na minha pesquisa, tirando horas de seu tempo para me ajudar na compreensão da religiosidade da TEUCY. Ao Ogã Romeu pelas vezes que se fez presente nos ensinamentos e diálogos sobre a nação ketu. A todos os filhos e filhas de santo da TEUCY que ajudaram nesta pesquisa direta e indiretamente, sou grato a cada um.

Mãe Yacira, minha Yalorixá, minha amiga, minha mãe! Sou tão grato por todo amor e carinho que me deu ao longo da minha pesquisa. Os momentos da escrita me afastaram tanto das minhas obrigações da casa, hora via no seu olhar que compreendia e outros momentos via que não. Saí, viajei e andei por este mundo, mas estou voltando, para ajudar a cuidar dos seus filhos, seus amigos e dos tão amados Exus, Orixás, Caboclos, Voduns, Encantados e Erês que habitam a TEUCY. Estou chegando minha mãe, voltando para dizer MUITO OBRIGADO e poder, novamente, cuidar e zelar do nosso axé.

O tempo foi passando, e quando completei 12 meses no mestrado, consegui uma bolsa de Demanda Social fornecida pela CAPES. A bolsa me ajudou a manter-me em campo e custear minha pesquisa durante os 12 meses restantes do mestrado. Agradeço, portanto, a CAPES pela ajuda financeira, que deveria, por sinal, ser disponível de forma mais democrática e ampla entre tantos estudantes que existem no Brasil e tem que parar sua pesquisa por falta de financiamento.

Após meus trabalhos de campo, já na escrita da dissertação e de preceito, pois tinha feito o santo e confirmado meu cargo de Axogum, uma pessoa não conseguiu compreender que a escrita é um trabalho árduo e solitário, que nos distancia das pessoas

que amamos. Com essa falta de compreensão decidi sair da minha vida. Um baque veio na minha direção. Como pensar em mudança de vida, de casa, de rotina, justo no período da escrita da minha dissertação? Nesse momento difícil, pessoas importantes apareceram e me mostraram que eu não estava só.

Surtei! Esse surto não foi só físico, mais psicológico. Não conseguia escrever nem uma linha da dissertação com tudo que vinha ocorrendo. Os prazos da entrega venceram e não sabia que rumo tomar. Neste momento apareceram três pessoas importantes, Cris, Eduardo e Ivan. “Vem morar com a gente”, foi o que disseram, não pensei duas vezes. Arrumei minhas coisas e parti para uma vida que não sabia se daria certo. Hoje, quatro meses após essa mudança, percebo que ganhei mais que amigos, ganhei uma família, pessoas que divido meu tempo, meus pensamentos e meu estresse. Ao Cris, meu obrigado por sempre mostrar que a vida pode ser vista por ângulos bons. Ao Eduardo por mostrar o quão é importante ter equilíbrio na vida. Ao Ivan pela compreensão e estresse compartilhado, afinal, somos filhos do mesmo Orixá. Obrigado meninos, por tudo!

Através destes três conheci o Daniel, pessoa que foi aos poucos me mostrando que a vida é feita de problemas com intervalos de felicidades e que são esses problemas que nos fortalecem e nos deixam sábios. Nossas conversas, risadas, carinho e respeito me fez acreditar que é possível ser feliz conosco mesmo. Obrigado, Dan!

Agradeço a banca por aceitar contribuir com a minha pesquisa, Professora Taissa Tavenard de Luca, meu obrigado e eterna gratidão, seus textos foram fundamentais para a compreensão da religiosidade no Pará. Ao Professor Augusto Leal, obrigado, novamente, pelas críticas e ajuda no meu trabalho.

A minha família, minha mãe, Lidinalva, minhas irmãs, Maiara e Juliana, pelas vezes que foram meu refúgio e minha tempestade, sou grato por me mostrarem que a vida é para os fortes. Meu muito obrigado!

A minha orientadora, Gisela Macambira. Lembro como se fosse hoje a minha firmeza na entrevista da seleção do mestrado quando disse que não aceitaria outra orientadora se não fosse você. Não errei! Gratidão por tudo, pela amizade, pelas conversas no café do shopping, pelos momentos de estresse, mas por compreender que imprevistos ocorrem. Muito obrigado “Gisa”, sou e sempre serei eternamente grato!

Ossayn, meu pai, senhor das folhas e ervas medicinais, gratidão por me deixar entrar nesse mundo tão mágico que são as folhas. Obrigado por mostrar diversas vezes

que estava me acompanhando, sou eternamente grato! Nos cubra com suas folhas de vida e sabedoria!

Um dia me falaram que existe um Orixá que carregamos no Ori (Cabeça) e outro que carregamos no coração. Meu Pai Odé, a emoção que sinto agora é a mesma de quando vejo suas danças, seu brando, seu respirar profundo e seu abraço. Gratidão meu pai!

Por último, mas de grande importância, agradeço ao orixá que carrego, minha mãe Iemanjá Aessu. Quantas conversas no silêncio da noite, quantas lágrimas, quantas gargalhadas, quantas vezes senti seu abraço, sua presença. Hoje compreendo que essa sacudida na vida é para organiza-la da sua maneira, sou grato! Essa dissertação, é sua, não minha!

Mojubá!

**SALVE AS FOLHAS**  
Canção de Maria Bethânia

Kosi Euê  
Kosi Orixá  
Euô ô  
Euô ô Orixá

Sem folha não tem sonho  
Sem folha não tem vida  
Sem folha não tem nada

Quem é você e o que faz por aqui  
Eu guarda a luz das estrelas  
A alma de cada folha  
Sou Aroni

Kosi Euê  
Kosi Orixá  
Euê ô  
Euê ô  
Euê ô Orixá

Sem folha não tem sonho  
Sem folha não tem festa  
Sem folha não tem vida  
Sem folha não tem nada

Eu guardo a luz das estrelas  
A alma de cada folha  
Sou Aroni

## RESUMO

A vida nas religiões afro-brasileiras está na expressão e vivência da natureza. Os adeptos dos diversos segmentos desta religião não percebem o mundo como algo distante ou separado de si, mas, como fluxos circulatórios ligados ao mesmo tecido, chamado por eles de ayê (terra). Este movimento e inserção no mundo dialoga com o que Tim Ingold (2012; 2017) chama de malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento. Todo esse processo está longe de uma percepção do ambiente enquanto fator material, mas o percebe enquanto materialidade, ou seja, elementos que não estão em um lugar, mas ao longo do caminho e, principalmente, estão vivos. Partindo desta perspectiva, busca-se compreender neste trabalho o espaço da folha nos cultos litúrgicos de matriz africana, especificamente na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira (T.E.U.C.Y.), localizada na cidade de Ananindeua-PA. Entende-se que o espaço da folha nestes cultos não é vivido dentro de um ambiente, mas através dele, peregrinando, criando vida, perpetuando a materialidade do culto na própria folha, assim, à folha não possui o poder apenas de cura, através de banhos, garrafadas, ebós, mas é importante na ordenação da produção de conhecimento, na base epistemológica do ambiente do terreiro. Através desse pensamento, observo as ramificações religiosas da TEUCY não como um objeto que se separa do mundo que está inserido, mas como coisas que se entrelaçam, que geram conhecimento e relações de força, o que Ingold chama de fluxos, ou seja, já não é mais interessante os objetos que estão contidos no terreiro, mas como elas (ramificações religiosas) interagem entre elas e com meio e como se expandem além delas mesmas através do culto às folhas.

**PALAVRAS-CHAVE:** TRANSNAÇÃO, MALHA, FOLHAS, RITOS, ORIXÁ



## **RESUMEN**

La vida en las religiones afro-brasileñas está en la expresión y vivencia de la naturaleza. Los adeptos de los diversos segmentos de esta religión no perciben el mundo como algo distante o separado de sí, sino, como flujos circulatorios ligados al mismo tejido, llamado por ellos de ayê (tierra). Este movimiento e inserción en el mundo dialoga con lo que Tim Ingold (2012; 2017) llama de malla de líneas entrelazadas de crecimiento y movimiento. Todo ese proceso está lejos de una percepción del ambiente como factor material, pero lo percibe como materialidad, o sea, elementos que no están en un lugar, sino a lo largo del camino y, principalmente, están vivos. A partir de esta perspectiva, se busca comprender en este trabajo el espacio de la hoja en los cultos litúrgicos de matriz africana, específicamente en la Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira (T.E.U.C.Y.), ubicada en la ciudad de Ananindeua-PA. Se entiende que el espacio de la hoja en estos cultos no es vivido dentro de un ambiente, sino a través de él, peregrinando, creando vida, perpetuando la materialidad del culto en la hoja misma, así, a la hoja no posee el poder sólo de sanación, a través de los baños, botellas, ebós, pero es importante en la ordenación de la producción de conocimiento, en la base epistemológica del terreiro

**PALABRAS-CLAVE: TRANSMISIÓN, MALLA, HOJAS, RITOS, ORIXÁ**

## **ABSTRACT**

Life in Afro-Brazilian religions is in the expression and experience of nature. The adherents of the various segments of this religion do not perceive the world as distant or separate from itself, but as circulatory flows connected to the same tissue, called by them from ayê (earth). This movement and insertion in the world dialogues with what Tim Ingold (2012, 2017) calls a mesh of intertwined lines of growth and movement. All this process is far from a perception of the environment as a material factor, but perceives it as materiality, that is, elements that are not in one place, but along the way and, mainly, are alive. Starting from this perspective, the paper seeks to understand the space of the leaf in liturgical cults of African matrix, specifically in the Umbanda Spiral Tent of Cabocla Yacira (T.E.U.C.Y.), located in the city of Ananindeua-PA. It is understood that the space of the leaf in these cults is not lived within an environment, but through it, wandering, creating life, perpetuating the materiality of the cult in the leaf itself, thus, the leaf does not only have the power of healing, through baths, bottles, ebós, but it is important in ordering the production of knowledge, on the epistemological.

**KEYWORDS:** TRANSNATION, MESH, LEAVES, RITES, ORIXÁ

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Localização espacial da TEUCY.....	19
Imagem 2: Salão dos Orixás.....	37
Imagem 3: Memórias e saudades: Visitas ao terreiro.....	42
Imagem 4: Confirmação do meu cargo de Axogum.....	50
Imagem 5: Caboclo João da Mata dando passe.....	55
Imagem 6: Tambores e abatazeiros.....	56
Imagem 7: Pai Ayrton com seu Bàbá Kekerê Pai Walmir.....	78
Imagem 8: Nota de pêsame da morte de pai Cícero.....	79
Imagem 9: Caboclo Zé de Légua e seu José, pai biológico da mãe Yacira.....	86
Imagem 10: Dona Herondina e seu José.....	87
Imagem 11: Pai João, Dona Herondina e pai José.....	88
Imagem 12: Pai Cosme e mãe Yacira.....	92
Imagem 13: O descansar das folhas.....	118
Imagem 14: Circularidade e movimento das folhas.....	120
Imagem 15: Classificação das folhas na TEUCY.....	120

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	14
<b>PARTE I: TRAJETÓRIAS, MOVIMENTOS E CONSTRUÇÃO DE SABERES</b> .....	26
<b>CAPÍTULO 1: “UMA PRETA VELHA ME DISSE”: ENTRE O ENSINAMENTO E A PRÁTICA OU COMO SE FORMAR UM OGAM-PESQUISADOR</b> .....	27
1.1. De uma tarde abreviada para um terreiro de umbanda: Reconstruindo conceitos.....	29
1.2. Falas e trajetórias de um pesquisador em formação.....	34
1.3. “Fui no Codó passear me convidaram pra morar”: O início de uma viagem pelas águas do Terecô.....	42
1.4. Entre o candomblé e o Terecô: Que águas seguir.....	48
1.5. Do fim da tarde para o início da noite: Novos ciclos, novas reconstruções.....	51
<b>CAPÍTULO 2: DE PAJÉ A BABALORIXÁ: A TRAJETÓRIA RITUAL DE AYRTON SOEIRO E A CONSTRUÇÃO DA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA YACIRA</b> .....	52
1. Quando a escrita ganha vida.....	53
2. Peregrinação em busca de uma ancestralidade nativa: Os caminhos que levam da pajelança a umbanda.....	58
3. Conflitos internos: Entre o Tambor-de-Mina e a Mina-Nagô.....	68
4. Fazer o santo na Bahia: A entrada do candomblé na TEUCY.....	71
<b>CAPÍTULO 3: DE EKEDY A YALORIXÁ: TRAJETÓRIA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE NAÇÕES RITUAIS DE MÃE YACIRA</b> .....	82
1. Quando os caboclos se fazem presente: A importância dos caboclos no processo de sucessão.....	83

2. Entrada nas nações: Da Mina-Nagô ao candomblé angola e ketu.....	90
<b>PARTE II: TRANSNAÇÕES RITUAIS: A CONSTRUÇÃO DA MALHA RITUALÍSTICA A PARTIR DO TRÂNSITO DE CRENÇAS.....</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO 4: O USO E AS PRÁTICAS DAS FOLHAS NA CONSTRUÇÃO DOS BANHOS.....</b>	<b>95</b>
1. Malhas rituais: Entre conceitos e relações.....	96
2. O uso e práticas: As folhas na construção dos banhos.....	105
<b>CAPÍTULO 5: O PEREGRINAR DAS FOLHAS: LUGAR, MOVIMENTO E PERCEPÇÃO DO AMBIENTE NA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA YACIRA.....</b>	<b>115</b>
1. Apresentação.....	116
2. “A folha é tudo, o princípio de tudo vai ser Ossayn”: Os princípios ritualísticos das folhas.....	116
<b>CADERNO DE FOTOGRAFIAS: AS FOLHAS E O CAMPO IMAGÉTICO: FOTOGRAFANDO O CAMPO SAGRADO DE OSSAYN E DA TEUCY.....</b>	<b>139</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>159</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>164</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>170</b>
<b>MAPA CLASSIFICATÓRIOS DAS FOLHAS UTILIZADAS NA TEUCY.....</b>	<b>174</b>



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

## INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa inicial, com o qual fui aprovado na seleção do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, no ano de 2017, buscava uma vertente de pesquisa completamente diferente da que está escrita nos capítulos deste trabalho. Com o título “*Fui no Codó passear me convidaram pra morar’: uma análise do Terecô dentro do campo social do Codó-MA a partir de um viés da identidade cultural*”, a pesquisa tinha como objetivo o estudo de uma ramificação religiosa afro-brasileira presente no Maranhão, denominada Terecô. A palavra Terecô advém do vocabulário Banto (*Teledo, Teêleko* ou *Telesso*)<sup>1</sup>, que significa celebrar ou abençoar com os tambores, contudo, é popularmente decifrado como Tambor das Matas, ou, “brinquedo de Barba Soeira” e, às vezes, por “Verequete” ou “Berequete”. Surge nas matas de Codó-MA, provavelmente no quilombo Santo Antônio dos Pretos- MA, a partir de escravos das fazendas de algodão de Codó- MA e de suas redondezas. Não se sabe ao certo a origem africana que fundaram o Terecô, apesar do mesmo possuir aspectos Jejes e Nagôs sua identidade está mais relacionada com a cultura Banto, e nos seus rituais é utilizado, principalmente, o português.<sup>2</sup> Apesar de, certas vezes, a linguagem iorubá se fundir com o português. No entanto, com a falta de bolsa de pesquisa e com as dificuldades em ir para o Maranhão<sup>3</sup> fazer trabalho de campo e se manter ao longo da pesquisa naquele lugar, resolvi mudar, não somente o objeto de estudo, como todo o enfoque da pesquisa.

Busquei, portanto, centrar meus trabalhos de campo na casa de santo que faço parte, Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira (TEUCY), localizada na cidade de Ananindeua, região metropolitana de Belém-PA. Esta pesquisa nasceu das minhas dúvidas não somente como pesquisador, mas como adepto do candomblé dentro de uma casa de santo que possui várias ramificações religiosas em um único espaço. A principal dúvida seria como questionar um espaço que para mim é sagrado e como colocar em análise rituais que eu próprio ajudava a construir?

Não foi fácil a entrada no campo para realização da pesquisa, apesar de fazer parte da TEUCY, exerço um cargo de suma importância nesta casa de santo, sou

---

<sup>1</sup> Para maiores informações *Vide*: CENTRINY, Cicero. **Terecô do Codó**: Uma religião a ser descoberta. São Luís, Zona V Fotografias Ltda. 2015.

<sup>2</sup> Para maiores informações *vide*: FERRETTI, Mundicarmo. FORMAS SINCRÉTICAS DAS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS: O TERCÔ DE CODÓ (MA). In: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Tereco.pdf>. Acessado em 03/02/2017, às 20:36.

<sup>3</sup> Consegui a bolsa de pesquisa pela CAPES somente a partir do 12º mês no mestrado, o que não dava mais tempo para uma pesquisa de campo e escrita da dissertação sobre o Terecô.

Axogum<sup>4</sup> de Oyá, no entanto esse cargo não me ajudou, algumas vezes, no desenvolvimento da pesquisa. Durante vários momentos o meu diário de campo foi recolhido para fiscalização, pois alguns filhos da casa se sentiam incomodados de me verem fazendo anotações após alguns rituais, e mesmo sabendo que eu fazia parte da universidade e que estava realizando pesquisa na casa, iam ao encontro da Yalorixá fazer reclamações e pedir para averiguar o que tinha de escrito no meu caderno. Essas foram questões que me deixavam abstraído e que durante algumas vezes me fizeram pensar trocar o local da pesquisa.

Mergulhei então num universo que estava evitando desde o início, por ser parte de uma vivência religiosa minha, não queria, desde a escrita do primeiro projeto, fazer um estudo da casa de santo que fazia parte. O destino deu respostas diferentes para minhas perguntas e estava na hora de responde-las. Procurei a Yalorixá da casa, Mãe Yacira de Souza, relatei que estava querendo realizar minha pesquisa de mestrado na TEUCY, contudo, ainda não tinha um objeto específico de estudo, gostaria de ir participando dos rituais da casa para ver o que mais me chamaria atenção<sup>5</sup>. Foi quando a mesma me propôs a fazer um estudo sobre o culto aos ancestrais da casa, tendo como foco um ritual que ocorre todo mês de novembro, após o dia dos finados. A ideia de início aguçou minha curiosidade, contudo deixei a vivência no campo mostrar-me o que seria meu objeto de estudo.

Muito diferente do que havia lido em alguns estudos sobre religiosidade afro-brasileira e africana<sup>6</sup> fazer parte do grupo não é algo que ajuda em determinados momentos, pois requer um cuidado muito maior para não deixar ser percebido como alguém que quer somente estudar e depois divulgar os rituais presentes nos cultos afro-religiosos. Vagner Gonçalves da Silva dissertando sobre as relações que o pesquisador deve ter com os sujeitos presentes no campo de pesquisa considera que determinado tempo e requer um conjunto de relações sociais entre o pesquisador e o sujeito pesquisado. Para o autor:

---

<sup>4</sup> Cargo do sexo masculino. É a pessoa que realiza a sacralização dos animais no candomblé. Tem que ser obrigatoriamente um ogã (pessoa do sexo masculino que não entra em transe) e tenha passado por todos os rituais de iniciação na religião.

<sup>5</sup> Quando iniciei o trabalho de campo na TEUCY, ainda não era ogan confirmado, apenas suspenso, ou seja, ainda não tinha me iniciado na religião, porém, passei por um bori onde fui suspenso para ogã de Odé no dia 11/02/2017. A minha confirmação ocorreu no dia 24/08/2018, onde fui confirmado Ogã de Oyá, orixá regente da casa, para o cargo de Axogum.

<sup>6</sup> SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. Rio de Janeiro, vozes, 1977.



A construção desta rede geralmente leva muito tempo e exige paciência: é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar os conflitos, aprender regras a duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração (SILVA, 2015, p. 32).

No entanto, como familiarizar-se com algo familiar? Como aprender regras num espaço que ajudava a cria-las? Por que era mais fácil alguns filhos da casa confiarem o ossé<sup>7</sup> dos seus orixás nas minhas mãos do responder meus questionamentos? Algumas problematizações dessas só foram respondidas quando passei a entender que deveria estranhar eles da mesma forma que me estranhavam enquanto pesquisador. A problemática estava na linha tênue que eu estava criando, uma hora me portava enquanto pesquisador outra hora me portava como ogã da casa. A exclusão por parte do grupo estava ocorrendo devido a separação que criei e não percebi em instantes. Era necessário me impor não como ogã e pesquisador (separados), mas como ogã-pesquisador (junto), seria, portanto, um pesquisador-nativo. Sobre esse assunto, Wellington da Silva Conceição disserta que:

Nativo-etnógrafo não é uma categoria analítica já balizada, mas uma expressão que disse e ouvi tantas vezes pra tentar definir o lugar quase liminar que ocupa o pesquisador etnógrafo que toma como campo de trabalho o seu grupo social. Diferente dos pesquisadores que vêm de fora, esse tem relações com o seu objeto e campo que transcendem o interesse científico: há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas (CONCEIÇÃO, 2016, p. 43-44).

Esse nativo-etnógrafo, que analisa o grupo que faz parte, deve, nas palavras de Roberto Da Matta, transformar o familiar em exótico, onde o pesquisador vai voltar seu olhar para a sua própria sociedade e encontrar nela o seu objeto de pesquisa. Para Da Matta tornar o familiar exótico;

Parece corresponder ao momento presente, quando a disciplina se volta para a nossa própria sociedade, num movimento semelhante a um auto-exorcismo, pois já não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésico o mundo das práticas primitivas que se deseja objetivar e inventariar, mas de descobri-las em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. O problema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe – como etnólogo – estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os “porquês”) o

---

<sup>7</sup> Limpeza realizada nos assentamentos dos orixás dos filhos d santo da casa. Os assentamentos é o local onde se guarda o segredo do orixá da pessoa, não pode ser mexido sem a permissão do dono do assentamento ou da Ialorixá da casa.

exótico no que está petrificado dentro de nós pela refeição e pelos mecanismos de legitimação (DA MATTA, 1978, p. 5).

É necessário, portanto, construir um estranhamento ao grupo que o pesquisador faz parte e está pesquisando. A questão é desconstruir as familiaridades que temos com o grupo, perceber que fazemos parte dele, e estranhar todo esse processo que, segundo Conceição, possuímos como um sentimento de pertença. Ser um pesquisador-nativo é como se fosse a viagem de um xamã, que parte sempre em viagens verticais (para dentro e para cima), o que leva sempre a chegar no fundo do poço a sua própria cultura. Segundo Da Matta, no caso do pesquisador-nativo, ou pesquisador-xamã como ele chama, é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade não veio através do estranhamento de fora, mas via coesão socializadora e o que vai guiar os caminhos desse pesquisador dentro do seu campo de pesquisa são as teorias, que irão mostrar o melhor caminho a ser percorrido (DA MATTA, 1978, p. 6).

Pensando através deste viés teórico, comecei a interagir com o grupo de uma forma mais discreta em relação a pesquisa, principalmente com os mais velhos, e o modo como me aproximava deles para conseguir as informações. Algumas coisas ainda continuavam de difícil acesso, como entrevistas, conversas mais específicas sobre pai Ayrton ou a fundação da casa. Tudo o que conseguia eram informações soltas, mas que já eram alguma coisa e tudo anotava no diário de campo. Intensas negociações foram sendo feitas, como ossé de santo, doações de bebidas e fumos para as entidades, o que me levou a uma aproximação com os filhos mais resistentes.

No final do ano de 2017 comecei meus trabalhos de campo na TEUCY, momento onde me aproximei mais da casa, pois, antes da pesquisa pouco ia nas sessões mediúnicas e nos rituais realizados e muito menos ainda ajudava nos trabalhos diários da casa. Foi a partir desse contato mais intenso que comecei a perceber a presença de várias ramificações religiosas na TEUCY. Em campo pude compreender que isto estava ligado com a desenvolvimento histórico da casa.

A Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira, localizada na Rua Nova no bairro do Coqueiro, cidade de Ananindeua, região metropolitana de Belém-PA (ver imagem abaixo), foi fundada no ano de 1946 por Pai Ayrton Soeiro. Antes da fundação desse terreiro, no ano de 1945 Pai Ayrton é iniciado por um Pajé na Ilha do Marajó em Joanes e, em Belém, é consagrado mestre na Casa Nossa Senhora da Guia São Sebastião Oxóssi, pela mãe Consuelo e seu esposo o tenente Bentes, sendo chamado a

partir deste momento de pajé, nome esse que até hoje é atribuído à ele pelos mais velhos da casa. Passados cinco anos da sua consagração na pajelança, em 1950, pai Ayrton se inicia na mina-nagô na casa de pai Amorindo Pimentel, mais conhecido como pai Crioulo, onde, em 1958, recebe seu deká, dentro dessa nação religiosa. Vinte e quatro anos depois de ser feito na mina-nagô, pai Ayrton viaja para Salvador, na Bahia, para se iniciar na nação ketu por pai Cícero de Xangô. No dia 27 de fevereiro de 2002 pai Ayrton falece assumindo a casa mãe Yacira, atual Yalorixá da casa.<sup>8</sup>

**Imagem 1: Localização espacial da TEUCY**



FONTE: Google maps. Acessado em 16/04/2019.

Através deste pequeno histórico da TEUCY compreendi o porquê da casa possuir várias ramificações religiosas. Passei a compreender ao longo da pesquisa que estas ramificações foram adentrando e permanecendo na casa de acordo com o interesse dos religiosos dirigentes em busca-las para a sua formação enquanto zeladores de santo.

Os prazos foram ficando cada vez mais curtos e chegava o momento de definir qual seria meu objeto de estudo. Dois ritos me chamaram muito atenção, o primeiro foi

<sup>8</sup> Irei abordar melhor sobre esse assunto no primeiro capítulo desta dissertação.

o do culto aos ancestrais, que já tinha sido sugerido por mãe Yacira e o segundo o culto as folhas. O dilema para a escolha não foi fácil, o que levou a entrar em conflitos várias vezes comigo mesmo sobre o campo de pesquisa que tinha escolhido. Com os prazos cada vez mais curtos fui percebendo que o campo me mostrava o que queria, cada vez ia me aproximando do culto as folhas, estava envolvido nos estudos e nas leituras sobre esse tema, quando percebi o campo tinha me dado mais uma vez a resposta do que queria, as folhas seriam meu objeto de estudo.

De início o objetivo era fazer um estudo destas folhas dentro das várias ramificações religiosas que estão presentes na casa (pajelança, Tambor-de-Mina, umbanda, mina-nagô e candomblé ketu), com o início da elaboração da dissertação, percebi que a escrita havia parado, não andava, um bloqueio estava ocorrendo e não sabia o que era. Lia e relia minhas anotações de campo, lia a literatura voltada para a área, mais não conseguia escrever, nada saía. Larguei por uns dias a escrita, fui para o terreiro não como pesquisador, mas como filho de santo, e depois de passar um dia na casa me veio uma luz sobre minha pesquisa, a escrita parou pois não iria conseguir escrever sobre o culto às folhas dentro das várias nações religiosas, os cultos que tinha presenciado e participado estavam voltados somente para a mina-nagô e ketu, foram poucos os momentos que ocorreram rituais com as folhas nas outras ramificações, tinha resolvido mais um problema. Já tinha portando um recorte na minha pesquisa, analisar o culto às folhas na TEUCY a partir de duas nações religiosas que seria a mina-nagô e o ketu.

Feito o recorte do objeto de pesquisa que seria analisado comecei a buscar relacionar com alguns conceitos teóricos que considerava pertinentes para ajudar na análise da pesquisa. Dois conceitos apareceram importantes, o de transnação ritual, proposto por Marlon Marcos Vieira Passos (2016) e o de malha construído por Tim Ingold (2015).

O termo transnação ritual foi utilizado por Marlon Marcos Vieira Passos, a partir de sua tese de doutorado (2016) onde analisa o encontro de nações rituais dentro de um único terreiro (Unzó Tumbenci), localizado na cidade do Salvador da Bahia, de nação congo-angola, fundado por Marienta Beuí. Neste terreiro existem filhos que foram iniciados no ketu, no angola e no jeje, contudo, o maior número de festas ocorre dentro

da nação angola. Isso gera conflitos ideológicos e rituais muito próximos dos ocorridos dentro da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira<sup>9</sup>.

Buscando compreender os conflitos que existem dentro de uma única casa de santo a partir das nações rituais que são inseridas no seu corpo teológico e ritual, Passos elabora o conceito de transnação ritual. Para o autor os nativos não pensam e nem se veem pertencentes a uma transnação, ao contrário, “seus discursos buscam uma definição frente aos rituais em que se diferenciam as nações ali cultuadas” (PASSOS, 2016, p. 45). Assim, transnação:

Repousa e se movimenta na ideia do trânsito de crenças, rituais, objetos de culto, ultrapassando fronteiras entre as mais diversas nações, resultando em novas formas litúrgicas que compõem uma unidade em casa uma das casas. (PASSOS, 2016, p. 45).

A partir desse entendimento de transnação buscava compreender como se estabelecia os cultos às folhas a partir de duas nações rituais presentes na TEUCY, mina-nagô e ketu. Contudo, no momento da análise dos dados da pesquisa com o campo teórico, percebi que o conceito não conseguia abarcar todo o conjunto que estava propondo analisar. Transnações religiosas fechava minha pesquisa apenas nas práticas concretas do ritual, ou seja, a relação homem e religião. O que estava buscando era dialogar não com uma perspectiva dual de ciência, mais onde a vida percebida pelo povo do santo pudesse entrar no diálogo. Essa vida seria tudo aquilo que está inserido no universo, pois, para os religiosos de matriz africana, o ar, o mar, as matas, os rios, a folha, a formiga, a pedra, constituem vida não se diferenciando o homem dela. Foi a partir desse momento que fui ao encontro do conceito de malha proposto por Tim Ingold.

Tim Ingold é professor de Antropologia da Universidade de Aberdeen, no Reino Unido. Seus estudos desafiam uma mudança dentro do campo da Antropologia. O autor propõe uma Antropologia imersa na vida, ou seja, busca analisar a vida não como um círculo fechado, mas a vida em movimento, “restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto nas palavras de teóricos” (INGOLD, 2012, p. 26). Assim “todo o terreno do conhecimento aparecia não como uma superfície segmentada e domínios ou campos de estudos, mas como uma emaranhada malha de sendas em curso ou linhas de interesse” (INGOLD, 2012, p. 48).

---

<sup>9</sup> Este debate será melhor desenvolvido ao longo do capítulo II.

Partindo dessa perspectiva de malha teria como trabalhar o mundo que habitamos não como objetos, mas como coisas, desta forma, conseguiria compreender não uma rede de conexões, mas uma “malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento”. Entrar nesse debate da malha proposto por Tim Ingold deve-se compreender o conceito de coisas e objetos. Segundo o autor:

O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. A coisa por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião (INGOLD, 2009, p. 29).

Pensar essa malha, portanto, é pensar na vida que existe dentro do movimento e da percepção do ambiente. A TEUCY não poderia ser vista como um objeto, pois, vai muito além de superfícies externas e congeladas, ela deve ser vista como uma coisa, pois as suas ramificações religiosas tanto as aqui analisadas (mina-nagô e ketu) quanto as outras existentes (pajelança, Tambor-de-Mina e a Umbanda) são o que trazem as coisas de volta a vida dentro deste espaço religioso. Trazer as coisas de volta a vida, pensamento proposto por Tim Ingold, é compreender que essas ramificações são agregados de fios que impulsionam não um fim, mas uma continuidade, mesmo diante dos conflitos que existem no terreiro em manter essas ramificações religiosas interligadas como malha, conceito que utilizo, portanto, para definir o conjunto de nações rituais que existem dentro da TEUCY, são emaranhados de linhas que se cruzam e que estão em constante movimento, “uma textura de fios entrelaçados” (INGOLD, 2015, p. 12).

Através desse pensamento, observo as ramificações religiosas da TEUCY não como um objeto que se separa do mundo que está inserido, mas como coisas que se entrelaçam, que geram conhecimento e relações de força, o que Ingold chama de fluxos, ou seja, já não é mais interessante os objetos que estão contidos no terreiro, mas como elas (ramificações religiosas) interagem entre elas e com meio e como se expandem além delas mesmas através do culto às folhas.

Definido todos estes tópicos debatidos acima, considero que esta pesquisa é uma etnografia do culto às folhas na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira, a partir dos rituais que estão presentes em duas nações religiosas que é a mina-nagô e o ketu. Não considero o resultado parcial da pesquisa, escrito nas páginas a seguir, um trabalho

antropológico. Concordo com Tim Ingold quando ele afirma que a Antropologia não deve ser pensando como etnografia. Para este autor, antropologia e etnografia seriam conceitos e práticas diferentes, onde a primeira seria a busca por

Uma compreensão generosa, comparativa, mas, nada obstante, crítica do ser e saber humanos no mundo que todos habitamos. O objetivo da etnografia é descrever a vida de outras pessoas além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão (INGOLD, 2015, p. 327). (Grifo meu).

Partindo dessa perspectiva é que passo a compreender que meu trabalho parte de um ponto de vista etnográfico e não antropológico. É um trabalho que está centrado nas minhas ininterruptas vivências na TEUCY, situado no interesse em buscar estudar e registrar, etnograficamente, o culto às folhas em duas nações religiosas distintas (minanagô e ketu). Ao longo da escrita etnográfica, utilizei minhas anotações no diário de campo, em papéis avulsos que ia escrevendo e guardando. Procurei entrevistar vários indivíduos que fazem parte desta roça de santo, ebâmis, Ogans, ekedy, yawos, abiãs. As conversas e entrevistas com a Yalorixá da casa, mãe Yacira, ocorreram em momentos dispersos, onde a mesma me chamava para tratar sobre assuntos do santo e sempre terminávamos falando sobre minha pesquisa. Algumas barreiras fui encontrando ao longo do caminho, em relação a entrevistas com determinadas pessoas do axé<sup>10</sup>, por não acharem que seria de relevância para as suas vidas a pesquisa que estava sendo desenvolvida. Devo observar que o conflito por poder dentro de uma casa de santo é algo que ocorre com muita frequência, e esse conflito impossibilitou a falta de muitas informações para este trabalho, o que não impediu o seu desenvolvimento.

Considero importante situar o leitor que ao longo dos capítulos várias palavras e expressão em Iorubá são utilizadas, onde, nem todas possuem tradução, pois são muito próprias dos rituais que estão inseridas, por conta disso considerei importante não as traduzir e deixar como são pronunciadas dentro da casa de santo. Outro ponto importante está relacionado com o que me foi autorizado pela casa para compor o trabalho. Alguns ritos são próprios da TEUCY, não busquei ao longo da pesquisa relacionar com outras casas de santo nem buscar compreender se os rituais eram de fato originais das nações que estavam sendo praticados. As religiões de matriz africana são múltiplas, cada terreiro possui sua ancestralidade, sua raiz, portanto, seu modo de

---

<sup>10</sup> Esse assunto será discutido no primeiro capítulo desta dissertação.

cultuar o sagrado, não cabe ao trabalho que apresento desconstruir ou criticar tais atos, apenas compreendê-los.

Este trabalho está dividido duas partes e em cinco capítulos. Na primeira parte, “Trajetórias, *movimentos e construções de saberes*”, construo a vivência e trajetórias de vida de três personagens: a minha, enquanto pesquisador, a do Pai Ayrton diante do papel de fundador da casa e de Mãe Yacira enquanto sujeito que herdou a casa de santo de Ayrton Soeiro. Esta parte está dividida em Três capítulos. No primeiro capítulo, “*Uma Preta-Velha me disse’: entre o ensinamento e a prática ou como se formar um ogan-pesquisador*”, faço uma construção etnográfica da minha experiência de vida antes e depois da entrada nas religiões de matrizes africana. O texto trouxe reflexões que hora eram narrações pessoais, hora experiência em trabalho de campo e hora são teorias. Apesar de iniciado e possuir o cargo de Axogum de Oyá dentro de uma casa de santo, me reconstruo a cada instante, percebendo que a mais simples folha faz parte de um mundo que existe em mim.

No segundo capítulo, “*De pajé a babalorixá: a trajetória ritual de Ayrton Soeiro e a construção da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira*”, construo um debate em torno da criação da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira a partir da inserção de pai Ayrton em vários segmentos religiosos que estão presentes até os dias de hoje (pajelança, umbanda, mina-nagô, Tambor-de-Mina e o candomblé ketu e angola. Construo uma reflexão baseada em entrevistas realizadas com alguns filhos de santo, com materiais encontrados em jornais e fotografias do acervo da TEUCY. O capítulo torna-se importante para a compreensão dos múltiplos campos de saberes que existem dentro da casa e a partir deste campo religioso. O enfoque deste capítulo é historiográfico, porém, relacionado com elementos etnográficos que fortalecem a sua estrutura textual.

No terceiro, “*De ekedy a Yalorixá: trajetória e experiência religiosa entre nações rituais de Mãe Yacira*” construí um debate sobre a trajetória religiosa de Yacira de Jesus, atual dirigente da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira.

A parte dois, “*Transnações rituais: a construção da malha ritualística a partir do trânsito de crenças*”, dividi em dois capítulos e trato especificamente dos ritos voltados aos cultos das folhas presentes na TEUCY. No quarto capítulo “*O uso e as práticas das folhas na construção dos banhos*” analiso os rituais e as liturgias presentes na casa a partir da produção de banhos engarrafados. Início o texto discutindo o



conceito de nação ritual, visto em autores como Costa Lima (1984), Parés (2018) para compreender como se estabelece esses conceitos dentro dos terreiros de santo. É a partir deste capítulo que passo a relacionar o conceito de malha de Tim Ingold (2015) com os dados etnográficos apresentados no trabalho.

No quinto capítulo “*O peregrinar das folhas: lugar, movimento e percepção do ambiente na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira*”, continuo a escrita etnográfica sobre o culto às folhas na TEUCY. Descrevo o culto às folhas dentro das nações mina-nagô e ketu através dos rituais presentes nas camarinhas e produção de banhos. O capítulo trata especificamente do culto às folhas e a percepção ecológica presente na casa. Para ajudar no amadurecimento do conceito de percepção ecológica trago para o debate Isabel Cristina de Moura Carvalho & Carlos Alberto Steil (2014).

Ao longo da pesquisa várias imagens foram registradas sobre o culto às folhas, orixás presentes na casa, festas, rituais, entre outros, onde, percebi que não podiam ficar de fora deste trabalho pois fazem parte dele, foi a partir desta ideia que nasceu o quarto capítulo. É o momento em que busco mostrar através do caderno de fotografias, “*As folhas e o campo sagrado imagético: fotografando o campo sagrado de Ossayn e da TEUCY*”, alguns ritos e momentos importantes da pesquisa. O caderno traz uma percepção visual sobre o mundo e os trabalhos realizados no terreiro.

Por fim, este trabalho não é uma busca para contar ou mostrar os segredos da religião. Os segredos de ogã permanecem comigo enquanto Pai Delecê, Axogum da TEUCY. Nas páginas a seguir serão apresentadas reflexões e discursões acadêmicas sobre o rito das folhas na nação mina-nagô e ketu, que, penso, ser uma pesquisa de relevância científica. Os segredos estão entre as paredes do terreiro, nas laudas que escrevi esta pesquisa encontram-se minhas reflexões enquanto pesquisador. Axé!

**PARTE 1**

**TRAJETÓRIAS, MOVIMENTOS E CONSTRUÇÃO  
DE SABERES**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

## CAPÍTULO 1

### **“UMA PRETA VELHA ME DISSE”: ENTRE O ENSINAMENTO E A PRÁTICA OU COMO SE FORMAR UM OGAM-PESQUIASADOR**

Seria a vida uma linha reta como sempre nos foi ensinado, onde nascemos, crescemos, nos reproduzimos e morremos? Sempre considerei que a estrutura biológica da vida é pequena para explicar toda a vivência de um ser humano. Se apenas passamos por essas quatro etapas da vida, do que adianta fazer parte de um mundo tão grande e complexo? Teria a vida realmente essas quatro etapas? Dúvidas e questões que sempre colocaram o homem em conflito consigo mesmo e com os demais. Lembro-me que, ainda quando criança, um jovem rapaz da Igreja Testemunha de Jeová ia todos os sábados pela manhã me ensinar sobre a bíblia. Certo dia, tratando sobre a morte, o mesmo me disse que a vida verdadeira só acontecia quando morríamos para o mundo e nascíamos em Cristo através, primeiramente, do batismo. Essa sua fala iria marcar para sempre a minha vida. Anos depois, fiz um trabalho escolar sobre as religiões orientais e percebi que existiam pessoas que não tinham uma base religiosa cristã. De imediato me veio a fala do rapaz que me dava aulas bíblicas aos sábados e o questionamento surgiu; morreriam essas pessoas para sempre sem renascer nessa vida através do batismo? Fiquei com a dúvida sem resposta por um longo tempo.

Passados alguns anos, já como seminarista, tive a oportunidade de encontrar na biblioteca do Seminário Maior da Diocese de Bragança-PA, um livro que o tempo estava consumindo aos poucos. Na sua capa estava escrito *O livro dos espíritos* de Allan Kardec. O que um livro daquele estaria fazendo numa biblioteca de um seminário católico? No início do prefácio uma frase me chamou a atenção “a vida é apenas uma passagem. Somos apenas visitantes neste plano terrestre”. Como somos apenas visitantes neste mundo? Larguei o livro e não o li mais, pois ia contra toda a minha base e ensinamentos cristãos sobre o nascer e morrer. Os anos se passaram, abandonei o seminário, contudo, sempre mantive a minha base cristã, apesar de não mais frequentar a igreja com frequência.

Hoje mais de seis anos que larguei o seminário me encontro numa religião de matriz africana e tenho um conceito completamente diferente sobre o nascer e o morrer. Nas religiões afro-brasileiras compreendi que no universo somos apenas parte de toda uma estrutura que está inserida num plano maior. As mais simples coisas, que muitas pessoas dão como perdidas e sem função, são essenciais para nosso equilíbrio e sustentabilidade no mundo. Iluminar nossos passos apenas pelo o que a ciência mostra como verdadeiro ou como algo terminado (nascer, crescer, reproduzir e morrer) é está

imerso a ilusão de que o mundo pode ser compreendido apenas pela matéria que está ao nosso olhar, apenas aquilo que a visão alcança.

Apesar do texto possuir relatos pessoais, o mesmo tem como objetivo criar uma etnografia sobre os primeiros contatos que tive com a religião de matriz africana até chegar ao mestrado pesquisando o terreiro que faço parte. Desta forma, início o texto tratando sobre o contexto que me levou pela primeira vez há um terreiro de Umbanda. No segundo ponto, falo sobre o meu envolvimento com o Terecô de Paragominas, início o tópico narrando um ritual de Terecô que participei enquanto observador. No terceiro, falo sobre o contato que tive com a casa do Pai Márcio de Joana Gunça nas águas do Terecô e o interesse em pesquisar essa ramificação religiosa. No último ponto relato o momento que mudo de objeto de pesquisa, o meu entrar em campo e os conflitos que levaram a escrita dessa dissertação.

### **1. De uma tarde abreviada para um terreiro de Umbanda: Reconstruindo conceitos**

A tarde parecia estar abreviada. O ano era 2015, estava morando na cidade de Bragança-Pa, cursava o último semestre do curso de História na Universidade Federal do Pará. Minha pesquisa centrava seus estudos na construção da santidade de um Abade que viveu no século XI na Península Ibérica, chamado São Domingo de Silos.<sup>11</sup> A sala que me encontrava era pequena, uma mesa com alguns livros e meu notebook, cadernos, canetas, uma cafeteira e uma xícara com um pouco de café já frio. Ao redor da sala tinha uma bicicleta e um ventilador. Sentado na cadeira da mesa escrevia as últimas observações para o capítulo final da minha monografia. De frente para mim tinha uma janela onde observava as crianças voltarem das escolas e outras brincarem na rua. A saudade da infância foi inevitável, parecia que, assim como aquela tarde, essa fase da minha vida tivesse sido abreviada. Entre uma xícara e outra de café o texto ia ganhando corpo e forma, as ideias iam fluindo.

No início da noite meu celular recebe uma ligação, era uma tia de Belém-Pa. Lembrei que não conversava com ela já fazia um tempo, e que, naquele momento, queria manter essa distância. Recusei, contudo, logo em seguida o celular torna a

---

<sup>11</sup> RBEIRO, Rafael Santos. **A construção da santidade de São Domingo de Silos através do discurso hagiográfico na "Vita Dominici Siliensis"**: Uma análise a partir do conceito de identidade. 101f. Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade de História, UFPA, Bragança, 2015.

chamar, era novamente ela. Decido atender e logo após todo aquele “ritual de iniciação” de uma conversa ela me convida para ir até Belém, em sua casa, pois queria minha ajuda para fazer sua mãe (minha avó materna) retornar para a casa de santo que fazia parte. A recusa foi imediata, disse que não estava disposto e sem tempo para ir a Belém, pois, estava no momento final da escrita da minha monografia e não queria sair da minha casa para não perder tempo com os prazos estabelecidos com o orientador. A sua reação foi como esperava, ela aceitou e concordou. Despedimo-nos e prometemos manter contato. Retornei para meus estudos.

Devo admitir que a recusa ao convite feito não foi pela escrita da monografia e nem pelos prazos estabelecidos na orientação, mas, pelo medo e preconceito que tinha em relação a religião da minha avó. Apesar, como é de costume falar, das obrigações da Igreja não estarem sendo feitas (ir à missa, confessar, entre outros), tinha minhas crenças e via nas religiões de matriz-africana o errado. Antes de iniciar o curso de História havia sido seminarista pela Diocese de Bragança-PA, chegando a estudar filosofia na Faculdade Católica de Belém e largando o seminário no momento que iria me tornar diácono, cargo religioso que o seminarista ocupa quando vai iniciar os estudos teológicos. Meu afastamento do seminário se deu por perceber que a minha falta de maturidade em relação as coisas “do mundo” iria prejudicar minha vida religiosa. Iria me tornar padre aos 26 anos se tivesse prosseguido, e via isso uma faca de dois gumes. Primeiro, iria me tornar padre cedo e teria uma grande chance de prosseguir os estudos na área do Direito Canônico, área que queria seguir, onde, não iria precisar me preocupar com meios para sustentar meus estudos, pois a Diocese iria custeá-los. Contudo, num segundo momento, existia uma dúvida em relação a isso, até que ponto isso era um desejo pessoal e não um chamado divino? Até onde minha maturidade enquanto cristão iria me acompanhar nos desafios que iria encontrar no mundo fora do seminário? Diante de tais questionamentos e conversas com seminaristas mais velhos decidir largar o seminário e voltar para casa, viver o mundo, como dizem os cristãos. Foi a partir dessa decisão que busquei fazer o curso de História, fazendo o vestibular no ano de 2010, entrando para a universidade no ano de 2011.

Portanto, a visão que tinha dos cultos afro-religiosos era de algo errado e, naquele momento, não estava disposto a ajudar a minha avó voltar para aquele espaço, que, no meu entender, só afastava ela de Deus e da Igreja. O destino, sarcástico e temperamental, me fez provar amargamente da crítica que fazia naquele momento. A

noite ia dando espaço para o início da madrugada e não tinha percebido que as horas já avançavam. Não conseguia mais escrever, minha cabeça já estava fora do enredo que estava dando para a monografia, decidi largar por um momento a escrita e se deitar. Meu pensamento voava por mares distantes, onde as lembranças me levavam ao passado mais remoto que minha memória pudesse lembrar. Aquela ligação tinha mexido comigo de alguma forma, não sabia como, mas tinha.

Recordei-me de quando ainda era só um menino e deitado no chão de piso queimado, encerado na cor vermelha, da casa da minha avó materna, brincava com meu primo Fábio. Ele me dizia que aqueles brinquedos e doces que estávamos brincando e comendo foram dados para ele pelos Erês na festa de Cosme e Damião do terreiro. Eu brincava enquanto ele contava as histórias dele no com outras crianças que frequentavam o terreiro. Íamos para o quarto da minha avó e brincávamos com as roupas e guias do Orixá dela, até o momento que ela percebia e nos “botava pra correr” do seu quarto. Aquelas tardes na casa da minha avó, diferente daquela noite que me traziam essas lembranças, não eram abreviadas, mais infinitas, parecendo nunca ter um fim.

No momento que essas lembranças vinham, percebi o quanto a vida é curta e não tão infinita quanto eu pensava. Lembrei do meu primo Fábio, que não estava mais presente no nosso meio, lembrei das vezes que fomos mais irmão que primos. As lembranças tinham gosto de lágrimas e na mistura de sentimentos não sabia o porquê tinha me tornado tão adulto ao ponto de esquecer o quanto era bom sentir o cheiro que as roupas de santo da minha avó tinham e o quanto eu gostava de ouvir as histórias que o Fábio contava, prometendo a mim mesmo ir um dia no terreiro com a minha avó e meu primo. Meu primo não estava mais ali, mas minha avó ainda estava, não podia deixar de perceber que a vida “está sempre em aberto: seu impulso não é um fim, mas continuar seguindo em frente” (INGOLD, 2012, p. 38). E esse era o momento de me desconstruir para reconstruir novos conceitos.

Na manhã seguinte, logo cedo, liguei para minha tia e disse que iria para Belém levar minha avó no terreiro, consegui sentir, através da voz dela, a felicidade em saber que iria fazer isso. Dois dias depois, segui viagem de Bragança-Pa para Belém. Ao longo da viagem inúmeros pensamentos de como seria aquele espaço tomaram minha memória. O lugar que iria encontrar, na minha imaginação, era hostil, escuro, com pessoas incorporadas fazendo maldade para outras pessoas, bebendo sangue de bode,

pois era isso que haviam colocado na minha cabeça ao longo de minha formação religiosa e tinha tomado como verdade. Devo admitir que hoje acho graça do quanto meus preconceitos eram grandes e o quanto estava sendo difícil seguir aquela viagem.

Cheguei na casa da minha avó e estavam todos à minha espera, meus primos, minha tia que havia me feito o convite, e meus avós. Fazia mais de três anos que não os via, desde a passagem do Fábio para o outro plano. Entre abraços e lágrimas nos cumprimentávamos. Caminhamos para a cozinha e fomos almoçar. Após o almoço e contar um pouco sobre o que estava fazendo e estudando em Bragança minha tia começou o assunto sobre o terreiro. Falou que no dia seguinte, 13 de maio, teria uma festa no terreiro, era dos Pretos-Velhos e ela queria que eu acompanhasse a minha avó nesta festa, pois, desde quando o Fábio desencarnou ela não ia ao terreiro. A mesma me disse que achava mais sensato eu levar ela de volta, pois eu era o neto mais velho dela e o que tinha um contato mais próximo com o Fábio, que à acompanhava em todas as festas do barracão<sup>12</sup>. Concordei e disse que iria. Na tarde que seguiu fiquei ouvindo a minha tia contar as histórias do tempo que ela frequentava e morava no terreiro e do posto que ela assumiu na casa (Ekedy suspensa), de como foi o processo de iniciação da minha avó na religião e de quando minha mãe frequentava também a casa, algo que me surpreendeu, pois ela nunca havia me contado sobre isso, ao contrário, sempre ouvi críticas dela em relação ao terreiro, algo que ajudou a criar o conceito que já estava pensando em começar a desconstruir.

A noite que seguiu pareceu não ter fim, a ansiedade era maior que o sono, ficava pensando em tudo que havia conversado com a minha tia ao longo do dia sobre o terreiro. As informações dela iam contra o que eu pensava sobre as religiões de matriz africana. Pois, devo ressaltar que o fato de aceitar o convite para levar minha avó não fazia com que fosse desconstruído todo o meu pensamento sobre aquele espaço e sobre o que lá se praticava, ao menos o que eu pensava que fosse praticado. O dia chegou, passei a manhã no quarto estudando, continuando a escrita do último capítulo da minha monografia. Apesar de preencher meu tempo com os estudos minha mente estava em outro plano, era como se fosse reencontrar alguém que não via há muito tempo.

Logo após o almoço começamos a nos arrumar e partimos para o terreiro. O coração estava mais acelerado do que o ônibus e isso me incomodava, me deixava impaciente. Descemos na parada localizada em frente à UNAMA da BR e seguimos

---

<sup>12</sup> Termo utilizado para se referir ao terreiro.



numa rua ao lado do banco ITAU. De longe senti um cheiro de defumação, meu coração acelerava e minhas pernas pareciam ir travando conforme iam me aproximando da entrada do terreiro. Senti como se meu espírito saísse do meu corpo. Era uma mistura de ansiedade e medo, curiosidade e vontade de voltar e não saber o que tinha depois daquele portão. Porém, já não era mais hora de desistir, os segundos se fragmentavam de acordo com o coração que aos poucos sentia mais próximo de sair pela boca. Será que estava ali somente para satisfazer um pedido ou porque de fato queria reconstruir meus conceitos em relação as religiões de matriz africana? Estava eu de fato preparado para compreender aquele espaço?

Antônio Gramsci (1999, p. 94) compreende que é necessário o início de uma compreensão crítica sobre aquele e aquilo que está a nossa volta, sobre nossa concepção de mundo. Portanto, criticar a concepção de mundo é torna-la unitária e coerente e leva-la até o ponto de atingir um pensamento mais evoluído. O desenvolvimento da compreensão parte da perspectiva de buscar compreender o outro a partir da busca do incompreensível. Isso nos traz a compreensão de entender o outro através de uma perspectiva de conhecê-lo. Esse conhecer faz com que a identidade do outro seja perceptível aos nossos olhos, isso muitas vezes gera uma modificação ou uma crise na identidade do outro e na nossa.

Kathryn Woodward (2004), afirma que a construção da identidade é tanto simbólica quanto social, desta forma, a mesma, é marcada pela diferença, no entanto, algumas diferenças são vistas como mais importantes do que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares. Esse pensamento dialoga com a ideia de Stuart Hall, onde, define que a modernidade em contraste, não é apenas definida pela experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas é uma forma altamente reflexiva sobre a vida (HALL, 2006). Isso define o que nos aproxima do outro, a reflexão sobre a convivência que gera a experiência de aprender com o outro. Podemos considerar que esse processo de aprendizagem está relacionado com a construção da identidade junto ao saber, onde, “eu” e o “outro” enquanto sujeitos históricos construímos as experiências de cada conhecimento, quando nos propomos a pensar que as diferenças, dentro do campo moderno, estão relacionadas com o processo de aprender com o outro. Sendo assim, não podemos considerar que a construção da identidade se estabelece somente a partir do campo da diferença, mas, com a construção de saberes que estarão ligados as experiências de cada indivíduo. Portanto, buscar

aprender desaprendendo é um processo de longa duração que envolve não somente um campo social, mas a questão da identidade individual de cada sujeito histórico que está inserido nas conjunturas de sua época.

Através deste pensamento considero que toda identidade é plural e nunca singular. Este raciocínio dialoga com que Tim Ingold (2012) nos propõe, de observar o que está a nossa volta como coisa e não como objeto. A partir do momento que observo o terreiro que minha avó frequenta como coisa passo a mergulhar na lógica de que aquele espaço está inserido num campo de fios vitais que se ligam e conectam, não por uma rede de conexões, mas por uma malha de linhas que estão entrelaçadas de crescimento e movimento. Assim, neste entrelaçar das redes, faço parte do terreiro tanto quanto ele faz parte de mim, pois, apesar de estar fazendo só uma visita, estou vivenciando o seu meio, estou no emaranhado das coisas que ali ocorrem naquele espaço de tempo. Neste momento não posso mais falar do terreiro sem falar da minha ida lá, sem falar do meu contato com os seres humanos, animais, inanimados e espirituais que ali vivem. Minha identidade não é mais singular e sim plural e se modificou, com o que ali foi observado e absorvido.

Portanto, compreender o outro é algo complexo, justamente pela complexidade social que o homem é. Edgar Morin afirma que a “incompreensão de si é fonte muito importante da incompreensão do outro. Mascaram-se as próprias carências e fraquezas, o que nos torna implacáveis com as carências e fraquezas dos outros” (2002, p. 97). Desta forma, a minha incompreensão por mim mesmo fazia, limitada a determinado espaço religioso que frequentava, fazia com que não entendesse o espaço religioso afro-brasileiro. Essa incompreensão não terminou com esta visita, ao contrário, me fez ficar mais incompreendido frente aos vários preconceitos que teria que quebrar. Feita essas explicações, passaremos para o tópico seguinte onde narro o momento que atravesso o portão do terreiro.

## **2. Falas e trajetórias de um pesquisador em formação**

Ao entrar no primeiro portão percebi que minha avó fazia “sinais” ao passar por certas casas pequenas de alvenarias, de apenas uma porta, sem janelas. As casas eram pintadas de branco e suas portas de azul escuro. Em cima das portas tinha alguns símbolos de ferro que num primeiro momento, não consegui definir o que

simbolizavam, ao perguntar para a minha avó a mesma me disse se tratar de ferramentas dos orixás que cuidavam da “porteira” do terreiro. Quantos símbolos, eu pensava. A primeira casa era onde ficava o assentamento do orixá Exu, considerado dentro das religiões de matriz africana como o protetor dos caminhos, a sua ferramenta era um tridente; na segunda casa estavam os assentamentos do orixá Ogum, considerado o protetor dos caminhos junto com seu irmão Exu, suas ferramentas era uma espada. Essas informações sobre as ferramentas e o que tinham naquelas casas foram adquiridas ao longo dos estudos que fui realizando após essa primeira visita ao terreiro.

Após passar por essas pequenas casas avistei de longe um pátio e duas imagens que ficavam de ambos os lados de uma porta que dava entrada para a parte interna do terreiro (salão dos orixás). Quando chegamos próximos a essas imagens minha avó foi para frente de cada uma e bateu três palmas ritmadas. O primeiro, que fica do lado direito de quem entra pela porta, é um Exu e o segundo, do lado esquerdo, é Obará, que além de guardião é dono de uma grande riqueza, trazendo, segundo contou minha avó, riqueza para quem o cultua. Passando por esses dois exus guardiões, minha avó e eu entramos na casa de santo, e logo, mais uma vez, ela saudou duas casas que ficavam após a entrada do terreiro. A do lado direito só tinha uma porta e era pintada de vermelho, ali também tinha um assentamento do Orixá Exu, na outra, que ficava do lado esquerdo e bem em frente da casa de Exu, tinha algumas imagens de um homem negro com uma espada na mão direita e um tridente na mão esquerda e um vaso de barro grande com uns fios, que logo me lembraram das guias de minha avó, enrolados nele, ali morava o Orixá Ogum Xoroquê, o cruzamento do orixá Exu com o orixá Ogum.

Antes de prosseguir com o relato, vamos cruzar algumas informações teóricas com o que foi narrado até aqui. Percebemos, no relato, que existe um processo ritual de entrada. No candomblé, os adeptos acreditam que existem guardiões nas portas e o sujeito não deve entrar sem antes pedir permissão. No caso aqui relatado, as casas com assentamentos, as imagens na porta e logo em seguida mais duas casas com assentamentos, vão muito além de simples objetos, simbolizam que o espaço que está entrando é sagrado, logo, possui guardiões. Para Arnold Van Gennep (1978, p. 37), a porta é o limite que separa o mundo profano do sagrado, o estrangeiro, ou seja, a rua, do doméstico. Portanto, ao chegar da rua, do espaço estrangeiro que é carregado de energias negativas, o indivíduo deve pedir permissão para entrar no espaço doméstico, que é sagrado.

Nas religiões de matriz-africana, o guardião desta “porteira” é o orixá Exu. Exu, que por muito tempo vem sendo ligado com o Lúcifer judaico-cristão, logo, ligado ao conceito daquele que carrega todo o pecado e maldade. Entretanto, devemos considerar que o conceito de pecado judaico-cristão não existe nas religiões de matriz-africana no Brasil. Para Reginaldo Prandi, tanto no candomblé, quanto na África, o Exu é considerado de forma múltipla, assim, “Exu se multiplica ao infinito, pois, cada casa, cada rua, cada cidade, cada mercado, etc. tem seu guardião” (PRANDI, 2001, p. 54). Assim, esse processo de pedir permissão para entrar no terreiro, pedir permissão para os guardiões das porteiras é uma cerimônia ritualística que representa a saída de um espaço profano para a entrada em um espaço sagrado, onde, o sujeito se renova ao passar por esses rituais de passagem.

Retornemos para a narração do que aconteceu naquele dia. Após a entrada no terreiro, esperamos em torno de duas horas para o início do trabalho. O coração aos poucos ia se acalmando e comecei a observar o local. Fiquei com vergonha do que pensava sobre o espaço físico do terreiro. O local era bem iluminado, as pessoas pareciam estar felizes. Parecia que havia descoberto a morada do silêncio. As batidas aceleradas do coração foram dando espaço para uma calma e paz interior que não havia sentido ao longo dos meus longos anos na Igreja Católica. As pessoas que vinham falar com a minha avó, irmãos dela de santo, pareciam me olhar como se me conhecessem, logo em seguida descobri, segundo um relato que minha avó me contou, que eu já tinha estado naquele terreiro quando era ainda recém-nascido e as pessoas estavam supressas de saber que eu era seu neto e que o “filho da Lidinalva (nome da minha mãe) estava no terreiro após tanto tempo”. Tudo era novo. Junto com a descoberta do espaço descobria fragmentos de um passado que tinham feito parte da minha mãe, isso me deixava feliz.

O barracão, chamado pelos filhos da casa de salão dos Orixás, era grande e tinha um poste central no seu meio, algo muito utilizado nas casas de santo (veremos adiante sobre esse assunto). O nome salão dos Orixás se dava por nele conter as grutas de vários orixás.

Imagem 2: Salão dos Orixás



**Fonte:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

Na imagem acima percebe-se que no centro deste barracão tem o poste, ao redor as grutas dos orixás (Ogum, Iemanjá, Oxum com Logum Edé, Oxóssi, Xangô, Iansã, Oxumarê, Nanã e Oxalá). As imagens de Obaluaê e Iansã Balé ficam atrás do terreiro, na chamada Quadra e Obaluaê. No salão também tem os tambores, que são três, e algumas imagens de caboclos de pena (da mata) que ficam na gruta de Oxóssi, Pretos Velhos, que ficam na gruta de Nanã, as sereias que ficam na gruta de Iemanjá e os turcos que ficam fora a parte das grutas, em um lugar reservado para eles ainda no barracão.

Por volta das 19:30h ouvi o bater de um tambor e vozes que cantavam uma “música” desconhecida e em outra língua. Não sabia de onde vinha aquela batida e nem aquelas vozes, perguntei para a minha avó e ela me disse que os filhos estavam na casa de Legba (Exu) despachando o padê. Alguns minutos após o início do som do tambor, algumas mulheres vinham em fila andando de costa segurando algumas vasilhas de barro, que no momento não sabia o que eram e nem o que significavam, e saíram por

uma porta lateral que dava acesso para a rua, enquanto esse ritual ocorria, o tambor continuava tocando e as pessoas continuavam cantando. Logo em seguida as mulheres voltaram da rua do mesmo modo que saíram, segurando as vasilhas na mão e andando de costa, retornando de onde tinham saído. Cantaram mais algumas “músicas” que não conseguia compreender e começaram a sair do espaço que estavam e entraram no salão dos orixás em fila, cantando. Uma pessoa assumiu o tambor e começou a tocar, nesse momento o tambor daquele espaço que minha avó chamou de casa de Legba parou de tocar. E aos poucos as pessoas iam entrando no salão dos orixás.

O padê é uma oferenda que se dá para Exu, feito de farofa com mel, farofa com dendê e farofa com cachaça e uma quartilha com água<sup>13</sup>. Esse ritual gira em torno do ensinamento de que o Exu deve comer primeiro que todos os Orixás, senão o mesmo atrapalha o trabalho que será realizado. A justificativa desse discurso vem através de um itam contado na casa, onde Exu fazia as comidas dos Orixás, certo dia, num banquete que estavam reunidos todos os orixás, Exu esqueceu de colocar pimenta na comida de Xangô. Xangô pediu então para que Exu fosse atrás de pimenta para ele, pois, todos iriam aguarda-lo para iniciar o banquete. Exu saiu atrás da pimenta, encontrando-a voltou para onde estavam os outros orixás e vendo que todos já estavam terminando o banquete se irritou. Bravo, disse que a partir daquele momento nenhum outro orixá iria comer primeiro que ele, pois, se isso ocorresse nenhuma oferenda vinda de Aiyê chegaria à Orum. Desde esse dia, Exu é o primeiro a comer na frente de qualquer Orixá.

O ritual de pedir licença para os guardiões está presente ao longo de todo o culto e práticas das religiões de matrizes africanas. Para os frequentadores deste culto, qualquer coisa que possa existir acima e abaixo do céu e da terra tem dono, portanto, não se deve nunca deixar de pedir permissão. A eficácia simbólica da gira que será desenvolvido está em torno dos rituais que pedem permissão aos guardiões para o início dos trabalhos. Claude Lévi-Strauss (2003, p. 228) compreende que a eficácia simbólica está em torno daquilo que se acredita que será realizado, estando tantos as pessoas que estão lá para receber alguma dádiva quanto a comunidade que faz parte daquele ritual, assim, o Exu, tanto o orixá quanto os guardiões, chamados também de catiços<sup>14</sup>, fazem

---

<sup>13</sup> Torna-se importante ressaltar que o modo como se faz o padê modifica-se de uma casa de santo para outra.

<sup>14</sup> Dentro dos cultos de matriz africana existe uma diferença entre o Orixá Exu com os e Exus Guardiões (E.G.). O Orixá Exu foi trazido pelos africanos para o Brasil, e aqui reconfigurado no Lúcifer judaico-cristão devido as suas formas de ser representado pelos africanos (tridente na mão e roupas de cor vermelha). Os Exus Guardiões são inseridos nos cultos através da criação da Umbanda no Brasil, e

parte de um sistema de espíritos protetores dos terreiros, portanto, o padê muito além de uma simples oferenda é um ritual que concretiza o pacto que existe entre os donos terrenos e donos espirituais daquela ilê (casa de santo). O padê é a ponte para a eficácia simbólica do ritual, para que o mesmo seja realizado com harmonia. E por mais que as outras entidades sejam importantes dentro do ritual que será realizado, a eficácia simbólica do mesmo depende da aceitação e permissão de Exu, pois os caminhos são deles, não importa se for espiritual ou terreno.

O trabalho havia iniciado após todos os filhos de santos estarem presentes no salão dos orixás, onde seria realizado o trabalho de passe com os Preto-Velhos. Começou a tocar para o orixá Ogum, onde, neste momento descobri, através da minha avó, que ele era o orixá dono da cabeça dela. Tudo ali era novo na minha visão, cada movimento, cada gesto, cada coreografia. A ansiedade era maior do que quando entrei, porém, controlada. Após algumas “músicas” serem cantadas para Ogum, uma senhora veio para perto do tambor e começou a cantar para as Preto-Velhos.

Percebi que algumas pessoas presentes no salão começaram a rodar, outras se debatiam como se algo estivesse deixando-os tontos. Pareciam, por um momento, que estavam bêbados, pois saíam como se estivessem se batendo, praticamente caindo. O susto foi tão grande que minha vontade era sair dali e voltar para casa, contudo, apesar de assustado, tive que permanecer no local. Havia começado o processo de incorporação. Os Preto-Velhos estavam descendo em “guma” para trabalhar. Algumas pessoas que não incorporaram traziam bancos pequenos e sentavam os Preto-velhos, uns os chamavam de vovôs e vovós, outros de pais e mães. Traziam cuias com café dentro, cachimbos com tabaco e davam para eles. Cada Preto-velho ficou com uma pessoa ao seu lado para auxiliar no trabalho. Olhava aquilo tudo assustado e curioso, a vontade de ir embora já tinha passado, agora o que queria era ficar e compreender aonde aquilo tudo iria me levar.

Começaram a formar filas com as pessoas que estavam sentadas nas cadeiras próximo de onde eu estava. Minha avó havia perguntado se eu queria ir pra fila, no primeiro momento disse que não, contudo, em seguida voltei atrás no que havia dito e

---

representam falanges protetoras dentro das casas de santo. Costuma-se dizer que os mesmos vêm na linha negativa da vibração. Contudo, deve-se levar em consideração que, dentro dos cultos da umbanda, os exus Guardiões são espíritos de luz tanto quanto os outros espíritos, a sua diferença é que esses trabalham com demandas e povos de rua. São divididos em falanges (malandros, das almas, da cura, entre outras). Os E.G. são divididos em machos e fêmeas, sendo os primeiros chamados de Exus e o segundo chamados de Pombo-Gira.

me encaminhei para tomar lugar na fila junto com a minha avó, aliás, era pra isso que tínhamos ido até ali. Cada vez que uma pessoa saía da fila e eu percebia que estava chegando a minha vez o nervosismo vinha. O que ocorreria depois dali? o que seria me dito? Será que realmente existiam seres de outro mundo naquelas pessoas? E se tudo aquilo não passasse de uma mentira? As dúvidas eram muitas, e não sabia se as respostas viriam para todas elas. Chegou minha vez, as minhas pernas estavam basicamente entrando no espaço uma da outra de tão trêmulas. A moça que me levou até a Preta-Velha perguntou se eu estava incorporando, de tão trêmulo que estava, sorri e disse que não, era apenas o nervosismo. Quando cheguei na Preta-Velha, que estava em frente a gruta de Iemanjá a mesma pegou na minha mão, sua mão estava fria feito um congelador. Pegou um galho de ervas (que depois, pelo cheiro, percebi que era arruda), passou no meu corpo como se estivesse tirando algo dele, pegou seu cachimbo da mão da moça que lhe ajudava e começou a jogar fumaça dele no meu corpo. Sentou-se no banco e me ajoelhou na frente dela. Disse seu nome, que nunca lembrei, e perguntou se eu queria fazer alguma pergunta pra ela, disse que não. Então a Preta-velha riu e disse que sabia que dentro do meu coração o medo era maior que a vontade de ficar ali, mais que, apesar de ir embora, eu iria voltar e perceberia que lá não existia a mentira, apenas aquilo que o meu coração buscava. Deu-me um abraço e mandou-me sair. Voltei mais calmo para a cadeira que estava e fiquei pensativo. Minha avó veio se sentou do meu lado e ficamos calados o restante do trabalho. Quando terminou voltamos para a sua casa e conversamos sobre outras coisas, porém, não tocamos no assunto do que haviam dito para nós.

Ao longo da noite pensei em tudo que havia acontecido, qual o significado do que ela havia me dito. Será que um dia voltaria ali naquela casa de santo? Uma Preta-Velha me disse que sim, mas eu não estava disposto para isso. No outro dia voltei pra Bragança e retomei minha vida e meus estudos, tudo parecia ser um filme. Novamente me encontrava sentado no mesmo lugar que deu início aquela trajetória de alguns dias. Era agonizante e me tirava à paciência em não saber o que tinha por trás daquilo tudo, porém, ainda não era o momento. Quatro meses depois, voltei na casa de santo, era uma festa de Cosme e Damião, contudo, diferente da primeira vez, voltava pra ficar, voltava pra descobrir o que existia ali.

A minha entrada no terreiro ocorreu no mesmo período que saía de Bragança-PA e voltava para Paragominas-PA, no Sudeste do Estado, pois havia terminado meu curso



de História. Esse foi o momento mais denso para ir aos cultos da casa, devido a distância entre uma cidade da outra, 306km pela BR Belém-Brasília, o que dura em torno de 5h de viagem.<sup>15</sup> Isso tudo

Essa distância e essa falta de aprendizagem na casa, fez com que, em determinado momento, eu pensasse em não mais seguir as religiões de matriz africana, contudo, não era o que queria. Foi a partir desse momento que comecei a fazer um plano de estudos para entrar no Mestrado e ir morar em Belém. Queria estudar e pesquisar as religiões de matriz africana. Era um salto enorme em relação a pesquisa que realizava na graduação relacionada a construção da santidade de São Domingo de Silos, um santo católico que foi Abade de um mosteiro no século XI na região de Castela.

Não queria mais aquilo, estava preocupado em voltar meu olhar para o que estava me interessando naquele momento. Em meio aos planos que fui fazendo, comecei a mapear os terreiros que tinham em Paragominas, pois eram o que estavam mais perto da minha realidade, foi quando conheci Pai Márcio de Oxum e, a partir dele, tive meu contato com o Terecô do Maranhão, tema do projeto de mestrado que fui aprovado em 2017 no PPGEEA.

Essa aproximação com Pai Márcio, que narro a seguir, fez com que eu pudesse compreender que as religiões de afro-brasileiras não são homogêneas, mas se fazem múltiplas a partir do momento que cada terreiro passa a ter suas próprias regras, normas e calendários litúrgicos próprios. O contato com o Terecô não me afastou da TEUCY, pelo contrário, fez com que eu me aproximasse da minha casa e compreendesse qual a raiz afro-brasileira que queria seguir.

Finalizo esse tópico com a imagem abaixo que é de uma das vezes que estive na TEUCY ainda como visitante. Na imagem estou com a minha avó e meu primo Tiago, que meses depois de minha entrada na casa também começou a fazer parte do corpo mediúnico da casa. Ao fundo está a gruta de Oxalá, que fica de frente para o Salão dos Orixás.

---

<sup>15</sup> Informações acessada em <https://www.achedistancia.com.br/distancia-de-belem-a-paragominas.html>. Em 04/04/2019, às 15:18h.

IMAGEM 3: MEMÓRIAS E SAUDADES: VISITAS AO TERREIRO



Fonte: Dados de pesquisa do autor, 2015.

3. **“Fui no Codó passear me convidaram pra morar”: O início de uma viagem pelas “águas do Terecô”**

Sentia-me como se estivesse nos contos de Inglês de Souza<sup>16</sup>, o som dos passos se misturavam com os cantos dos pássaros noturnos que passavam sobrevoando o ambiente<sup>17</sup>. O local seria, para muitos, considerado hostil e inadequado para um culto religioso. No centro do terreiro estava cravado no chão algo chamado de *guma*, onde, muitas pessoas tocavam com suas mãos e as levavam para a cabeça fazendo algum sinal religioso. Este sinal, ou o bater cabeça na *guma*, simboliza que as pessoas que ali chegavam saúdam os moradores e guardiões daquele ambiente. Em relação a isso ressalto o que foi narrado no início deste texto, onde a minha avó, quando chega na casa de santo, saúda os guardiões da “porteira”. O saudar a *guma*, no Terecô, possui o mesmo significado, contudo, além de ser um ato de pedir permissão para as entidades guardiãs daquele espaço, a pessoa está “abrindo” a sua cabeça para os seus guias espirituais, na hora da sessão, tomar conta da sua consciência. O chão do local era feito de barro batido, com alguns buracos fundos e outros rasos. Ao redor tinham algumas cadeiras de madeira bruta onde algumas pessoas, inclusive eu, encontravam-se sentadas.

<sup>16</sup> Escritor, jurista e político paraense, introduziu no Brasil a escola Naturalista, onde, nas suas obras, exaltava a natureza e a vida amazônica.

<sup>17</sup> A narração que aqui será desenvolvida corresponde aos primeiros contatos que tive com o Terecô a convite de um amigo.

O espaço era uma perfeita sintonia com o local, poucas eram as imagens de caboclos, santos católicos e orixás. Algo parecia bem diferente do que já tinha visto na TEUCY, meu único contato até então com religiões afro-brasileiras. Junto com os tambores existiam instrumentos de bandas marciais (especialmente o tarol). Diferente de como ocorreu na primeira vez que fui com a minha avó na TEUCY eu não estava nervoso ou ansioso em saber o que iria acontecer, meu rito de passagem já tinha se consolidado.

A gira tomava seu curso após as primeiras rezas realizadas. Um trabalho do Terecô se diferencia dos trabalhos realizados tanto das giras de Candomblé quando nas de Umbanda. Inicia-se com algo que eles chamam de “*Louvariê*”, abertura oficial dos ritos do Terecô. Esta abertura é dedicada ao vodum Dan, onde, acredita-se, ser o protetor de Codó-MA. No Louvarei canta-se:

Aê Dan, Aê Dan.  
 Louvariê.  
 Ele boçu mina.  
 Ele é boçu Dan,  
 Aê, Louvarei. (Ritual de abertura dos ritos do Terecô. Recolhida em entrevista com Pai Márcio no dia 23/03/2015).

Os trabalhos começaram de forma diferente. Fiquei esperando o momento certo para o despacho do padê, isso não ocorreu. Meu questionamento foi como iniciar uma gira de matriz religiosa africana sem “dar de comer” ao Exu? Orixá tão essencial para a ordem dos trabalhos. Assim como me despi da roupa cristã que possuía para poder entrar no território do terreiro que minha avó fazia parte, percebi que era necessário fazer o mesmo com o Terecô, contudo, deveria desamarrar os nós das roupas litúrgicas e rituais da TEUCY e deixar que aquele novo momento me vestisse com as roupas necessárias para continuar aquela minha visita. Entretanto, não somos máquinas programadas para mudar de função numa fração de segundo, devo admitir que me senti “estranho” e um estrangeiro no espaço religioso do Terecô. As reconfigurações sociais são demoradas e doloridas como uma mulher que está prestes a dar à luz. Nascer requer força de outro indivíduo para trazer você à vida, renascer requer sua força para preencher vazios ocupados pela ignorância.

No momento inicial do ritual algumas pessoas começaram o processo de incorporação, onde, entidades das mais diferentes linhas desciam em guma e mostravam

seu pé de baia<sup>18</sup>. Uma pessoa pode chegar a receber, em uma única sessão de Terecô cerca de oito entidades, isso se dá por, no Terecô, os trabalhos terem hora para iniciar, mas não ter para acabar. O trabalho que está sendo narrado aqui iniciou por volta das 21:00h da noite e acabou às 19:45h do outro dia, onde já não aguentava mais ficar e ouvir tantas batidas de tambores, contudo, vamos por parte.

Após o Louvariê, a zeladora de santo iniciou os cânticos para a arriada dos restantes dos caboclos, que vinham de acordo com as chamadas. Notei que os cânticos demoravam em torno de meia hora cada, e a sua repetição era tamanha que as pessoas que estavam somente assistindo já sabiam cantar. É algo que chega a nos cansar quando vamos às primeiras vezes, pois, além do tambor, como já foi ressaltado, são utilizados outros instrumentos de percussão, principalmente o tarol. É utilizado um microfone para a mãe ou pai de santo cantar. Para os terecozeiros, o cântico não deve ser grande, tem que contar uma letra pequena e rimar no final, exemplo;

Canto 1:

Minha mãe é Terecô e meu pai é Terecô.  
Aê Terecô, aê Terecô.

Canto 2:

No Santo Antônio dos “pretu”, no Santo Antônio dos “pretu”.  
A onça tigre bebeu água, no “garapé” “du” meio. (Cânticos recolhidos em trabalho de campo entre os meses de agosto-dezembro de 2015).

Os cânticos cantados no Terecô, geralmente, estão ligados a contextos vivenciados pelos primeiros praticantes do Terecô no Codó. No exemplo acima, o primeiro remete a questão da hierarquia do Terecô, as pessoas que são respeitadas dentro deste campo religioso são aquelas cuja mediunidade é passada de pai/mãe para filho/filha. Outra explicação que encontrei ao longo das informações que fui fazendo aos participantes do Terecô é que a questão da “mãe” e do “pai” serem do Terecô, como exalta a canção, corresponde à entidade do sujeito. Isso se dá devido o conflito que existe no campo social do Codó-MA do Terecô com o Candomblé. Portanto, quando o indivíduo canta que sua mãe e seu pai são Terecô, o mesmo está querendo afirmar que

---

<sup>18</sup> O pé de baia é a dança do caboclo ou de qualquer outra entidade. É quando ele mostra a sua dança e conta a sua história através dos seus passos e das suas doutrinas que estão sendo cantadas. No Candomblé essas danças se chama rum, onde, cada Orixá possui seu rum diferente um do outro. Iansã irá representar com as mãos a formação dos ventos, Oxum irá simbolizar banhando-se nas cachoeiras, entre outros. No Terecô não será diferente, cada caboclo irá representar de acordo com a linha que vier, se for um Boiadeiro sua dança irá representar uma busca por boiada, ou canções e danças tristes que representam a fome a sede do sertão.

as suas entidades são próprias das matas do Codó-MA e não do Candomblé vindos da Bahia. Este conflito estará acentuado ao longo do cotidiano das pessoas que praticam o Terecô. Para melhor explicar esse conflito analisemos o seguinte relato de um Pai de Santo do Terecô, Pai Márcio da Joana Gunça, como gosta de ser chamado

**RAFAEL SANTOS:** Se cultua Orixá no Terecô?

**MÁRCIO DA JOANA GUNÇA:** Não. Terecô é caboclo, é guia, é mensageiros, os caboclos. Orixá se cultua no Candomblé, já na Mina Nagô, Na Mina Jê. Já há essa mudança né? Essa postura. Nós mesmos somos Terecô, porque nós mesmo ‘somo’ de macumba pé no chão. Terecô mesmo, pesado. Cultua a antiguidade mesmo, as ‘coisa’ do passado. Somos a nossa origem, Terecô. Aí tem uns que já misturaram, já fizeram essa mistura doída, já tem até uma ‘Umbandoblé’, sei nem como é o nome. É uma mistura de umbanda com Candomblé.

**RAFAEL SANTOS:** Qual a principal diferença que existe entre o Terecô criado pelos negros de Santo Antônio dos Pretos com o Terecô dançado hoje em dia?

**MÁRCIO DA JOANA GUNÇA:** Bem, olha! Porque hoje em dia pra cá pro Pará já tem a Mina Nagô, ‘né’, já tem essa mudança. O Terecô mesmo maranhense é diferente, é diferente a dança, o ritmo, é o ritmo da dança, é mais animado. É o Terecô, a dança dele é mais animada, é mais bonito, ‘pra’ se falar a verdade. São louvados os mesmos caboclos, os mesmos guias, mais só muda a dança (em relação ao Terecô dançado pelos negros de Santo Antônio dos Pretos e o Terecô do Pará). Na Mina eles já tocam a mina é um passinho pra frente outro passinho pra trás, ‘né’?! E o Terecô não, ele é todo rodado. É naquela roda, naquela gira. É essa a diferença, é só na dança. Mas cultua os mesmos caboclos, ‘né’?! Só muda a dança. (Entrevista recolhida no dia 05/10/2016).

Percebemos que Márcio da Joana Gunça diferencia claramente o que é Terecô e o que é Candomblé, apesar de certo momento da sua fala dizer que a Mina-Nagô se aproxime dos rituais do Terecô, sendo cultuadas as mesmas entidades, diferenciando-se apenas pela dança. Esse aspecto da dança é algo bem perceptível no Terecô, pois, se no Candomblé as danças no momento da giras são divididas pelos xirês dos orixás, onde, em cada xirê, se faz a dança de determinado orixá que está sendo louvado, no Terecô a dança no momento da gira é rodada, não existe uma coreografia certa para dança Terecô, basta a pessoa rodar e andar.

Outro ponto que gostara de chamar a atenção na fala transcrita é que Márcio da Joana chama o Terecô de “macumba pé no chão”. Esta fala é uma crítica realizada por este pai de santo ao Candomblé, pois as pessoas que possuem cargos em uma casa de Candomblé devem andar calçados e entrar na gira da mesma forma. Um outro aspecto ligado a esta crítica está na forma física do espaço de um salão de Candomblé para um salão de Terecô.

Certo dia cheguei à casa do pai Márcio e vi que ele estava quebrando as lajotas do seu salão, fiquei pensativo sobre aquilo que estava acontecendo e sem entender, devido, algumas semanas antes, Márcio ter feito uma mobilização entre seus filhos de santo para comprar lajotas, pois queria lajotar seu barracão que era de barro batido. Os filhos imediatamente se mobilizaram comprando as lajotas e os materiais e pagando a mão de obra do pedreiro para fazer o serviço. Apesar de curioso em saber o que tinha ocorrido fiquei calado sentado no banco vendo e conversando com Pai Márcio enquanto ele quebrava as lajotas. Conversei o assunto que tinha pra falar com ele e sai de seu barracão. No outro dia retornei para a sua casa para buscar saber o que tinha ocorrido para a retirada das lajotas. Chegando em sua casa ele estava sentado, como de costume, na varanda de trás da sua casa conversando com as pessoas que lá iam. Conseguir uma conversa com Pai Márcio não era uma coisa muito fácil, pois sua casa vive cheia de pessoas, portanto, deve-se esperar e se sentar. Quando ele notou minha presença começou a dar gargalhadas e me disse que já sabia o que queria ali, apesar de já ser da religião e está acostumado com coisas que as pessoas sabiam antes de mim, ainda não tinha me adaptado a tais atitudes. Eu, meio sem graça, dei um sorriso leve e disse que não tinha entendido o porquê de tal atitude, foi quando ele me disse que sua chefe, a cabocla Joana Gunça, havia arriado dois dias atrás e mandado quebrar toda a lajota, pois ali era uma casa de Terecô não de orixás, portanto, o barracão tinha que ser barro batido, para lembrar que a força vem da terra e não do luxo da lajota. Dava gargalhadas dizendo que seus filhos tinham gasto um dinheiro grande com aquilo e a Dona Joana, como é conhecida no seu terreiro, tinha mandado destruir. Concluiu a narração do ocorrido com a seguinte fala “essa espírita não sabe o que quer”. Hoje em dia o piso da casa do Pai Márcio de é de piso queimado.

Tornou-se necessário essa explicação e a quebra da narração que estava sendo feita, para compreender que as letras dos cânticos do Terecô estão relacionados com a vivência dos participantes deste culto, diferente de como ocorre no Candomblé, que as letras estão relacionadas com alguma história do orixá. Esse sinal de pertencimento está perceptível na segunda canção, quando ele fala de Santo Antônio dos Pretos, terra que deu origem ao Terecô e onde, nos dias de hoje, é mantido e cultuado o Terecô tradicional.

Após essas explicações, voltemos para a narração. Quando as entidades já estão em guma, inicia o processo de reconhecimento dessas, onde, a zeladora de santo faz

uma fila com todas elas e manda, de uma em uma, cantar a sua doutrina e riscar seu ponto no chão. Caso a entidade se recuse a fazer tais pedidos é mandando subir ou, em alguns casos, é dito para todos que estão presentes que ali naquele médium não existe caboclo. Essa prova de fogo, como eles chamam, serve para a pessoa mostrar que ela de fato está incorporada e não veio dançar Terecô apenas para beber. Isso ocorre devido o índice de bebida alcoólica ser muito grande nos rituais do Terecô. Quando cada entidade cantava a sua doutrina e riscava o seu ponto era dado uma cuia para ela e de lá ela sai para o meio do salão. Em meio a bebidas e fumos elas conversavam com as pessoas que ali estavam e marcavam o dia para realização de certos trabalhos (descarrego, cura, banhos, entre outros), pois no dia que ocorrem as giras os caboclos não dão passes, eles vêm somente para beber e fumar, raras é as vezes que um caboclo desce para realizar tais feitos num dia de gira.

Estranhei num primeiro momento, pois estava acostumado participar de sessões aonde o caboclo vinha trabalhar e não beber e fumar. Comecei a observar determinados caboclos e via que eles conversavam com as pessoas e marcavam dias para elas retornarem naquele terreiro, decidi fazer o mesmo. Fui até um caboclo, que se chamava Corri Maneiro e falei que queria uma consulta, o mesmo com uma cuia de cerveja na mão disse que não iria realizar consultas naquele momento, mas que eu poderia ir na casa do filho dele que lá ele iria me receber. Após esse trabalho procurei por um longo tempo esse homem e nunca encontrei.

Passados alguns meses desse ritual que participei, e não mais tendo retornado a cultos do Terecô, pois já tinha conseguido um emprego de professor em Paragominas, o que tomava todo o meu tempo, fui numa cabana comprar algumas velas e perguntei para o dono daquele estabelecimento se ele conhecia alguma casa de santo em Paragominas. Minha intenção já era iniciar um projeto para um futuro mestrado, só não sabia por onde e nem como iniciar, pois, os planos que tinha iniciado haviam parado devido o emprego que consegui. O mesmo me aconselhou ir à casa de um pai de santo famoso na região chamado Márcio da Joana, me passou o endereço e no mesmo momento fui atrás de saber quem era.

Após minhas buscas encontrei o terreiro. Na frente da casa tinha um portão que dava acesso a um corredor que levaria para a entrada da porta lateral do terreiro. Na frente da casa tinham duas pinturas uma de Iemanjá e outras de Jesus Cristo, um pé de aroeira e um pé de espada de são Jorge. Chamei várias vezes no portão e não obtive

resposta, quando estava desistindo para ir embora uma voz gritou de dentro da casa dizendo para entrar que o portão estava aberto. Entrei, o corredor me levou para uma porta que dava acesso a uma cozinha e novamente a voz me disse para entrar que ele já estava vindo. Entrei e esperei um momento, quando saiu, de um quarto que estava próximo da cozinha, um homem de tamanho médio, gordo, sem barba e quase careca. Um frio me subiu pelas pernas e um nervosismo foi tomando conta do meu corpo. O homem que estava na minha frente era o que estava procurando meses antes, filho do caboclo Corri Maneiro. O homem riu e disse que já estava à minha espera. Naquele dia achei não somente o médium que iria dar uma consulta através do seu caboclo, mas o caminho que me levaria estudar as religiões de matriz africana.

#### **4. Entre o Candomblé e o Terecô: Que águas seguir?**

Conhecer Márcio da Joana Gunça foi acertar na sorte que o destino nos propõem. A partir do momento que o conheci nos tornamos muito próximos, construímos um elo de amizade grande, elo esse que foi essencial para decidir que iria pesquisar o Terecô. Desde o primeiro contato com Pai Márcio passei a frequentar sua casa, não como filho de santo, mas como amigo do seu axé, ou seja, uma pessoa que ajudava com as festas fazendo determinadas doações.

Decidir estudar o Terecô automaticamente fez com que a ligação que tinha com a TEUCY começasse a ficar abalada, pois, quando disse para minha mãe de santo, Iyá Yacira, que iria passar a estudar uma ramificação da TEUCY e por conta disso passaria a frequentar outras casas de santo, a mesma me disse que isso não poderia ser aceito, pois, alguns filhos poderiam ver como maus olhos e interpretar que não estava sendo fiel ao axé que fazia parte. Após inúmeras negociações, onde a mesma pediu um tempo para consultar os guias da casa, foi aceito que eu frequentasse outras casas de santo.

O que não se compreendia era que não estava indo em outros lugares de culto afro para ser filho daquele local, mas para observar enquanto pesquisador. Não me passava pela cabeça centrar esses meus estudos na TEUCY, pois, via a casa como meu meio de refúgio espiritual e não como um local onde me sentiria bem pesquisando. Muito além disso, havia criado um carinho grande com o povo-de-santo do Terecô e não queria sair daquele meio que tanto me acolhia bem.



Após completar um ano na TEUCY fui apontado pela mãe de santo como Ogã, onde, cinco meses depois fui suspenso como Ogã de Odé no dia 13/02/2017 na Mina-Nagô, alguns meses antes de entrar para o PPGEEA. É a partir da entrada no mestrado que minha relação com a casa de santo que fazia parte começa a tomar caminhos próximos.

Como falei anteriormente, a proposta inicial era fazer um estudo do Terecô na comunidade remanescente quilombola Santo Antônio dos Pretos, no Codó-MA. Contudo, o vento não soprava na mesma direção que me encontrava remando. Foi necessário, devido à falta de bolsa de pesquisa, mudar os planos e trajetos do que estava pensando. Em meio a esse cenário voltei meu olhar para a TEUCY, onde passei a centrar meus estudos e análises.

A pesquisa fez com que me aproximasse mais da casa enquanto filho de santo. Isso fez com que aprendesse aspectos não somente para a pesquisa, mas sobre os processos litúrgicos e ritualísticos da casa.

Em julho de 2018 mãe Yacira me chama na sua sala e diz que em outubro daquele ano eu iria recolher para ser confirmado Ogã da casa, assumindo o cargo de Axogum. A notícia foi um baque forte, pois, estava no meio do processo da escrita da dissertação, para aquela minha rotina seria atrasar com os compromissos e prazos que tinha na Universidade. Concordei com a camarinha, contudo, não dei certeza de que daria em outubro, devido as obrigações com a minha pesquisa, assim como tinha compromissos no terreiro e buscava cumprir eles, também tinha na universidade e gostaria de deixá-los em dia também.

Os meses foram passando, fui tentando ao máximo organizar os compromissos com meu estudo, contudo, a mãe de santo me fazia ficar mais presente no terreiro para aprender funções específicas do cargo que iria assumir. Devo admitir, os trabalhos de uma casa de santo nunca terminam e no fim do dia você vai se encontrar exausto mentalmente e fisicamente. Não consegui estudar, a escrita estava atrasada, os prazos fechando, nada acontecia.

Faltando apenas quinze dias para minha camarinha, que pensei em abandonar várias vezes, adoeci e não consegui mais pegar nos meus materiais de estudo, esse foi o momento que pensei seriamente em largar o mestrado, pois, não estava conseguindo escrever, algo que sempre tive o domínio. Larguei a escrita, as leituras, fui cuidar da minha saúde e dias depois entrei para a camarinha.

Passei vinte e um dias recolhido, para ser feito como axogum de Oyá na nação ketu. Junto comigo recolheram pai Katu, que seria feito para Orixá Exu e Mãe Líbia de Omolu que mudaria suas águas da Mina-Nagô para o Ketu. Ao longo de nossa camarinha algumas pessoas da Bahia vieram para ajudar na nossa iniciação (Pai Cosme de Xangô, Mãe Rosa de Oxaguiam, Pai Tony de Logum-Edé e o Ogã Elias de Logum-Edé). Foi nesse processo de camarinha que meu santo mudou, passando de Odé para Iemanjá.

Apesar de estar recolhido minha mente sempre estava fora do roncó, levei para dentro alguns livros da pesquisa para ler, um caderno para ir escrevendo o que poderia ser algum capítulo, tudo foi proibido, me pediam que dormisse e deixasse a mente limpa das coisas de fora. Na primeira semana só comia e dormia, a partir da segunda que o Ogã Elias começou a entrar no roncó e me dar aulas sobre a nação e o meu cargo dentro da mesma.

No dia 24/10/2018 fui iniciado na nação ketu para o Orixá Iemanjá. Gostaria muito de narrar como se deu esse processo, pois vi e presenciei tudo acordado, tendo em vista que ogã não entra em transe, contudo, existem aspectos muito delicados e próprios que não vejo como segredos de santo, sendo assim, não irei narrar aqui.

Imagem 4: Confirmação do meu cargo de Axogum



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Minha saída ocorreu no dia 27/10/2018, onde foi me dado o cargo de Axogum de Oyá. Foi um momento importante, um filme passava pela minha mente, desde o

primeiro momento que entrava na casa até aquele momento que o runjevê<sup>19</sup> (ou runjebe) caia sobre meus ombros. Como pode, entrei ali com tantas dúvidas, tantas inquietações e naquele momento estava me tornando o primeiro ogã confirmado na casa dentro da nação ketu, recebendo o nome de Ogã Delecê (Ver Imagem acima).

## **5. Do fim da tarde para o início da noite: Novos ciclos, novas reconstruções**

Mais de quatro anos já se passaram desde aquela tarde abreviada em Bragança, onde me encontrava sentado escrevendo meu último capítulo da monografia. Quantas mudanças e quantas modificações ocorrem desde lá. Tim Ingold nos diz que “a vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fio, mas continuar seguindo em frente” (INGOLD, 2012, p. 38). Somos coisas presas e livres no universo da percepção. O mundo que está a minha volta continua girando quando paro, não por se igualar a um motor que nunca para, mas para mostrar que, além de minha existência, ele precisa sustentar outras coisas que depende de suas fases.

Tentei abordar ao longo deste capítulo, a minha trajetória de vida até os primeiros contatos que tive com a religião de matriz africana até chegar aos lócus dessa pesquisa. Apesar de iniciado e possuir um cargo dentro de uma casa de santo, me reconstruo a cada instante, percebendo que a mais simples folha faz parte de um mundo que existe em mim.

O texto trouxe reflexões que hora eram narrações pessoais, hora eram experiência em trabalho de campo e hora eram teorias. É através dessa perspectiva de escrita que passarei para o próximo capítulo, onde abordarei especificamente sobre a fundação da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira e a trajetória religiosa do seu fundador, Pai Ayrton Soeiro.

---

<sup>19</sup> Fio de contas na cor vermelha utilizado para quem possui cargos numa determinada casa de santo.



Fonte: Acervo pessoal da TEUCY, s/d.

## **CAPÍTULO 2**

### **“GRAÇAS AS BANANAS CONSTRUÍMOS UMA NAÇÃO”: A TRAJETÓRIA RITUAL DE AYRTON SOEIRO E A CONSTRUÇÃO DA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA YACIRA**

## 1. Quando a escrita ganha vida

Talvez fosse mais fácil iniciar esse texto através de um olhar de fora. Fiz várias tentativas para começar a escrita deste capítulo, chegando a ficar com uma grande inquietação quando percebi que já estava no segundo dia e não consegui escrever nada. Não sei se a melhor escolha foi a que aqui se faz presente, mas foi onde me senti mais à vontade, comecei, portanto, falando de bananas vendidas na feira. Bananas? Sim, bananas. O leitor pode me perguntar “qual a relação de bananas vendidas na feira com um texto científico e com uma dissertação de mestrado?” Para este questionamento, inicialmente vou retomar um elemento que problematizo na introdução e ao longo dos capítulos desta dissertação, para isto, tomo com referência uma questão metodológica, isto é, o trabalho de campo etnográfico. Nas religiões afro-brasileiras os ensinamentos não chegam na hora e da forma que nós, pesquisadores, queremos. Levamos horas, dias e até meses para conseguir uma informação importante para a pesquisa. Quando se consegue, geralmente é através de história que você, de início, não considera com nexos, ou sem valor para a escrita etnográfica. Wagner da Silva, ao fazer uma pesquisa onde as pessoas que estudam as religiões afro-brasileiras eram seu objeto de estudo, considera que;

O conhecimento (nos terreiros) é apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se deparam na cozinha as aves sacrificadas ou se trituram as folhas para um banho. Um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para construir sua compreensão da religião (SILVA, 2015, p. 45).

Várias vezes percebi as minhas leituras se fazendo presentes no mundo prático do trabalho de campo, este foi um desses momentos. Sábado à noite, a Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira estava em silêncio. Eu me encontrava sentado numa cadeira no barracão olhando as grutas dos orixás<sup>20</sup>, quando ouço passos vindo em minha direção, me mantenho quieto para não notarem que eu estava ali, tudo em vão, a Yia Mambé, conhecida por todos na casa como mãe Norma, havia me visto antes mesmo de notá-la. Perguntou o que eu estava fazendo ali e se não queria ir deitar, “pois o dia tinha sido puxado”. Respondi que não, estava preocupado com algumas coisas e sentei ali

---

<sup>20</sup> Gruta dos orixás são espaços que ficam ao redor do salão onde ocorrem as giras. São espaços onde ficam os orixás, cada um desses possuindo as suas próprias grutas.

para refletir. Trazendo na mão uma xícara com café, sentou-se na cadeira que estava ao meu lado e em silêncio, olhava com ar de saudade o barracão que estava a sua volta. Percebi que a sua aparência era de melancolia, como se estivesse voltado num tempo que só existisse na sua memória. Perguntei se estava bem, se queria alguma coisa. Disse-me que não, estava apenas lembrando da vida no terreiro quando o primeiro zelador de santo<sup>21</sup> estava vivo.

Nas religiões de matriz africana, as histórias das ancestralidades e os fundamentos são repassados oralmente, sendo pouquíssimos ensinamentos escritos. Sobre esse aspecto, Vagner Gonsalves da Silva afirma que;

Na 'lógica' das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e o seu ouvinte. Na transmissão do conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são instancias determinadas pela hierarquia religiosa. (...) perguntar é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade (SILVA, 2015, p. 44).

Tendo como conhecimento esses pontos elencados por Silva, calei-me e deixei que ela contasse o que estava visível em seus olhos. Sem perguntas, apenas com olhar atento para cada palavra que iria ser dita, foi narrado a seguinte história naquela noite:

Antes de vim para este espaço, a TEUCY funcionava na rua Jutaí. Era um ambiente pequeno, na frente era a casa da mãe do pai Ayrton e atrás funcionava o seu terreiro. Não era grande como esse, não tinha essas grutas. Nesta época existia uma empresa que estava crescendo muito, esqueci o nome dela, e se interessou pelos terrenos da rua Jutaí. O pajé, como era conhecido pai Ayrton, vendeu o terreno para esta empresa e comprou esse que funciona a TEUCY nos dias de hoje. Isso aqui era tudo mato, foi a primeira habitação deste local. O terreno deste terreiro ia desde o começo da rua até o fim, era grande. Com o tempo, para poder construir essas grutas dos orixás, o pajé foi loteando e vendendo os terrenos. A primeira construção da casa foi feita com as madeiras do antigo terreiro, pois lá foi vendido somente o terreno, como a casa e o terreiro lá eram de madeira foi tirado tudo e trouxeram para cá para construir o início do barracão (ver imagem 1). Foi muito trabalho para construir tudo isso. O pai Ayrton teve que vender bananas na feira junto com o pai da Ya (mãe Yacira, atual dirigente da casa). Eles acordavam de madrugada e iam no Ver-O-Peso, compravam as bananas direto do barco, que eram mais baratas que na feira, e depois saíam com um carro de mão pelas ruas de Belém vendendo as bananas. Foi desta forma que foram construindo os primeiros espaços de alvenaria que tem na casa, no

---

<sup>21</sup> Zelador de santo significa o mesmo que pai de santo, ou seja, a pessoa que é o líder espiritual de um determinado terreiro.

caso a frente do terreiro (ver imagem 5). Então existe muito suor de pessoas aqui na casa. Hoje eu olho e vejo o quanto a TEUCY cresceu em tamanhos de filhos e em tamanho de construção. Graças as bananas construímos uma nação! (entrevista cedida por YIA MANBÉ no dia 02/10/2018).

Logo que disse isso, Mambé continuou sentada olhando o terreiro, alguns minutos depois se levantou e foi para dentro da casa despedindo-se de mim. Eu continuei sentado pensando nas diversas informações que havia recebido, tomei nota no celular e depois passei para o meu diário de campo. Posso dizer que me senti mais à vontade iniciar esse texto narrando esta situação etnográfica por ser esse o início de tudo. Portanto, este capítulo não é somente um balanço histórico da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira, mas de como a casa ganha a legitimação que possui nos dias de hoje dentro da religião afro-brasileira na região metropolitana de Belém-PA, tornando-se uns dos maiores terreiros, tanto em número de filhos quanto de espaço geográfico, presente na região citada.

IMAGEM 5: Caboclo João da Mata dando passe na TEUCY



**Fonte:** Music of Pará, Brasil: Carimbó, Pajelança, Batuque e Umbanda, 1982.

IMAGEM 6: Tambores e abatazeiros



**FONTE:** Music of Pará, Brasil: Carimbó, Pajelança, Batuque e Umbanda, 1982.

Nas duas imagens podemos observar que a estrutura do barracão ainda é de madeira. O terreiro de alvenaria, como é narrado pela Mambé, é construído tempo mais tarde, juntamente com as grutas dos orixás, a ilê de Exu, a ilê de Obaluaê e Oiá Egunitá e a Ilê Sain. Sobre a construção das grutas (ver planta da casa no final deste trabalho, Seu Zé Raimundo (conhecido como Boji), me contou em entrevista que:

Quem construiu isso aqui foi o pai da Yacira, o seu Zé e eu. As maiores partes dessas coisas aqui dentro quem fez foi eu mais o seu Zé, pai da Yacira. Tá pensando que era planta? Não tinha planta não. Era um pedaço de papel. Seu João (Da Mata) que era o engenheiro daqui. Ele desenhava num papel e passava, “Tá aqui seu Zé, é isso aqui. Ver com seu Zé Raimundo se ele se garante” aí o seu Zé vinha “Ei Boji, seu João da Mata mandou te perguntar se tu se garante fazer isso aqui” eu respondia “seu Zé eu me garanto, agora o que eu não souber o senhor me ensina”. O seu Zé era mestre de obra, carpinteiro, pedreiro, eletricista, tou te dizendo, tudo ele sabia um pouco. De gruta, a primeira coisa que foi pronta aqui foi a quadra, essa casa do Obaluaê. Veio de lá pra cá. Realmente, a primeira pepelê que teve aqui, quando o seu Ayrton comprou isso aqui, não tem ali a gruta de Oxumarê? Era ali que era o pepelê. ‘pepelezinho’, era chão, era chão de barro socado. Nada de cimento. A casa de Exu era pequeninha de madeira. Eu era moleque, a minha mãe era da corrente. Minha mãe veio da Jutai “pra” cá. Aí quando eu cheguei aqui, tava a gruta da Nanã pela metade, a única gruta de Oxum que tava toda coisa assim também, só faltava rebocar. Ai ali naquela parte de Oxóssi era uma sala, um quarto. Aí pra cá não tinha nada. O terreiro era mais aqui, a porta do terreiro. Não tem ali onde vocês sobe pra dentro do terreiro? Que tem aqueles bancos grandes? Era ali que era a porta do terreiro. Ai realmente, quando eu cheguei aqui a única gruta que tava pronta e depois eu fiz uma reforma nela foi a de Xangô. Depois reformamos o terreiro, aí “alevantamos” o telhado do terreiro, depois os da gruta. Quando eu cheguei aqui “tava” essa coisa (gruta) da Nanã pela metade, a de Oxóssi era lá aonde é a venda do Chorito (parte



externa do terreiro), lá na frente. Era bonita a gruta do Oxóssi que seu João ia fazer. Seu João chegou e perguntou “cadê seu Raimundo?”, seu Zé respondeu “tá lá pra frente na casa de Oxóssi”, seu João falou “não seu Zé, ele vai começar pela casa de Oxumarê, eu tou com pressa pra colocar assentamento”. Aí comecei, reboquei, aprontei, ele fez o assentamento do homem (Oxumarê), “colocamo” lá. Depois disso ele disse “seu Zé, pode cavar a gruta de Ogum. Ai ‘começamo’ a cavar a gruta de Ogum, aqui tinha muito pião, tinha uma faixa de dez ‘piãos’. Ai seu João falou “seu Zé deixe Raimundo aí (gruta de Ogum) e passe pra de Iemanjá”. Terminei a de ogum passei para Iemanjá, terminei a de Iemanjá e passei “pra” de Oxum. Primeiramente o terreiro aqui era todo de madeira. Lá em cima ficava quarto dos yawo que vinham “pra” cá pra dormir. Aqui tem história! Quem fez aqui atrás foi seu Zé com outros pedreiros, só fiz alguns arremates depois. Eu comecei no Oxumarê, passei pra Nanã, depois Ogum, passei pra Iemanjá, depois Oxum e depois Santa Bárbara (Iansã). Aí parou. Fiz o Roncó, o primeiro roncó quem fez foi eu, esse daí não, mas o primeiro lá foi eu. Esse arco de Oxalá eu fiz também. Aí meti laje, até aqui na casa de Exu. Fiz a sala de pintura. Seu João depois chegou comigo e disse “Seu Raimundo ‘umbora’ fazer a casa de Exu, colocar laje”. Foi que ele começou a pegar no meu pé que já “tava” em cima da festa do homem (Exu). Ai só eu de pedreiro. Porque assim, quando eu fazia essas grutas eu trabalhava aqui 72h, até mais. Não era que ele queria me forçar, não, era que eu trabalhava com amor. Tais entendendo? Quando tu se dedica assim a fazer. Agora uma coisa, eu tinha prazo “pra” entregar. Cada gruta dessa eu tinha que entregar no dia da festa delas, ou deles. Dia antes “pra” poderem pintar, arrumar, fazer corte, assentamento, né?! Ai “tá”, foi o tempo que me deu uma doida, “arripei”, viajei. Eu fugia, seu Ayrton me chamava de fujão. Aí eu acho que ele mexeu nos “pauzinho” aqui, eu sei que vim bater aqui. Ele “tava” com pressa de fazer lá onde é a sala da Yacira. Foi quando seu Ayrton piorou, seu João falava “vamos seu Zé Raimundo, tenho que entregar isso pra Yacira. Mas aprontei, antes do seu Ayrton morrer eu deixei tudo pronto ali onde a Yacira mora. Aquela parte da cozinha ali, tudo foi eu quem fiz. A preocupação dele era deixar pronto “pra” ela, o resto era por conta dela. No dia 27 de fevereiro de 2002 seu Ayrton morreu. Ali aonde o Katu e a Bárbara mora era a cozinha velha. Ai comecei a fazer a casa do João, do João passei pra Madrinha, ai “arribei” de novo por um tempo. Eu sei que todas essas obras aqui já passaram por minha mão. O terreiro passou praticamente por mim e seu Zé. Mudou muita coisa do tempo do pai “pra” cá. No tempo do pai Ayrton era na lei, ela também (Mãe Yacira) é na lei, mas no tempo dele ‘mijou fora do pinico’ levava porrada e ia embora (Entrevista cedida por SEU ZÉ RAIMUNDO, no dia 15/04/2018).

Na fala transcrita acima, de uns dos filhos mais antigos da casa, seu Raimundo, conhecido como Boji, nome do caboclo que ele incorpora, pode-se perceber como se deu a construção das grutas. O terreiro começou a ser construído de trás para frente, a quadra citada na transcrição foi a primeira gruta a ser construída. É o local onde fica a casa das almas, a casa de Obaluaê e Oyá Balé e o cruzeiro. A construção primeiramente do lugar onde seria cultuada as almas, nos mostra que a base religiosa do terreiro é a umbanda, pois dentro da liturgia desta ramificação religiosa as almas devem ser as primeiras a terem o seu lugar, antes de qualquer outra entidade, pois, segundo o discurso religioso nesta casa de santo, sem um lugar para as almas o terreiro não anda. Assim,

podemos perceber que a TEUCY começa na umbanda, apesar das outras ramificações religiosas presente na casa, como veremos mais adiante.

Após a conclusão da quadra iniciaram as construções das grutas dos orixás. Essas grutas são espaços destinadas a cada orixá. Ficam todas ao redor do salão de Mina e foram construídas, de acordo com a fala do seu Raimundo, ao pedido do Caboclo João da Mata. Cada gruta possui sua particularidade e seu fundamento dentro da nação Nagô, as grutas construídas não foram somente dos orixás, mas dos caboclos turcos e dos caboclos índios que ficam no mesmo espaço que o orixá Oxóssi. As giras dos exus, ou seja, o momento onde ocorrem as sessões de passes com essas entidades, não ocorrem no mesmo espaço que as giras de caboclos. Existe um salão próprio para eles, construído também na administração do pai Ayrton, segundo informações das pessoas mais antigas da casa.

Isso nos mostra, de início, que dentro de um único terreiro existem as divisões do espaço em salões de acordo com as nações e ramificações religiosas que existem dentro da TEUCY: Umbanda, Tambor-de-Mina, Mina-Nagô e a pajelança que ocorre no mesmo espaço que a dos primeiros.

Entretanto, quem foi Ayrton Soeiro antes construir a TEUCY? Como consegue se desenvolver e formar a identidade de Pai Ayrton? Ou Pajé, como era conhecido. A partir dessa história das bananas percebi que seria necessário buscar compreender como Ayrton Soeiro constrói a sua identidade enquanto pai-de-santo e líder religioso da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira. É a partir daqui que começamos a construção do próximo tópico.

## **2. Peregrinação em busca de uma ancestralidade afroindígena: Os caminhos que levam da pajelança a umbanda**

A construção da TEUCY dialoga com a busca de Ayrton Soeiro por diversas ramificações religiosas. Assim, passei a compreender que entender como se constrói a TEUCY, tanto em espaço físico quanto em espaço religioso, seria necessário adentrar a vida pessoal do seu fundador. Neste tópico irei tratar sobre a entrada de Ayrton Soeiro na pajelança e como, a partir dessa ramificação religiosa, o mesmo vai se inserindo em outros caminhos litúrgicos.

No ano de 1971 Roger Bastide, na sua obra clássica *As religiões africanas no Brasil II*, escrevia que todo o norte do Brasil foi domínio do índio e esse domínio irá refletir na religião popular, que no Pará será chamada de Pajelança (BATISDE, 1971, p. 243). No entanto, devemos compreender que o conceito de pajelança vai se modificando ao longo do processo histórico. Se de início temos a ligação deste culto com os povos indígenas, no decorrer do tempo isso irá mudar, principalmente após o contato e a influência, neste culto, com os povos africanos<sup>22</sup>.

A pajelança é uma manifestação indígena, onde o indivíduo, geralmente chamado de pajé, entra em transe com seres encantados (caruanas) e realizam curas de doenças físicas e espirituais. Com as reconfigurações religiosas que ocorreram entre os africanos e indígenas, a pajelança foi ganhando uma nova característica, chamada por alguns estudiosos da área de pajelança cabocla. Para Nicolau Parés, a pajelança cabocla deriva da pajelança indígena apropriada pelos africanos e crioulos, todo esse procedimento foi favorecido pelo “processo de grande número de convergências existentes entre as tradições tupi-cablocas e as africanas, especialmente no que diz respeito à ideologia da cura e da feitiçaria” (PARÉS, 2011, p. 125).

Raymundo Heraldo Maués define pajelança cabocla como a “crença nos “encantados”, seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no “pajé” (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura” (MAUÉS, p. 73). Neste seu trabalho o autor etnógrafo uma sessão de cura e ressalta os trabalhos são feitos sempre a noite com pessoas convidadas pelo pajé ou pelos caruanas e gente ligada a assistência. O trabalho, como é também conhecido uma sessão xamânica, começa a noite e vai a madrugada toda. Os caruanas, observa Maués, não vem sempre sérios, os mesmos fazem algumas graças nas doutrinas cantadas, brincam com as pessoas que estão presentes. Algo que é muito presente na sessão narrada por Heraldo Maués é do cigarro tauarí, utilizado principalmente para realizar as curas nos doentes que lá foram se consultar. Um mesmo pajé pode incorporar várias entidades ao longo da sessão, essas entidades variam de linhas (linha das princesas, linha do fundo, entre outras).

Neste trabalho compreendo esta junção da religiosidade indígenas com a afro-brasileira não como pajelança cabocla, mas como pajelança afroindígena. A relação afroindígena está sendo construída e debatida por diversos pesquisadores (GOLDMAN,

---

<sup>22</sup> Para maiores informações vide: MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 22 maio 2008.

2014; SANTOS, 2010; MELLO, 2010) e busca perceber as relações que existem do processo de interação entre os saberes indígenas com os saberes de matriz africana. Segundo Márcio Goldman, estudar essas relações a partir do conceito afroindígena faz com que o discurso saia dos debates clássicos sobre sincretismo religioso “ao contrário, o ponto é a delimitação e o contraste de princípios cosmológicos ameríndios e afro-brasileiros, sem perder de vista nem sua especificidade, nem as suas condições históricas do seu encontro” (GOLDMAN, 2014, p. 217).

Assim, para Goldman;

(...) não se trata de pensar o que poderíamos chamar, em sentido forte, a *relação afroindígena* nem de um ponto de vista genérico (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar o que seria afro, o que seria indígena e o que seria resultado de sua mistura – ou eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra. E isso seja em um sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentidos cultural, social, etc. não se trata de um problema de identidade. (...) Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar aspectos históricos, sociais ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos e, função das condições objetivas do seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos, ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes (GOLDMAN, 2014, p. 216).

A partir desta perspectiva compreendo que a pajelança afroindígena assume formas diferentes dentro do contexto que está inserida. É a partir desta perspectiva que passo a analisar e perceber a pajelança assumida por Ayrton Soeira ao longo da sua vida e como a mesma passa a ser inserida nos cultos da TEUCY.

As primeiras informações sobre a entrada do pai Ayrton na pajelança chegaram num ritual de véu-véu.<sup>23</sup> Era uma tarde de agosto, eu estava na casa fazendo o ossé de alguns assentamentos de exus (de filhos e clientes da casa), quando de longe ouvi o ilá<sup>24</sup> da Oyá<sup>25</sup> da mãe de santo. Larguei o que estava fazendo e corri em direção do som do grito do orixá. Alguma coisa havia ocorrido e não era pouco, pois quando a mãe de santo entra em transe com Oyá, sem ninguém esperar, é sinal que alguém da casa iria falecer. O medo maior é “quem foi?”. Quando me aproximei, algumas pessoas estavam em transe com orixá, incluindo a Yalorixá, que logo foi desvirada, voltou ao seu estado consciente, e assim que saiu do transe foi para a sua sala de búzios. As outras pessoas

<sup>23</sup> Rito funerário da Mina-Nagô.

<sup>24</sup> Grito forte que o Orixá dá quando toma o corpo do médium através de um transe mediúnico.

<sup>25</sup> Orixá feminino, conhecida também como Iansã. Segundo liturgia das religiões afro-brasileira é a senhora das tempestades e nos mortos.

foram desviradas logo em seguida. Passados alguns minutos Yia Mambé sai da sala e pede para suspender todas as atividades que estavam sendo feitas no terreiro, principalmente os ossé dos exus, pois naquela manhã havia morrido um filho da casa. Isso ocorreu por volta de uma hora da tarde, guardei os assentamentos nos seus devidos lugares, os outros filhos da casa que estavam ajudando a limpar o terreiro foram liberados para as suas residências, foi pedido pela mãe de santo para eu continuar no terreiro, pois ela iria precisar que fosse com ela, Pai Katu e o Alá Torí, na casa do filho que morreu.

O filho de santo falecido já tinha casa aberta, ou seja, já possuía seu próprio terreiro e filhos de santo, então seria necessário fazer todo o ritual do véu-véu na casa do falecido. A ida para a casa do filho que partiu demorou cerca de cinco horas, pois tínhamos que esperar as outras duas pessoas que iriam nos acompanhar. O primeiro a chegar foi Pai Katu, por volta das três horas da tarde. Eu estava sentado num banco de mármore que tem em frente ao terreiro, embaixo de uma goiabeira quando ele passou por mim e sentou ao meu lado no banco perguntando se a Ya já havia ido. Eu respondi que não, estávamos esperando-o e o Alá Torí. O mesmo continuou sentado ali do meu lado conversando. Foi a partir desse encontro que comecei a ter as primeiras informações sobre a trajetória religiosa de Ayrton Soeiro.

Pai Katu era uma das pessoas mais antigas da casa, fazia parte das “criações de Ayrton”<sup>26</sup>. Chegou ao terreiro por volta dos anos 80, ainda criança, acompanhando grande parte do desenvolvimento da casa e ficando responsável, após a morte do pai Ayrton e a pedido desse, de cuidar da mãe Yacira e da TEUCY. É uma pessoa séria e de poucos amigos na casa. Era a última pessoa que tinha em mente para conversar sobre a história na TEUCY, pois era de poucas palavras. Contudo, as águas estavam mudando de direção, pois o mesmo começou a conversar sobre a minha pesquisa, dizendo que estava sabendo que eu gostaria de ter informações sobre a história da casa. Respondi que sim, mas que ainda não havia encontrado alguém que pudesse conversar comigo sobre o que estava querendo saber. Especifiquei que a minha pesquisa não era sobre os fundamentos da casa, nem sobre a vida completa do pai Ayrton, mas o entendimento da história da casa seria importante para compreender o culto das folhas nas várias nações que a casa possuía. Katu me olhava sério e esperando eu terminar de falar disse que achava que iria demorar ainda para ir até a casa do filho falecido, então que eu pegasse

---

<sup>26</sup> Frase atribuída as pessoas criadas desde criança por pai Ayrton.

meu celular para gravar o que ele tinha para falar, que aquele seria o momento de responder algumas dúvidas presentes. Mesmo não acreditando puxei meu celular do bolso e disse que poderia começar pela formação religiosa do pai Ayrton, como ele fez para juntar três nações numa única casa. A seguir cito partes de sua fala.

Antes de ser feito pajé, lá pelas bandas do Marajó, o seu Ayrton era da Aeronáutica, trabalhou muito tempo lá. Ele sabia que tinha uma missão, mas não queria seguir. Com o tempo começou a ter uns ataques e a quebrar tudo no quartel. Ninguém segurava ele, até por conta do tamanho, era muito alto. Acabou que ele foi aposentado como louco pela aeronáutica. Quando ele saiu de lá foi seguir a missão dele. Ele começou a se desenvolver na Tenda Mirim, lá ele recebeu a sua primeira entidade que foi a cabocla Yacira, na linha da encantaria. Depois disso ele foi recebendo várias entidades, mas sempre na linha da encantaria. A primeira linha que ele trabalhou foi a encantaria, por isso que ele ficou conhecido até a sua morte como pajé.

Só que com o passar do tempo algumas entidades da umbanda começaram a arriar nele, a própria cabocla Yacira já vinha na linha da umbanda. Ele recebia vários caboclos e preto-velho. Foi quando o seu Duque do Amaral desceu nele e disse que estava na hora dele seguir o caminho dele e abrir a sua própria casa. Ia esquecendo, que além desses caboclos, começou a vim na linha da umbanda também o seu Tiriri, que era o exu dele. O seu Ayrton era filho do orixá Ogum, mas tinha uma idolatração pelos exus. O Pajé passou ainda um tempo lá pela Tenda Mirim e depois abriu sua própria casa, que foi a primeira sede da TEUCY. Funcionava na rua Jutaí, ali no bairro de São Brás. Lá, na verdade, era a casa da mãe dele, nos fundos ele construiu um terreiro de madeira. E lá ele começou a fazer os primeiros filhos. Só que ele ainda não trabalhava com a Mina-nagô nem com o candomblé, isso entrou depois que ele já estava aqui nesse espaço. Os trabalhos lá só eram feitos na linha da Umbanda. O nome Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira é porque a dona do terreiro é a dona Yacira, primeira cabocla que veio na croa<sup>27</sup> do velho e espírita porque tinha, hoje em dia não tem mais, o trabalho com mesa branca, que é algo específico do espiritismo. Foi lá na Jutaí que o Pajé conheceu o seu Zé e a Dona Dica, pais da Yacira, que também se conheceram lá na Jutaí. Passados alguns anos, o terreno foi vendido para uma empresa, foi quando ele (pai Ayrton) comprou esse terreno aqui. Isso aqui era uma mata só, muita árvore, muito lindo. O terreiro foi construído, inicialmente com as madeiras retiradas da casa lá da Jutaí. A parte de alvenaria foi construída bem depois, com o seu Ayrton e o seu Zé vendendo banana na feira. Com o tempo, seu João da Mata, que era quem administrava o terreiro, falou que era necessário o velho fazer o orixá. Foi quando seu Ayrton procurou o Pai Euclides no Maranhão, mas com ele não fez nada, ficaram apenas amigos. Ele veio fazer mesmo foi com o pai Crioulo no ano de 1957, foi ele que iniciou o pai na nação Mina-Nagô para o orixá Ogum Beira-Mar. Foi daí que ele ganhou o nome Abe Odan, mas era pouco chamado assim (Entrevista realizada com Pai Katu no dia 13/08/2018).

Através desta fala podemos retirar algumas informações que são importantes para a entendimento do discurso que se cria, dentro da TEUCY, para a imagem de Ayrton Soeiro. Primeiramente temos um homem, que trabalha na aeronáutica, mas que vez ou outra passava por ataques de fúrias e por esse motivo foi afastado e aposentado

<sup>27</sup> Mesma coisa que cabeça. É mais chamada assim na Umbanda. No candomblé é chamado de Ori.

por esta instituição militar. Na fala de Pai Katu fica claro que Ayrton sabia que o motivo dos seus ataques era religioso, ou seja, deveria seguir a missão que foi posta para ele.

Ao longo da pesquisa de campo fui compreendendo que as pessoas com quem buscava conversar sobre a trajetória do Ayrton Soeiro na pajelança não possuíam muitas informações sobre essa temporalidade e nem com quem foi iniciado. Em outro momento conversando com pai Katu, o mesmo me afirma que:

O seu Ayrton começou a trajetória dele no santo muito conturbada, a vida pessoal dele, né! O pai dele era aquele Francisco Vasque que é aquele nome do estado da Tuna Luso Brasileira, é nome do pai dele, verdadeiro pai dele, né! Então a mãe dele, dona Maria Amélia, teve muito problema com a parte que ele bebia muito (pai de Ayrton), era uma pessoa que tipo assim, era da sociedade, mas bebia muito, tinha muito problema e isso assim impactou muito na vida pessoal do seu Ayrton, praticamente criança né! Eles foram morar praticamente só, seu Ayrton com a mãe. O que aconteceu? Ele começou a ter algumas coisas referente a mediunidade e enfim, naquele tempo era tudo muito difícil, você dizer que tinha mediunidade, porque não tinha muitos meios de socorro como tem hoje, hoje você uma ampla gama de socorro, você muitos terreiros, muitos zeladores, babalorixás, Yalorixás que podem dar socorro. Então quem tinha vivia isolado e como naquele tempo não tinha muito negócio de terreiro era mais um negócio de pajelança, era mais difícil ainda. Você só ia num lugar de pajelança quando você conhecia alguém que desse ou então indicasse você para ir nesse lugar. E na verdade assim, ele começou a ter alguns problemas e procurou ajuda, primeiro contato dele foi com a pajelança onde ele teve muitos bons mestres, ele conheceu muitos bons mestres, foi para Juanes, se não me engano foi para Salvaterra, aquela área ali do Marajó ele andou, fez obrigações por lá. Uns desses pajés que cuidaram dele, se não me engano, foi mestre Benedito, que inclusive ele ficou em Salvaterra que foi quando ele teve uns dos primeiros contatos com o negócio de encantaria. uns dos primeiros passeadores dele, da encantaria, foi um encantado por nome Balanço do Mar, uma das primeiras entidades dele da encantaria. então, ele frequentando a encantaria passou pra desenvolver ele o Balanço aí depois já veio seu Jaguapiguaracú, que também que assumiu a mediunidade dele e logo depois veio a cabocla Yacira. Antigamente não tinha isso, então Ele foi pra encantaria (Ayrton), tava essa guerra dentro da casa dele, da mãe com o pai, e ele teve assim essa mágoa com o pai dele, e começou a ter algumas coisas mediúnicos, foi quando ele foi pra encantaria. Passou vários trabalhadores pela cabeça dele, mas o caboclo pioneiro dele, o caboclo que desenvolveu ele, que praticamente chamou os outros caboclos dele de elite, que seria a própria cabocla Yacira, seu João da Mata, foi Jaguapiguaracú, depois que começou a passar outros trabalhadores, porque na encantaria você pode dar passagem para quantos trabalhadores for necessário. Só que você tem um chefe, o seu primeiro chefe vem, aí ele vai e vem outros trabalhadores, aí outro trabalhador, mais outro trabalhador, mas quando for para fechar o trabalho o primeiro tem que vim fechar o trabalho, é o que seria o teu chefe de encantaria. Então o que acontece Jaguapiguaracú começou a desenvolver ele e ele começou a dar passagem pra Balanço, uma coisa que muita gente não sabe ele deu passagem pra Pena Verde, Cobra-Coral, ele deu passagem pra esses trabalhador, cabocla Yacira na encantaria, João da Mata na encantaria, o próprio Dom João, que é o pai de João da Mata na Mina e trabalhou na encantaria, na cabeça dele (Pai Katu, entrevista cedida dia 24/03/2019).

Na primeira fala transcrita de Pai Katu o mesmo afirma que Ayrton Soeiro passa a assumir sua espiritualidade a partir da sua aposentadoria na aeronáutica, nesta nova fala o mesmo nos mostra que Seu Ayrton, após longos problemas na família com seu pai, vai morar só com sua mãe e começa a ter problemas relacionados com sua mediunidade, onde, após um tempo, procura mestres da encantaria no Marajó e passa a desenvolver a sua mediunidade naquele local, realizando, como se fosse uma espécie de peregrinação, passando primeiro por Juanes, logo depois Salvaterra e outras localidades que pai Katu não consegue lembrar. Ao longo desta sua peregrinação vai se desenvolvendo com mestres, entre eles mestre Benedito e passa a receber as suas entidades e desenvolve-las, não tendo mais as suas crises, iguais a narradas na primeira fala.

Após essa nova informação sobre Ayrton Soeiro passo a questionar sobre os dados que me foram oferecidos. Na primeira há uma crise de personalidade onde o mesmo danifica os materiais que estão a sua volta, aposentando-se como louco pela Aeronáutica, e a partir daí procurando a pajelança. No segundo momento existe uma busca pela pajelança após traumas de infância e com repetitivas incorporações sem controle com suas entidades. O questionamento que me apareceu foi, em que momento essas informações se cruzam e dialogam com a busca de Ayrton pela pajelança? Houve uma busca por essa pajelança? Ou a mesma seria um discurso criado para legitimar uma raiz religiosa local?

Como dialoguei anteriormente, as informações sobre o início da trajetória de Ayrton quase não existem, pois, as pessoas que, de fato, presenciaram esse momento, já não são mais vivas, ficando estas informações a encargos da transmissão de pessoas que já ouviram as histórias dos primeiros filhos de Ayrton Soeiro. Desta forma, passo a considerar que a oralidade é de fato importante para a manutenção do sagrado, contudo devido a memória ser seletiva algumas informações podem se perder ao longo do tempo e serem repassadas de formas que as informações não se cruzam.

O que podemos considerar é que de fato esses diversos caboclos citados por pai Katu fizeram parte da corrente espiritual de Ayrton Soeiro e até os dias de hoje ainda são referenciados dentro da TEUCY, como no caso seu João da Mata, Jaguapiguaráçú, Dom João, cabocla Yacira. Desta forma, considero que o discurso criado dentro deste terreiro não é somente para legitimar uma raiz local, mas para mostrar que além dessa raiz, antes mesmo de ser feito em outras ramificações religiosas Ayrton Soeiro buscou a



encantaria, o que daria, ou não, uma legitimação diante da figura de pajé que viria ser construída por seus sucessores.

Com o passar dos anos, acompanhando a transcrição da primeira fala de Katu, após ter sua iniciação na pajelança, pai Ayrton começa a se desenvolver na Umbanda. Em meio as minhas buscas por informações na TEUCY, descobri que pai Katu possuía umas fitas gravadas pelo pai Ayrton, onde, ele mesmo contava a sua história. Passada a qualificação, fui até o terreiro em busca do pai Katu e entre as conversas paralelas perguntei das tais fitas, o mesmo me disse que de fato elas existiam mais que não iriam sair da sua casa, pois ele tinha um medo de perde-las, por, nelas, pai Ayrton contar a sua própria história. Perguntei então se ele não queria ir comigo até um estúdio para passar o áudio das fitas para uma mídia digital mais avançada, já que com o tempo as fitas poderiam ser prejudicadas e tudo aquilo seria perdido. Percebi que ele me olhava desconfiado, como se não acreditasse muito que daria pra fazer isso, mas mesmo assim aceitou, na condição de que levaria ele junto. Marquei de passar por lá para busca-lo na segunda-feira, dia 26/03/2019, às 9:00h da manhã.

No dia combinado tudo ocorreu como havia planejado, fui ao estúdio junto com pai Katu e lá foi feita a passagem do áudio da fita para um CD e pen-drive. Com a autorização de pai Katu fiquei com uma cópia do áudio, voltei para casa como se fosse uma criança que tivesse ganhado um brinquedo. Foi a partir desses áudios que consegui capturar a transcrição a seguir, onde, pai Ayrton fala sobre a sua entrada na Umbanda.

A partir desses pontos, meus pais, meus irmãos, eu vou começar a gravar algumas coisas de umbanda. Terá os pontos de Oxóssi, os pontos de caboclo. \_\_\_\_\_ quando essa casa foi abrir a corrente na federação e que fui muito mal recebido, muito humilhado. Mas é realmente o que conheço de umbanda, aquela umbanda de respeito, aquela umbanda de amor, certas coisas que houve \_\_\_\_\_. Sarava a umbanda! Eu tenho que prestar uma homenagem muito grande, me curvar realmente, porque depois da encantaria eu virei na casa de Antônio Joaquim Carneiro, que era a Tenda São Sebastião Oxóssi, dirigida em parte por ele e por dona \_\_\_\_\_ do Socorro. Ele carregava o Pai José e ela caboclo da Boa Vontade. Por morar aqui da Diogo Moía eu fui transferido depois para a outra Tenda que era dirigida também por Antônio Joaquim Pereira, outro português, porque os dois primeiros eram portugueses e dirigia a Tenda Nossa Senhora da Guia e dirigia também a tenda São Sebastião Oxóssi. Tanto que toda segunda-feira os médiuns de Antônio Joaquim Pereira iam para a casa de Antônio Joaquim Carneiro e na quinta-feira todos os médiuns de Antônio Joaquim Carneiro iam para Tenda Nossa Senhora da Guia de seu Antônio Joaquim Pereira. Mas para \_\_\_\_\_ eu tenho que voltar no pensamento para quando eu fui falar, primeiramente fui levado na casa do tenente\_\_\_\_\_, casa essa dirigida pelo próprio tenente\_\_\_\_\_ e dona Consuelo. Dona Consuelo e tenente Bento (?) vieram do sul do Brasil com a determinação de fundar uma tenda

aqui em Belém do Pará, com o nome as Cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo. Dona Consuelo que carregava o caboclo Uirapuã de Deus foi quem trouxe essa missão e tenente Bento, apesar de ser grande médium e importante \_\_\_\_\_. E como se tratava do homem que muitos anos atrás \_\_\_\_ a patente de tenente garantia proteção e evitava muitos desaforos com a própria polícia, ele foi realmente uma figura desta missão de dona Consuelo, ele também trabalhou, carregava o caboclo que dizia ser \_\_\_\_\_. A verdade é que ele nunca \_\_\_\_\_. E, na maioria das vezes era Preto Velho que trabalhava na cabeça dele \_\_\_\_\_ muito \_\_\_\_\_. Como este homem, como esta mulher souberam abrigar (?) no porão daquela casa \_\_\_\_\_, na tenda que eles formaram \_\_\_\_\_ almas e almas, muitas, pessoas necessitadas, pessoas carentes, pessoas que vinham de todo o lado, não era somente da Diogo Moía, da Antônio Barreto, não, não! Eles vinham de todos os lados, do Jurunas, da Pedreira, eram pessoas, almas que estavam sofrendo. E este homem \_\_\_\_\_. Dona Consuelo que carregava o \_\_\_\_\_ caboclo Uirapuã de Deus, foi exatamente missionária, foi exatamente aquela que iria descobrir (?) as Cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo aqui no Pará. Do grupo, dos médiuns que faziam parte, Antônio Joaquim Pereira, Antônio Joaquim Fernandes, Dona Laureta, Dona Madalena e uma quantidade de outras \_\_\_\_\_. E, hoje, todos já partiram, todos já atravessaram ao ló, e somente a saudade ficaram deles (?) aquele aperto no coração de ver quantas coisas maravilhosas ficaram para trás. Porque é triste ter que reconhecer que os chefes de casa dar tudo e no final muitas das vezes é completamente esquecido. \_\_\_\_\_. Mas a grande (?) saudade, principalmente daqueles que fizeram a alegria, foram privilegiados pela vontade de Deus de conhecer o Tenente Bento e Dona Consuelo, \_\_\_\_\_. E hoje como eu e outros quando nos lembramos em nossas tendas em nossas roças, \_\_\_\_\_, cantamos alguns pontos de umbanda que estavam ou que vieram \_\_\_\_\_ só pode ter muita saudade, muito amor e muita \_\_\_\_\_. E o \_\_\_\_\_ Uirapuã de Deus não vou \_\_\_\_\_, reino de amor, reino de \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de afeto espiritual \_\_\_\_\_ (FITA 1: PAI AYRTON, Acervo pessoal do Pai Katu, s/d.).

Através dessa fala, passei a compreender o primeiro contato que pai Ayrton teve com a Umbanda, onde, foi logo após a encantaria, o que nos leva, segundo esse pequeno trecho, a afirmativa que o mesmo manteve contato com a pajelança, assunto debatido acima. O seu início na umbanda ocorre na casa de Tenente Bento e dona Consuelo, contudo, é na Tenda São Sebastião Oxóssi e Tenda Nossa Senhora da Guia que começa a desenvolver seus caboclos e a ser inserido dentro da umbanda. Percebemos no início da sua fala que existe uma colocação de pai Ayrton em relação com uma determinada abertura de trabalho na federação e acaba sendo humilhado e mal recebido. A relação que pai Ayrton possui com a federação será discutida mais posteriormente. O que nos cabe aqui compreender é o processo inicial de Ayrton Soeiro na umbanda.

Pai Katu, sobre esse momento da vida de Ayrton Soeiro, relata que:

Por ele ter uma gama muito grande de caboclos, que já se apresentavam na encantaria, e que queriam outros horizontes, outras missões ele procurou a umbanda, onde ele conta que conheceu dona Consuelo, uns dos portugueses

que trouxeram a umbanda pra cá, por que a umbanda no Pará não tinha a umbanda de tambor, aqui era rico de encantaria, de pajelança, então não tinha isso. Esse pessoal vieram do Sul e trouxeram pra cá, aí já foi migrando, muita gente não sabe disso, muita gente hoje tem terreiro de umbanda, mas não sabe a história da umbanda no nosso estado. Quem trouxe a história da umbanda para o Pará foi tenente Bentes e dona Consuelo junto com outros portugueses, a umbanda de tambor, coisa de caboclo essas coisas, aí já foi botando tambor nisso aí. E ele (Pai Ayrton) foi pra casa desse pessoal que tinha dois terreiros, um era São Sebastião Oxóssi e o outro dia era na Nossa Senhora da Guia, um dia era lá na São Sebastião Oxóssi e no outro dia era na Nossa Senhora da Guia, mas eram o mesmo corpo mediúnico, mas só mudava o chefe da casa, que eram portugueses diferentes. Foi quando ele começou mesmo a trabalhar com seu Jaguapiguaracú, aí também já começou a arriar a cabocla Yacira dentro da umbanda, foi que ela foi desenvolvendo ele, aí os portugueses, se não me engano, faleceram, alguns faleceram e não deram continuidade, cada um teve que procurar o seu caminho, aí ele procurou o caminho dele, aí teve, automaticamente, que se virar sozinho, naquele momento. Aí Jaguapiguaracú e cabocla Yacira tomaram a frente da vida dele praticamente, a cabocla Yacira deu direcionamento a vida dele, que era pra ele procurar outras coisas, aí foi quando ele começou a abrir o terreiro, o terreiro não tinha tambor, quem veio fazer o tambor dentro da casa da cabocla Yacira foi o seu Zé, que fez o primeiro tambor, foi o primeiro abatazeiro praticamente. Aí seu Ayrton abriu o terreiro lá na Jutaí, que já possuía esse nome TEUCY, Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira. Tenda, naquele tempo era Tenda, hoje já mudou pra Templo, porque não era um terreiro grande, não era isso que é hoje. se não me engano, não estou lembrado o ano de fundação, mas foi em cinquenta alguma coisa, 54 ou 56, por aí. Na década de 50 que ele fundou a TEUCY. Não tinha tambor, era tudo Umbanda, na palma, na coimba e com isso ele começou a chamar outros trabalhadores que já tinha passado na encantaria, que voltaram, deram um tempo e voltaram, tipo João da Mata. João da Mata voltou para assumir a TEUCY a pedido da cabocla Yacira, João da Mata assumiu tudo. Não posso esquecer do seu Zé Amaral que é o mentor do terreiro, Duque de Lorena Zé Amaral (Entrevista cedida no dia 24/03/2019).

A partir daqui podemos compreender que a TEUCY nasce dentro do campo religioso da umbanda, apesar da formação religiosa, do seu fundador, ser na pajelança. Considero que a pajelança foi o processo limiar para a entrada de Ayrton Soeiro na religião de matriz-africana.

### **3. CONFLITOS INTERNOS: ENTRE O TAMBOR-DE-MINA E A MINA-NAGÔ**

A partir do momento que ocorre a criação da TEUCY, ainda na rua Jutaí, Pai Ayrton busca iniciação na nação mina-nagô com pai Crioulo. Segundo informações, essa iniciação ocorreu ainda na rua Jutaí quando foi feito para o orixá Ogum Beira-Mar recebendo o nome de Abe Odan.

Na verdade, eu não sei como ele conheceu crioulo, não sei se foi indicação de alguém, não me lembro, ele me falou, mas eu não me lembro. O Crioulo iniciou ele na Jutaí. Quem iniciou ele na mina-nagô foi pai Crioulo, Pai Euclides também queria, mas ele queria fazer um fundamento lá que não era. Não estou lembrado se o Pai Euclides foi o contado primeiro que teve ou se foi o Crioulo. Se não me engano era o Pai Euclides que ia fazer, mas como ele queria fazer uma coisa que não tinha nada a ver com o santo aí ele desistiu e foi pro Crioulo, o Crioulo iniciou ele. Eles sempre foram grandes amigos, nunca tiveram nenhuma divergência. Eu conheci o Crioulo na semana que ele morreu. Ele tinha um terreiro na Vileta entre a Almirante Barroso e a Vinte e cinco. Praticamente foi ele quem iniciou Ayrton no nagô. depois fez algumas coisas com Pai Euclides mais não foi uma continuidade. O deká dele no nagô quem entregou foi o Crioulo, na Mina-Nagô. Teve a purpurina da sorte. Foi depois disso que ele migrou para o candomblé, com Pai Cícero (Entrevista cedida por Pai Katu em 24/03/2019).

É a partir dessa inserção de pai Ayrton na mina-nagô que começam a ser inseridos rituais de nações afro-religiosas na TEUCY. Percebi ao longo da pesquisa de campo, e como membro religioso da casa, que até os dias de hoje esta ramificação religiosa é muito forte e presente, comparando, por exemplo, com a nação ketu, mais adiante veremos esses conflitos entre nações dentro da casa.

Devo considerar que ao longo da escrita desta parte da vida de Ayrton Soeiro algumas dúvidas apareceram e bloquearam por determinado momento o desenvolvimento da escrita desta dissertação. A dúvida central foi “Qual a relação que existe entre Mina-Nagô, Mina e Tambor-de-Mina”? Esse questionamento surgiu devido o entendimento desses três termos serem utilizados de forma diferente na TEUCY do que é compreendido e debatido nas literaturas da área.

Ao longo do trabalho de campo compreendi que na TEUCY a Mina é dividida em duas partes: a Mina-Nagô e o Tambor-de-Mina. A primeira entrando na casa a partir da década de 1950, como vimos anteriormente, e a segunda com a amizade que pai Ayrton teve com Pai Brasil, precursor do Tambor-de-Mina neste terreiro. Sobre isso, pai Katu observa que:

**Pai Katu:** O terreiro já mexia com Légua, através do seu Zé, pai da Yá. O seu Zé incorporava com seu Zé Raimundo desde novinho, desde rapaz, o pai da Yacira. então já tinha Légua aqui. Só não tinha essa mina do Légua, que é essa Mina-Jeje no caso, não tinha dentro do terreiro. Seu Zé cantava pra Légua e tudo, mas não tinha essa gama de trabalhadores que tem. A gente dava passagem pra Légua, mas seu Ayrton nunca entrou afundo nisso. Digo sim, depois que ele conheceu o Brasil foi que ele abriu essa porta pra entrar isso aí, foi quando foi feito na Yacira seu Zé de Légua e o pai Jorge com seu Folha-Seca. A Yá foi puxando essa galera todinha aí, mas até então não era, era só o seu Zé (Pai da mãe Yacira). Ele (pai Ayrton) só não tinha afinidade, até porque ele não tinha Légua. Eu acredito que essa afinidade se deu através do próprio Tambor-de-Mina, ele gostava da Mina, aquele tambor corrido,

onde o pessoal dança. Então acredito que através dos Léguas que ele abriu essa exceção aí.

**Rafael Santos:** Então o Tambor-de-Mina veio com o Pai Brasil? Foi isso?

**Pai Katu:** Não a Mina necessária, que o terreiro já era. A Mina que o Crioulo deu, que era a Mina-Nagô. Então assim, a Mina-Nagô já tinha aqui antes do Tambor-de-Mina, que é essa mina-Jeje trazida pelo Brasil.

**Rafael Santos:** Então esse Tambor-de-Mina da TEUCY seria Jeje?

**Pai Katu:** O do Légua seria uma Mina-Jeje misturado com Nagô. Cantam doutrina de Jeje de Nagô. vamos botar assim, Tambor-de-Mina, que puxa as duas, mas o Tambor-de-Mina Nagô já tinha no terreiro. (Entrevista cedida por Pai Katu em 24/03/2019).

O culto ao Tambor-de-Mina na TEUCY está relacionado com a Mina-Jeje e o Nagô. Tambor-de-Mina seria, portanto, dentro deste terreiro, um culto somente aos caboclos, resumindo-se, na maioria das vezes ao Povo-de-Léguas. É normal no dia-a-dia do terreiro ouvir falas como “hoje vai ter Tambor-de-Mina” relacionando que o toque será com Léguas.

Relaciono essa fala transcrita com a seguinte consideração de Mundicarmo Ferreti, sobre Tambor-de-Mina:

Como o Candomblé da Bahia, o Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados com ‘nações’ ou diversas tradições culturais africanas (jejes, nagô, cambinda, Fanti-Ashanti), modelos estes que são seguidos com grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuados e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos) (FERRETI, 2000, p. 25).

Considero, portanto, que a relação feita na fala de Pai Katu sobre o Tambor-de-Mina da TEUCY ser uma mistura de Jeje com Nagô pode ser comparada com o que Ferreti afirma ser algo reelaborado dentro de alguns terreiros. Essa reelaboração na TEUCY ocorre a partir do momento que há somente culto aos caboclos de Léguas, não sobrando espaço para voduns e orixás, entidades africanas. Contudo, parto do pressuposto que isso ocorra por já existir na casa, e isso fica bem explícito na fala de Katu, o Mina-Nagô, nação onde Ayrton Soeiro foi iniciado, e dentro dela haver o culto aos orixás.

Ao longo de toda a sua fala pai Katu deixa claro que o Tambor-de-Mina existente na casa não é o mesmo que a Mina-Nagô, assim, quando ele diz que “o tambor de Mina-Nagô já tinha no terreiro”, o mesmo não faz uma alusão ao Tambor-de-Mina

dos Léguas, mas ao toque e fundamentos da nação Mina-Nagô que cultua orixás, entidades espirituais africanas.

Conforme observei ao longo do meu trabalho de campo a grande maioria dos filhos da casa não conseguem fazer uma diferença entre o que é Tambor-de-Mina e o que é Mina-Nagô. Para eles tudo se resume em “Mina”. Lembro que passados alguns dias depois da minha confirmação como axogum da casa, procurei a mãe Yacira para compreender o que iria fazer a partir da minha camarinha, pois, conhecendo o campo múltiplo de nações na casa, queria entender se meu posto iria abranger toda ela. Perguntei então se eu iria fazer os cortes na “Mina”, imediatamente fui repreendido e corrigido; “não se fala ‘Mina’ e sim ‘Nagô’, uma coisa é diferente da outra”. Como não podia sair com dúvidas questionei então qual era a diferença entre ambas, já que eu aprendi com os mais velhos da casa que era a mesma coisa. A resposta foi a seguinte:

Existe uma diferença entre os dois, não muito grande, mais existe. A primeira é que o Tambor-de-Mina não se faz orixá, isso dentro de nossa casa, não respondo pelas outras. O orixá é feito na nação Nagô. No Tambor-de-Mina nós temos o culto aos caboclos nobres, gentis, índios, que em alguns momentos as pessoas pensam ser Umbanda, não é. O Nagô, ou Mina-Nagô como muitos chamam aqui, é feito o orixá, o erê, os fundamentos africanos dentro dessa nação. Se você, enquanto ogã, for perceber, os fundamentos cantados para a iniciação de um filho na nação Nagô é completamente diferente de um filho que se inicia na nação Ketu. Isso ocorre porque Nagô é uma nação africana que tem seus fundamentos próprios. O Tambor-de-Mina é outro fundamento, outra questão. Agora assim, isso pode mudar de casa para casa. Estou te falando o que o vovô (pai Ayrton) deixou para nós, o que ele me ensinou (Mãe Yacira, 16/11/2018). (GRIFO MEU).

A diferença, segundo o discurso da mãe-de-santo, está na base litúrgica de cada uma. Se no Tambor-de-Mina existe o culto aos caboclos, e esses caboclos também estão divididos em hierarquias diferentes, no Mina-Nagô as entidades cultuadas são os Orixás. Essas diferenças podem ser percebidas através de fundamentos praticados dentro da casa<sup>28</sup>. Um ponto importante que deve ser chamado atenção, é que, diferente da fala do Pai Katu, Mãe Yacira abrange o culto dentro do Tambor-de-Mina além dos Léguas, inserindo os Nobres, Gentis e índios.

Essa multiplicidade de conhecimento dentro do campo social e religioso da TEUCY faz com que seja observado que os saberes são politicamente distribuídos de formas diferentes dentro da estrutura hierárquica da casa. E isso está ligado não somente

---

<sup>28</sup> Uma análise mais completa sobre as nações dentro da casa será feita no segundo capítulo onde busco analisar a construção das nações rituais dentro do espaço religioso da TEUCY.

ao “contar ou não os segredos”, mas em saber a história da própria TEUCY, pois, como já foi observado, a entrada das nações está relacionada com a trajetória de vida do Ayrton Soeiro.

“Viva os mineiros”, é como fala a ebami mais antiga da casa, (mãe Dalzira de Oxóssi). A Mina, dividida em duas ramificações religiosas, uma mais pautada no culto aos caboclos, que hora se confunde com o próprio culto da Umbanda e hora se confunde com o próprio Nagô. Diante de tais observações compreendi que o termo Mina é entendido como um mesmo culto para os filhos da casa, pois, segundo a concepção religiosa destes não existe uma Mina Nagô e um Tambor-de-Mina, ambos são os mesmos e estão inseridos dentro de um mesmo patamar. A divisão ocorre a partir de uma organização religiosa institucional, ou seja, parte da TEUCY enquanto instituição religiosa.

Assim como buscou a nação Nagô e posteriormente, houve uma inserção do Tambor-de-Mina na casa a partir de laços de amizade, pai Ayrton buscou se iniciar na nação Ketu o que trouxe alguns desarranjos para a casa O modo como o candomblé entra na TEUCY é gerado através de conflitos e rupturas de saberes que já estavam enraizados na casa desde a sua fundação.

#### **4. Fazer o santo na Bahia: A entrada do candomblé na TEUCY**

O significado do termo (candomblé), entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estendeu-se do corpus ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética, ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, o candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça. Na Bahia, na linguagem do povo de santo, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra candomblé conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais (COSTA LIMA, 2010, p. 118).

O candomblé é entendido neste trabalho como uma religião criada no Brasil pelos africanos e afro-brasileiros que buscaram consolidar através de um único culto suas raízes culturais, políticas, sociais e religiosas. Com um peso maior na Bahia, o candomblé se divide em três principais nações rituais: ketu, Jeje e o congo-angola (ou somente angola, como é mais conhecido). Dessa forma, cada nação representa uma parte da África desmembrada espiritualmente para o Brasil, os orixás, os inkisis, voduns

não são somente deuses em guma<sup>29</sup>, mas, uma África perceptível aos movimentos da natureza, uma África brasileira chamada candomblé<sup>30</sup>.

Para Luís Nicolau Parés (2007), o que entendemos hoje como religiosidade “afro-brasileira” faz parte de um processo de reconstrução de instituições religiosas negras através dos fragmentos culturais existentes nos povos africanos que vieram para o Brasil (PARÉS, 2007, p. 108). Portanto, os batuques, as folias, e os processos de reconstrução do espaço religioso serão estruturados a partir da construção de vários saberes e do cruzamento dos africanos, locais e com os saberes do europeu.

Em meio a todo esse contexto, como se estabelece o candomblé na cidade de Belém? Marilu Márcia Campelo (2008) considera que o candomblé em Belém é formado a partir de duas vertentes:

O Candomblé foi introduzido em Belém por intermédio de dois movimentos: o primeiro, por iniciativa pessoal de alguns paraenses (já iniciados na Umbanda e na Mina Nagô) que foram para Salvador *fazer o santo* e, o segundo, através da “importação” de pais e mães-de-santo que vieram para região construir uma memória africanizada na região. Esses movimentos têm, como ponto de partida, a iniciação de Astianax Gomes Barreiro, vulto Prego (como referência ao macaco-prego), em 1952. Ele só retorna a Belém em 1968 e começa a sua jornada na tentativa de implantar o novo culto. Não logrou êxito, mas ganhou um lugar de destaque na memória religiosa de todo “candomblecista” paraense, tornando-se o ícone da memória sagrada e referência obrigatória à história desse movimento religioso, que toma força a partir de 1970 (CAMPELO, 2008, p. 259).

Para a autora, o Candomblé em Belém inicia quando religiosos em busca de iniciação procuram zeladores de santo na Bahia. Esse processo se cruza com a história de Pai Astianax que vai para Salvador-BA em 1952 iniciar-se no Candomblé. O interessante de observar é que nestas estruturas, quando Pai Astianax retorna para Belém, por volta de 1968, o mesmo não fundou nenhuma casa de santo, mas peregrina nas casas alheias ajudando na criação de casas de candomblé em Belém.

<sup>29</sup> Nome utilizado para se referir ao local onde se pratica as danças no culto afro-brasileiro.

<sup>30</sup> Devo tomar nota que não é minha intenção neste trabalho partir para o debate da africanização do Candomblé. O conceito que trabalho é uma transfiguração espiritual dos Orixás da África para o Brasil no início da formação do candomblé, pois, parto do pressuposto que a base do Candomblé é africano, independente das reconfigurações religiosas que irão surgir com o tempo. Para um maior debate sobre esse processo de africanização ver: LÉPINE, Claude. O Candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: Um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). **Novas tramas do sagrado: Trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: EDUSP, FADESP. 2009. PP. 261-382. OPPARI, Carmen. **Candomblé: Imagens em movimento**. São Paulo: EDUSP. 2009.



Campelo e Luca consideram que a história do candomblé em Belém “é contada com a preocupação em afirmar a legitimidade ‘candomblecista’ dos seus modelos: ketu e angola, e de seus sacerdotes” (2007, p. 20). Indivíduos baianos foram importantes para a construção do candomblé em Belém: Cícero Fernandes, Mundinha (Dewi), Maria das Dores (Deremin), Lídio Mascarenhas (principal interlocutor do candomblé ketu na TEUCY) e Jiorlando de Oliveira. Desta forma;

O Candomblé em Belém não teve uma entrada harmoniosa na cidade, pelo contrário, a busca por estas modalidades é uma estratégia trazida na busca pela legitimação. Alguns iniciados optaram por tentar manter um culto mais africanizado, seguindo o modelo baiano pureza; outros tentaram manter os dois cultos, retomando suas atividades religiosas cotidianas como “mineiros” e anualmente. Os “mineiros” que se misturam passaram a ser criticados pelos “candomblecistas” na medida em que “misturam” os dois rituais criando o que chamam pejorativamente de “minomblé” (CAMPELO; LUCA, 2007, p.23).

Na TEUCY o candomblé entra a partir da década de 80, quando pai Ayrton Soeiro busca iniciação na Bahia com Pai Cícero de Xangô. As transcrições abaixo relatam dois momentos, o primeiro que é o modo como Ayrton Soeiro chega até pai Cícero e o segundo que é o momento da ida e da volta de pai Ayrton da Bahia, ambas relatas por Katu.

#### FALA 1

**Pai Katu:** A entrada do pai Ayrton no candomblé foi algo pessoal e a pedido do próprio Ogum, ele queria outra nação. Tipo assim, ‘vai chegar filhos aqui de candomblé que não vou ter fundamento’, pra não fazer isso ele entrou no candomblé apesar de ele nunca ter feito ninguém no candomblé, mas ele fez candomblé. Quem já veio fazer filho no candomblé foi a Ya. O contato dele com esse povo da Bahia foi através de pais de santos daqui de Belém, através da mãe Denise. Ela era uma filha de Iansã, foi através dela que ele conheceu o Cícero, não sei se ela era feita por ele, só sei que ela tinha uma amizade com seu Ayrton, frequentava aqui e vinha, dançava, não sei como ela conheceu o Cícero, mas foi através dela que o seu Ayrton conheceu ele.

Pai Ayrton foi pra Bahia, fez parte da obrigação lá e fez o restante aqui. Mas não foi um mar de rosas lá na Bahia pra ele, porque ocorreram muitas coisas com ele lá, roubaram ele lá, o dinheiro que ele tinha levado, queria vim embora, foi uma coisa muito conturbada lá. Quando ele vem da Bahia trás um povo com ele, finado Cícero, uns Ogans, umas ekedy, uma faixa de dez pessoas, ficaram mais de mês aqui fazendo obrigação, os assentamentos do ketu praticamente, assentamento do porte, o central do Xoroquê, o do Exu da entrada. A maioria desses assentamentos que tem aí praticamente foi feito no ketu. só renovou, da Mina transformaram no Ketu, só mudaram algumas coisas.

**Rafael Santos:** A casa já tinha Mina-Nagô, estamos conversando e a casa vem desde a pajelança, então como foi a entrada de uma nação

completamente diferente dentro de um espaço onde os filhos estavam acostumados de uma outra forma?

**Pai Katu:** Tu sabe que toda mudança trás desconforto pra uns e pra outros trás uma falsa ilusão, enfim, como ocorre hoje ocorreu naquela época. Gente que não simpatiza com o ketu e outras que não simpatizam com a Mina, existia naquele tempo, onde, praticamente quando ele rompeu com o pai pequeno dele que é o Pai Walmir, esse pai de santo praticamente quando saiu daqui levou um bocado de filho de santo com ele, daqui, que era filho de santo dele, gente que idolatrava ele saiu daqui pra ir com o Walmir. Isso foi um baque muito grande, impactou muito o seu Ayrton.

## FALA 2

O Ketu entrou na casa lá pelos anos oitenta, quando o pajé foi pra Bahia fazer candomblé. Ele já tinha se iniciado na Mina-Nagô com pai Crioulo. O pajé ficou “pra” lá quase dois meses, só que acabaram roubando ele lá, foi quando ele pediu “pro” pai Cícero, que era o pai-de-santo dele no candomblé, terminar de fazer os fundamentos dele aqui em Belém, na casa dele. Rapaz, veio tanta gente de lá, era tanto pai de santo, mãe de santo, a casa ficou lotada de gente. Era uma agonia, porque ele estava no roncó, quem estava cuidando de tudo aqui fora era nós. Então, por isso que eu te digo, Ketu não é novo aqui na TEUCY, ele apenas estava adormecido. A Yacira que acordou ele, estava na hora já (Pai Katu, 13/08/2018).

Considero que essa busca por uma iniciação do ketu, por parte do Pai Ayrton, dialoga com o contexto afro-religioso que estava ocorrendo na cidade de Belém-PA e região. Como foi observado no início desse tópico, zeladores de santo que já eram iniciados e tinha casas de Mina abertas buscaram iniciação no candomblé baiano.<sup>31</sup> Pai Ayrton está inserido dentro desta conjuntura.

Percebe-se no início da primeira fala que é atribuída à um pedido do orixá Ogum a iniciação de Ayrton no candomblé, contudo, logo em seguida, pai Katu diz que “*vai chegar filhos aqui de candomblé que não vou ter fundamento*”, isso nos mostra que a feitura de Ayrton Soeiro nesta ramificação religiosa vai muito além apenas de um pedido do Orixá, fato este que não desmereço, contudo, essa sua iniciação tem um olhar político sobre as conjunturas e mudanças que estavam ocorrendo em Belém com relação a busca de pais-de-santo dessa região e, principalmente, mineiros. Outro ponto que leva a tal conclusão são as malhas de relações que Ayrton Soeiro está envolvido. Através de uma Yalorixá, que frequentava a sua casa como amiga, Ayrton Soeiro entra em contato com Pai Cícero, e começa a pensar a sua ida para a Bahia em busca de sua iniciação na

---

<sup>31</sup> Para maiores informações vide: CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavenard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. Revista Aulas. Nº 4, abril 2007/junho 2007. Disponível em <[http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4\\_13.pdf](http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf)>, acessado em 14/12/2018. comunidade de pescadores. Coleção Igarapé. Belém, 1982.

nação ketu. Através de sua iniciação conhece e cria um parentesco de santo com Pai Walmir, que seria seu pai pequeno dentro da nação ketu.

Fazer o santo na Bahia era sinal de respeito entre o povo de santo paraense. Trazer o candomblé para a TEUCY foi inserir vários aspectos litúrgicos novos numa casa de santo que já possuía seus fundamentos próprios e concretizados. Além de serem inseridos fundamentos próprios, houve a mudança de alguns ritos, assentamentos, que eram feitos na Mina, por pai Crioulo, passaram todos para o Ketu. Sobre isso, mãe Yacira descreve que:

Eu lembro que assim que o vovô veio da Bahia, ele trouxe o abô<sup>32</sup> com ele. Ninguém sabia disso aqui, porque isso é coisa do candomblé. Falaram pra gente que quem tomava banho de abô ficava com dinheiro, aparecia dinheiro. Como a gente, dependia do vovô e ele não dava dinheiro pra gente, nós esperamos ele dormir e viemos tomar banho de abô. Só que isso deu uma confusão, porque a mamãe não podia tomar banho disso, por causa dos caboclos, na época eu era ekedy suspensa<sup>33</sup>. O vovô soube e “escroteou” com todas nós. Ninguém sabia que quem dá caboclo não tomava abô. Era tudo novo pra gente, o ketu era novo, estávamos acostumados com a mina (Mãe Yacira, 3/05/2018).

A busca pelo candomblé fez com que a TEUCY tivesse seus primeiros contatos com fundamentos que permanecem até os dias de hoje na casa, como rezas de quarto e assentamentos que foram feitos, ou modificados da Mina para o Ketu, no ano da feitura do pai Ayrton e permanecem da mesma forma e são cultuados desde então com fundamentos do ketu. E de fato, quando esses pais de santo paraenses buscavam o candomblé era para incluir na sua base litúrgica seus fundamentos. Por conta disso, muitos “mineiros” da TEUCY não concordavam com a fusão do candomblé com o Tambor-de-Mina e com a Mina-Nagô.

Este problema de cruzamento de conhecimentos não foi algo malvisto somente dentro da TEUCY. Campelo e Luca consideram que “os ‘mineiros’ que se misturaram passaram a ser criticados pelos ‘candomblecistas’ na medida em que “misturam” os dois rituais criando o que chamam pejorativamente de ‘minomblé’” (2007, p. 23). Na casa de santo em questão houve uma resistência por parte dos “mineiros” por considerarem desnecessário a vinda de candomblé para dentro da TEUCY.

---

<sup>32</sup> Tipo específico de banho com várias ervas, muito utilizado nos rituais de camarinha das nações de candomblé.

<sup>33</sup> A trajetória religiosa de Mãe Yacira será trabalhada no segundo capítulo desta dissertação.

Adelson César Ataíde Costa Júnior, em sua dissertação de mestrado intitulado “Iyá Ejité: Educação e saberes da experiência em uma casa de Candomblé” (2017), relata o momento em que essa Yalorixá Ejité fez parte da casa de Ayrton Soeiro e transcreve uma de suas falas que retrata esse momento de não aceitação de determinados fundamentos do candomblé na TEUCY.

[...] eu achava o fim da picada como as coisas eram colocadas, porque no meu olhar, o Pai Airton já era um Pai, já era sacerdote, então ele não tinha que fazer as coisas como o Walmir determinava, que ele tinha que sentar no chão, que ele tinha que comer com a mão, que ele não tinha mais o direito de andar com a cabeça em pé (ereto), que ele não tinha que fazer todas as coisas que a gente sabe que é preciso numa iniciação dentro do candomblé. Mas a minha visão era aquela como se ele tivesse humilhando meu pai, tivesse sacaneando com meu pai, tivesse... e na verdade, eram as determinações da nação (Ketu), que hoje como sacerdote eu sei. Então, eu não gostava do Walmir. Quando ele ia pra fazer nossos... treinamentos, ensinar as coisas pra gente aprender como lidar com o Ayrton, que ele estava de aliança, ele veio de aliança acompanhado pelo Pai Walmir, né, foi o Walmir que acompanhou ali os três meses de aliança dele, então ele ia pra lá pra casa do Pai Ayrton ensinar ele, o que ele podia fazer, o que ele não podia fazer, entendeu? E a gente via a forma como ele tratava o Ayrton e eu achava aquilo horrível! Eu ficava... (gesticulação de irritação com as mãos) como é que pode? Não pode mais comer com talher, não pode falar alto, não pode isso, não pode aquilo, ele é o nosso pai, ele... na realidade, naquele momento ele não era mais pai, ele voltou a ser filho. Ele buscou isso pra ele, ele quis iniciar uma nova nação, uma nova... Então, eu tinha assim uma certa aversão pelo Walmir. (Mãe Rita, dez. 2016, in: COSTA JÚNIOR, 2017, p. 55). (GRIFO MEU)

Percebe-se na fala que há uma certa resistência em relação aos ensinamentos que são repassados e que não eram bem vistos aos olhos dos filhos de Ayrton Soeiro. Outro ponto importante de considerar é o saber e o ensinar, isso não é algo que está determinado somente ao pai Ayrton, mas a todos os filhos da casa, ou seja, a partir do momento que começa a ser implementado novos elementos na malha religiosa da TEUCY e a mexer com o que já tinha (Mina-Nagô, Tambor-de-Mina e a Umbanda), conflitos internos começam a ocorrer. Isso não só pelo falo do ensinamento, mas por “querer fazer o ketu melhor que a mina”, como muitos filhos afirmam até os dias de hoje.

Esse “ensinar ketu” para os filhos da TEUCY está presente até os dias de hoje e ainda geram grandes conflitos. Sobre isso tenho registrado no meu diário de campo uma confusão que ocorreu com algumas ebâmis que são feitas na Mina-Nagô com umas Yalorixás do candomblé de Belém que vieram ensinar a dança dos orixás na nação, como se comportar e cânticos. A aula foi marcada para as 20:00h da noite estando uma

grande maioria dos filhos presentes (ebâmis, ekedy, ogãs, yawos, abiãs e noviços). O atrito começou, pois, algumas ebâmis da casa não gostaram do modo como as Yalorixás que vieram dar aula chegaram, “não tomaram nem benção da gente, pensam bem que não temos axé?”, esse murmurinho ficou ao longo de todo o momento de espera da aula. Antes de começar as Yalorixás se apresentaram, falaram a sua raiz e pediram para todos fazerem uma fila da forma que se organizavam em dias de festas para entrar no barracão.

A fila foi organizada por ordem hierárquica, do mais velho ao mais novo no santo. Quando tudo estava organizado uma das Yalorixás disse “gravem bem pois não vamos ensinar mais que duas vezes”, eu de longe observando olhei para as ebâmis onde percebi que não estavam nada satisfeitas daquilo. A gota d’água para a confusão veio logo após essa fala quando a outra Iyá disse “é importante saber que o conhecimento de vocês lá na Mina não pode ser usado aqui e tudo que se faz aqui pode ser usado lá”. Nesse momento uma ebâmi da casa sai da fila e diz “tenho vinte e três anos de santo, sou mineira e não vou baixar minha cabeça pra esse povinho que vem de fora dizer que minha Mina não vale de nada”. As outras ebâmis saíram da fila em apoio à ela e logo se formou uma bagunça e uma discursão, onde, os ogãs junto com a Yalorixá da casa tiveram que intervir para não gerar algo mais violento. No final de toda essa história não houve o ensaio, as Iyas do candomblé foram embora, afirmando que não voltariam mais na TEUCY pelo desrespeito ocorrido e as ebâmis da casa afirmaram que não aceitariam mais esse tipo de comportamento com elas.

A situação pode até ser inusitada, contudo, nos mostra que esse conflito entre “Mina” e “Ketu” estão presentes até os dias de hoje e, principalmente, há uma resistência em aceitar as pessoas que vem de fora ensinar candomblé. Outro ponto que deve ser levado em consideração é o de “pureza nagô” que está inserido entre as pessoas de candomblé, principalmente da nação ketu, por se dizerem possuidoras da pureza Yorubá no Brasil. No Pará isto é um fator histórico, pois, como retrata Campelo e Luca (2007), o fato de ser “iniciado” na nação tinha um peso muito grande no campo afro-religioso da grande Belém. Por mais que esses pais de santo tivessem uma história consolidada tanto na Mina quanto na umbanda, a feitura em uma nação de candomblé dava reconhecimento diante da comunidade do santo em Belém.

Contudo, apesar da não aceitação de muitos filhos da casa em relação ao candomblé ketu, alguns outros passaram a frequentar a casa de pai Walmir,

acontecimento esse presente na fala de pai Katu, onde o mesmo afirma que este foi uns dos motivos do atrito que ocorreu entre esses dois.

IMAGEM 7: Pai Ayrton com seu Bábákekere Pai Walmir



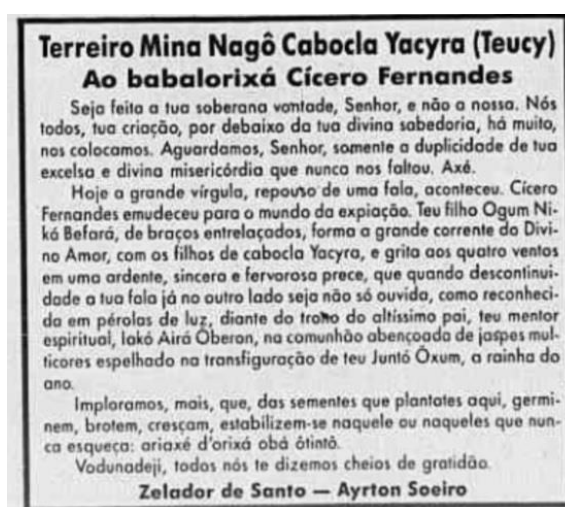
**Fonte:** Acervo pessoal da TEUCY.

Esta aproximação e amizade que nasceu entre Pai Ayrton e Pai Walmir, amizade esta que foi rompida nos últimos anos da vida de pai Ayrton, onde dois motivos são alegados até os dias de hoje, o primeiro está relacionado com a questão do conflito entre ketu e nagô, debatido acima, e o segundo ponto ressaltado pelos filhos antigos da casa é o roubo de filhos-de-santo que ocorreu com a entrada de Pai Walmir na TEUCY. Contam os mais velhos que quase no seu fim da vida, Pai Ayrton entrou num conflito com Pai Walmir, alegando que esse havia levado filhos seus para o seu terreiro. Pai Katu descreve que “antes dele morrer ele fez a Ya (Mão Yacira) prometer que ela e nem ninguém da casa iria pisar na casa do Walmir. E até hoje ninguém vai lá e ele não vem aqui” (agosto, 2018). A mesma coisa ocorreu com outros pais de santo que visitaram a casa, “eles sempre levam alguém, esse povo que acha que lá fora é melhor” (Pai Katu, agosto 2018).

Em janeiro de 1989 pai Ayrton recebe a notícia que seu pai de santo havia morrido e seria necessário a casa entrar de preceito e mudar o seu calendário litúrgico, o que abalou uma camarinha do Nagô que já estavam em andamento na casa.

Eu lembro como se fosse hoje, era dia 19 de janeiro e tinha três filhos recolhidos, “pra” sair na festa do dia 21 de janeiro, que é o dia de Oxóssi aqui na casa. O pai Ayrton tinha acabado de jantar, ainda estava sentado na mesa esperando dar a hora “pra” começar os cortes dos filhos, que sempre eram feitos de madrugada, o povo do ketu que pensa que só no ketu que se faz corte de madrugada, aqui na casa é desde o tempo do pai. Pois é, voltando, o pai tinha acabado de jantar e ainda estava sentado, quando o seu João da Mata arriou nele, todos nós nos assustamos, pensamos longo o que ele queria ali aquele horário?! O caboclo foi logo falando que não era “pro” pai Ayrton fazer nada na cabeça dos filhos que estavam recolhidos, era “pra” deixar que seu Zé, o pai biológico da Ya, faria tudo. Disse isso e subiu da mesma forma que veio, rápido. “Tá bom”, foi dado o recado para o pai e mandaram chamar o seu Zé. Deixa tá que um outro pai de santo, daqui de Belém, que também era irmão de santo no ketu do pai Ayrton, estava com filhos, que eram aqui da casa, mas ele roubou, recolhidos e iam ser feitos no mesmo momento que os daqui, naquela mesma noite. Todo o fundamento aqui na casa foi feito pelo seu Zé, o pai só foi dirigindo o ritual. Passados os cortes e as obrigações o telefone da casa começa a tocar, isso já era lá pelas quatro da manhã, aí já viu, telefone tocando de madrugada não é boa coisa. Era da Bahia, o pai Cícero, pai-de-santo do pai Ayrton, havia falecido. Sendo que o pai Ayrton foi o último filho de Belém a saber disso, o outro que estava com filhos recolhidos foi o primeiro a saber, mesmo assim, estando de luto, raspou os filhos. O seu João livrou o pai Ayrton e os filhos-de-santo que ele ia raspar de grandes tragédias. “Pra” você ver só como os caboclos da Mina são importantes, e tem gente que ainda despreza eles (Yia Mambé, 7/02/2018).

Imagem 8: Nota de pêsame da morte de Pai Cícero



FONTE: O Liberal. 21 de janeiro de 1989. p. 2.

A morte de Pai Cícero cancelou todo o calendário litúrgico da casa, os filhos que iam sair com os seus orixás no dia da festa do Oxóssi tiveram que cancelar, apenas se iniciaram e suspenderam alguns dias a camarinha deles. O terreiro entrou em luto, não se podia fazer nada. No dia 21 de janeiro de 1989 é publicado no Jornal O Liberal uma nota de pêsame sobre a morte do Pai Cícero.

Esta documentação acima foi encontrada por acaso quando procurava se existia alguma informação sobre pai Ayrton na internet. O que me chamou a atenção foi o meio de informação que estava sendo vinculado a notícia. Pois ao longo de um grande período o jornal foi uns dos meios que criminalizavam fortemente as religiões de matriz africana na grande Belém.

Entrando de luto por três meses, não podendo realizar nada na sua casa, pai Ayrton procura outro pai de santo da Bahia para fazer as obrigações necessárias para retirar o luto da casa. É desta forma que Lídio Mascarenhas começa a frequentar a TEUCY e, anos mais tarde, torna-se Babalorixá de Yacira Souza, que seria a sucessora de Ayrton Soeiro na casa de santo, assunto esse debatido no próximo capítulo.

Aonde as bananas nos levaram? Numa multiplicidade de ritos e nações, poderia me responder alguém que presenciasse de perto o cotidiano da TEUCY. Pensar a religiosidade na Tenda é estar inserido no contexto das representações, na busca por novas aprendizagens, por uma ancestralidade. Pai Ayrton inicia a sua caminhada na Pajelança, com os encantados, com o povo-do-fundo, trabalhando com caboclos índios, exus e turcos. Passa pelas águas do Tambor-de-Mina, trazendo do Maranhão os fundamentos sobre os nobres gentis, os senhores da toalha branca e, mais tarde, do povo de légua. Percebendo que o momento pedia a sua iniciação na nação Nagô, parte em busca desta água, inicia-se com pai Crioulo para Ogum Beira-Mar. Anos mais tarde, percebe a crescente busca de pais-de-santo pela iniciação no candomblé, procura aprofundar seus conhecimentos litúrgicos e adentra no mundo do candomblé Ketu e traz para a TEUCY um mundo desconhecido, que gera conflitos internos e externos, que permanecem até os dias de hoje.

No ano de 1994, Ayrton Soeiro entrega a cuia de axé dentro da nação Mina-Nagô para sua neta, Yacira de Souza, herdeira e atual dirigente da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira. No dia 27 de fevereiro de 2002, falece Pai Ayrton. A casa ficou fechada durante seis meses, reabrindo sobre o comando da Yalorixá Yacira de Souza, exercendo



cargo vitalício e dando continuidade ao trabalho do seu avô. É sobre essa linha de sucessão e os conflitos que dela emanaram que vamos partir para o segundo capítulo.



Fonte: Acervo pessoal da TEUCY, s/d.

### **CAPÍTULO III**

#### **DE EKEDY A YALORIXÁ: TRAJETÓRIA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE NAÇÕES RITUAIS DE MÃE YACIRA**

## 1. Quando os caboclos se fazem presente: A importância dos caboclos no processo de sucessão

Quando cheguei na casa, ela (mãe Yacira) me chamou na sala para conversar. O pajé (pai Ayrton) tinha acabado de falecer. Ela estava muito abatida, chorou bastante, e disse que não queria essa missão pra ela. Como ela poderia assumir tudo isso? Era a pergunta que ela me fazia (Ekedy Lorete de Ogum, março de 2019).

A fala acima é de uma ekedy do pai Ayrton e nos mostra o momento que ocorre a morte deste pai de santo e o peso da responsabilidade de assumir uma casa de santo sobre a futura herdeira espiritual da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira (TEUCY), Mãe Yacira. Dentro das religiões de matriz africana assumir um templo religioso não simboliza penas cuidar e zelar pelo o que foi feito no prédio físico do terreiro, mas, cuidar e dar continuidade aos ensinamentos e fundamentos que os ancestrais deixaram para seus sucessores.

Assim, deixar herdeiros para cuidar e dar continuidade ao axé, é fundamental para uma casa de santo. Em conversa com Alá Omim sobre a inserção da mãe Yacira na TEUCY ele me relata que:

No dia 09/09/1968 nasce a garota que teria por nome Laura Sofia, que era o nome de suas avós, porém, seu João da Mata, caboclo chefe da cabeça do pai Ayrton, havia anunciado que essa moça, essa menina, seria herdeira da casa e herdeira da chefe da casa que era cabocla Yacira. Seu nome, então, não seria Laura Sofia, era pra batizar a menina como Yacira de Jesus. Aí nasce a Ya, desde então sendo preparada pelas entidades a ser a herdeira, futura dona da casa. Quando ela nasceu teve todo o ritual de batismo na nossa casa, tanto na umbanda quanto na Igreja católica. Ela foi crescendo, foi aprendendo as coisas dentro do santo, até que ela é suspensa como ekedy e passa a trabalhar e ajudar em todas as funções como uma ekedy suspensa. Ela começou a trabalhar dentro do roncó, a ser o braço direito do vovô Ayrton, tudo o que a casa precisava estava nas mãos dela. Dessa forma ele ia preparando-a para ser uma Yalorixá no futuro, porque se ele fizesse ela yawo ela não ia está acordada pra aprender tudo o que ela precisava aprender. Mas ele fez o teste de confirmação. Foi quando faleceu o pai Cícero, o babalorixá dele lá de Salvador. Pra tirar a mão de vumbi ele chama o pai Lídio. Quando pai Lídio vem de Salvador ele vai confirmar ela como ekedy, na verdade era o teste, aí ela vira no santo, aí ele faz um bori na cabeça da Ya, como ela era ekedy suspensa ele deu um bori nela, chamou Iansã, foi quando ela veio dentro da nação Angola, porque na época ele fez os rituais dela na Angola e aí passou alguns anos e ela começou a apresentar o processo de bolonã, e o vovô recolheu ela, foi quando a santa dela pediu a cuia, que é em 94, não me lembro exatamente o dia, que ela recebe a cuia dela dentro da mina-nagô, dado pelo vovô (Alá Omí, Abril de 2019).

Percebe-se na fala que o sentido que se dá para mãe Yacira é de uma pessoa que foi escolhida desde o nascimento para ocupar o cargo de herdeira da casa. Essa escolha, antes mesmo do seu nascimento, fez com que ao longo de sua vida pai Ayrton fosse a colocando para assumir papéis de representatividade dentro do terreiro, por conta disso levanta ela como ekedy, para poder aprender os fundamentos da casa. Contudo, com o passar do tempo, após a morte do babalorixá Cícero de Xangô, mãe Yacira vira no santo com Iansã e é borizada na nação angola com Pai Lídio.

Um ponto é importante de notar, quem faz todo o processo de bori da mãe Yacira é pai Lídio, um babalorixá da Bahia, ou seja, permanece-se com uma ligação entre a TEUCY e pais-de-santo da Bahia. Apesar desse seu bori, a sua iniciação ocorre na nação Mina-Nagô, quando ela sai com uma Oyá Messã. Nesta sua saída é entregue a sua cuia de axé, legitimando mãe Yacira como uma Yalorixá dentro desta nação. A sua feitura foi realizada nas mãos de pai Ayrton, o que faz com que a árvore genealógica da TEUCY mantenha uma ligação com pai Crioulo, pai de santo que iniciou Ayrton Soeiro na mina-nagô.

No entanto, no ano de 2002 pai Ayrton faz sua passagem para o além e deixa como herdeira da TEUCY mãe Yacira.

Essa escolha dele fez com que muitos filhos não concordasse com a Ya assumindo o terreiro. A maioria dos filhos antigos, os primeiros do pai Ayrton, saíram do terreiro. Não aceitaram ficar aos comandos dela. A Yacira foi chamada de moleca, de pirralha. Acho que o medo maior dela foi esse, de assumir uma responsabilidade diante dessas pessoas que não aceitavam a sua condição de Yalorixá da casa. Passados alguns meses da morte do pai Ayrton, a Ya fez uma reunião com todas as pessoas da casa e disse, “quem vai ficar, fique, quem não for saía”. Muitos filhos decidiram sair. Quando passou o período do preceito da morte do pai, ele fez a camarinha deles e deu a cuia de axé para os que não tinham. Pai Ayrton não dava cuia de axé, ele prendia o filho na casa, acho que pra não perder a força espiritual e ajuda financeira da maioria deles. Então foi a partir daí que a Ya começou a fazer seus próprios filhos, não mais o do pai. Apesar de muitos terem continuado na casa (Ekedy Lorete de Ogum, março de 2019).

A sucessão é um momento delicado dentro de uma roça de santo, primeiro por muitos não aceitarem a pessoa escolhida para assumir a casa, segundo por alguns quererem assumir a casa e não terem sido escolhido. Para ser zelador da casa é necessário uma escolha não somente da pessoa que faleceu deixando esse legado, mas das divindades daquele local. Maria Selete Joaquim (2001) considera que é nos jogos de búzios que se confirma o posto de uma Yalorixá ou babalorixá de uma casa de santo. A

pessoa tem que ser a mais velha, ter assumido diversas responsabilidades. Essa sucessão se dá tanto pelo processo consanguíneo quanto a ancestralidade.

O zelador de santo é uma liderança religiosa, cultural e social que assume duas funções; a primeira é o sacerdócio que medeia a comunicação entre os orixás e os membros da casa, por outro lado é quem ensina antigos e novos fundamentos para a legitimação de uma identidade afro-religiosa dentro da casa de santo. Portanto, a pessoa assume uma posição central dentro do terreiro. Sobre isso, Joaquim considera que:

É uma liderança que exerce o controle da energia humana (comportamentos emocionais, sociais e cognitivos) em prol do candomblé. Quando existem conflitos na casa, o procedimento da mãe-de-santo consiste em verificar através do jogo de búzios, para saber qual o caminho que o Orixá está mostrando (JOAQUIM, 2001, p.169).

Portanto, mãe ou pai de santo é uma função mais espiritual que física. Dentro das religiões de matrizes africanas, a figura destes personagens é muito importante pois, são os administradores maiores do terreiro, ou seja, eles são o canal para que os orixás se tornem parte definitiva da vida de uma determinada pessoa. São pessoas dotadas de conhecimento dos fundamentos da religião, que passaram por ensinamentos e lhes foi permitido recriar os cultos e fazer com que se propague a religiosidade afro-brasileira.

Por conta desses diversos fatores é que há conflitos diante da pessoa que vai assumir o cargo de zelador de santo de um determinado terreiro. Na TEUCY esse conflito ocorreu não somente com filhos da casa de santo, mas com pais e mães de santo que eram amigos de pai Ayrton.

Muita gente que se dizia amiga do seu Ayrton abandonou a Yacira quando ela mais precisava. Uma delas foi aquele pai Brasil. Depois do funeral ele saiu daqui dizendo que essa casa ia fechar com menos de um ano, pois, a YA não ia conseguir levar adiante uma casa tão grande dessa. Eu penso assim, se tu é meu amigo porque vai querer que meu herdeiro não consiga levar adiante a missão que eu deixei pra ele? É necessário que eu ajude e não critique (Entrevista realizada com Pai Katu, 24/03/2019).

O pai Brasil, ressaltado na fala do pai Katu, foi uma peça importante no quebra-cabeça das ramificações religiosas que entraram na TEUCY. Antes mesmo da mãe Yacira fazer orixá na nação Mina Nagô, ela recolheu para assentar o seu Légua (Seu José de Légua). Todo o ritual foi feito com pai Brasil, junto com ela recolheu pai Jorge

que assentou o légua Folha Seca. Esse é um ponto importante dentro da história da TEUCY, pois simboliza a entrada do Tambor-de-Mina dentro desta casa de santo.

Como observamos no segundo capítulo deste trabalho, pai Ayrton não tinha Légua, logo, nunca se preocupou em trazer o Tambor-de-Mina para esta casa. Compreende-se, como ficou claro no capítulo anterior, que o Tambor-de-Mina na TEUCY é ligado ao culto dos léguas. Considero esse fator típico da TEUCY, pois, segundo nos mostra a literatura da área, pouco são as relações do caboclo índio e boiadeiros com a mina. Segundo Mundicarmo Ferreti:

Os caboclos da Mina, ao contrário do que acontece na umbanda e no candomblé-de-caboclo, raramente se apresentam como índio ou como boiadeiro. São civilizados e muitas vezes de origem nobre, como Antônio Luís (Corre-Beirada), Filho de Dom Luís, rei de França, e Tabajara, filho do rei da Turquia, e por isso mesmo alguns deles são considerados fidalgos. O prestígio do caboclo no tambor de Mina, embora inferior ao dos voduns, orixás e fidalgos, pode ser muito alto pois, apesar dos terreiros serem muitas vezes consagrados às entidades africanas do seu fundador ou fundadora, são geralmente chefiados pelo caboclo do pai ou da mãe-de-santo que, na maioria das vezes, precedeu as entidades africanas na sua cabeça e foi quem abriu o terreiro. Esse prestígio, no entanto, é muitas vezes negado diante de pessoas que não pertencem à comunidade, em virtude do preconceito existente nos meios mais intelectualizados e tradicionalistas em relação aos elementos não africanos encontrados nas casas de culto (FERRETI,

Portanto, percebe-se que existe uma diferença do que a literatura acadêmica apresenta sobre o assunto, para a realidade do Tambor-de-Mina que ocorre na TEUCY. Como foi observado no segundo capítulo, não existe um culto aos voduns nesta ramificação religiosa dentro deste terreiro. Os cultos que ocorrem atualmente na casa são organizados por Pai Zé de Légua, entidade boiadeiro (légua) da mãe de santo. Ao longo do trabalho de campo percebi que esta entidade está presente na casa em vários momentos, tanto em festa de caboclos quanto de orixás. O que mostra a importância do caboclo dentro da organização litúrgica dessa casa de santo. Esta diferença entre terreiros e as formas como se organizam os cultos nos apresenta como é diversificada a religiosidade afro-brasileira. Cada terreiro é fonte de uma sabedoria ancestral, possuindo seus ensinamentos e ritos próprios, por conta disso, além do macro, deve ser pensando o micro, levando em consideração o modo como cada casa de santo cultua seu sagrado. As imagens abaixo são de mãe Yacira com seu Sé de Légua em sua cabeça.

Imagem 9: Caboclo Zé de Légua e seu José, pai biológico de mãe Yacira



Fonte: Acervo pessoal da TEUCY.

Na imagem, Seu Zé de Légua está com o pai carnal de Mãe Yacira, conhecido como Seu Zé. No primeiro capítulo, em uma das falas de pai Katu, Seu Zé é apresentado como o primeiro que recebe légua na TEUCY, que era o seu Zé Raimundo, contudo, este vinha somente na linha de encantaria.

Ainda sobre os caboclos, antes de entrar no debate sobre o trânsito religioso que mãe Yacira faz nas nações, esta mãe de santo herda de pai Ayrton a cabocla dona da casa, Cabocla Yacira.

A cabocla Yacira é uma índia que era do pai Ayrton e passou pra Ya. Só que ela vem de forma diferente na cabeça dela. Quando ele (pai Ayrton) recebia essa cabocla ela vinha como se fosse jovem, se movimentava muito, dançava e doutrinava bastante. Na cabeça da Ya ela já vem mais velha, doutrina e dança, mas gosta mais de dar os banhos de cabeça e passes nos filhos. Ela passou pra cabeça da Ya antes mesmo do seu Ayrton morrer (Pai Katu, 24/03/2019).

Esta cabocla vem na linha de umbanda, dentro da TEUCY. É a dirigente da casa e poucas vezes vem em terra, fazendo-se presente somente nas festas de Oxóssi e de



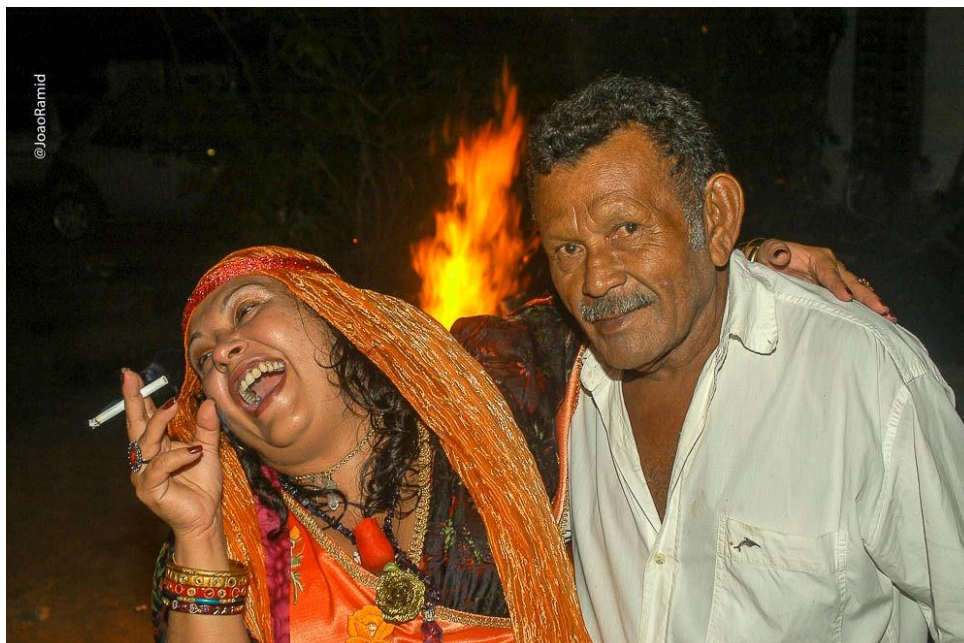
caboclos índios. Contudo, é ela quem administra o ritual que ocorre no fim de ano, chamado passagem da corrente. Onde todas as luzes do terreiro são apagadas, os filhos vão todos para o lado de fora da casa com velas acesas e no momento que ocorre a virada de ano entra-se com as velas acesas na casa de santo, simbolizando as luzes do ano novo que entram na casa.

A cabocla que dirige a casa nos dias de hoje é a Dona Herondina, que assumiu o papel que seu João da Mata exercia na cabeça de seu Ayrton. É uma cabocla de personalidade forte e que dirige o culto aos exus na casa. Se temos seu Zé de Légua assumindo os trabalhos de quinta-feira, Dona Herondina assume os trabalhos com Exus às segunda.

Assim que o pai morreu todos nós ficamos desamparados. Não sabíamos o que fazer. A mãe assumiu a casa depois do luto, só que não tínhamos mais seu João para coordenar a vida na TEUCY. A mãe sabia como fazer, mais não tinha um norte. Foi quando, um dia de segunda, Dona Herondina arriou na cabeça da Mãe Ya e disse que iria assumir a casa, veio pra colocar ordem. Hoje em dia ela já não vem mais com tanta frequência, mas antigamente era todos os dias. Foi graças a essa cabocla que as coisas começaram a andar por aqui. Ela não é igual ao seu João, até porque cada um tem sua essência, mas ela é nossa mãe, nossa luz que guiou a casa nos momentos de trevas (Mãe Líbia, janeiro de 2019).

Mais uma vez percebe-se a importância dos caboclos dentro dos ritos litúrgicos e administrativos da casa. Apesar da casa estabelecer um culto aos orixás, a mesma não isenta ou desconsidera a importância que os caboclos tem para ajudar no desenvolvimento espiritual e ritualístico do terreiro. Abaixo apresento duas fotografias do cabocla Herondina na cabeça da mãe Yacira.

Imagem 10: Dona Herondina e seu José



FONTE: Acervo pessoal da TEUCY.



IMAGEM 11: Pai João, Mãe Herondina e pai José



FONTE: Acervo pessoal da TEUCY.

É de extrema importância considerar que a dificuldade em conseguir informações sobre a mãe Yacira foi muito grande ao longo da pesquisa, principalmente se tratando de entrevistas. A pessoa que poderia ser a informante principal desse período da história da TEUCY desmarcou todas as conversas que ao longo de mais de um ano de pesquisa fui tentando ter. Por isso poucas são as informações sobre essa zeladora de santo. Passamos então para o momento que mãe Yacira é feita na Angola.

## 2. Entrada nas nações: Da Mina-nagô ao candomblé angola e ketu

Quando o vovô faleceu, em 2002, a Ya já estava devendo obrigação para a santa dela. Quando ela abre a casa em 2003, retoma a casa, a santa dela tava pedindo obrigação, Oiá queria que fosse paga. Ela decide então pagar essa obrigação, até porque Oiá tava pedindo, na nação angola. É quando ela faz a obrigação dela na angola, com o finado pai Natalino junto com o pai Jiorlando, deram obrigação dele e o kijingo dela dentro da nação angola. Dessa transição, desde 98 o vovô veio preparando-a pra assumir esse cargo com mais intensidade, principalmente nos anos 2000, que é quando ele

adoece e começa a ficar naquele vai e vem de hospital e ela começa a tomar conta da casa. Começa a se entender enquanto Yalorixá e ele passa isso pra ela, passa a casa pra ela (Alá Omí, Abril de 2019).

A entrada da mãe Yacira na Angola é justificada pelo pedido que o orixá faz, pois os primeiros bolonã dela ocorrem dentro desta nação, assim como o bori que foi realizado por pai Lídio. Essa troca de águas faz com que Oiá passe da mina-nagô para o angola. O que nos importa compreende é que nesse processo de sucessão, mãe Yacira resolve passar para águas da angola, apesar de anos mais tarde mudar para o ketu.

A linha de ancestralidade, portanto, dentro da TEUCY, começa a ser modificada. Pois, temos a entrada de dois novos pais de santo que realizam a obrigação de mãe Yacira na Angola, Pai Jiorlando e pai Natalino. Contudo, apesar de ser iniciada nesta nação, a mesma não inicia nenhum filho. As iniciações continuam ocorrendo dentro da mina-nagô.

Entretanto, percebemos a entrada de ritos angolanos nesta casa de santo, como rezas de quarto e cânticos sagrados de inquices, principalmente relacionado a camarinhas. abaixo apresento uma reza do Ajeum que, narra na casa, ser da Angola.

Antes de iniciar o Ajeum<sup>34</sup>

Gaiaku okolofé; Goiamim sefusoró  
Foi, foi de jametá; é de obi o pomiô.  
É de okolofé!!  
Yô!

A minha kota jabá erê  
A minha kota minam, minam zauê  
Izala ê  
Izala muketo izala  
Izala ê izala muketo izala.

Ajeum odara bukunam aê  
Bukunam aó  
Bukunam aê  
Bukunam aó

Inguê, aiô, um, um.

Quando finaliza o Ajeum

É um jadié  
O lô, ô, ô Oxum mamãe.  
Cassi, cassé de Olorum  
Oxum mamãe.  
Alô, alô Olorum Badé

---

<sup>34</sup> Palavra que se refere à comida, ou refeição.

Oxum mamãe (Diário de campo, 2018).

O vocabulário da oração acima é Angola, nação ritual diferente da Mina-Nagô em vários aspectos, tanto rituais quanto litúrgicos. Quando questionado sobre o porquê de utilizar uma oração angoleira em rituais nagôs Alá Torí diz que:

Nem uma nação tem as folhas necessárias para iniciar um filho. Quando você vai fazer uma camarinha no ketu e na hora das folhas você saúda Ossayn como? Cantando no jeje. O Nagô possui várias folhas, mas não todas. O seu Ayrton quando fez nação ele ganhou folhas do Angola e algumas dessas folhas ele inseriu na camarinha do nagô. Nossas religiões africanas são parte de uma mistura, na África é tudo separado, aqui no Brasil que juntou tudo e chamou de candomblé. Mas por juntar tudo foi que precisamos de folhas de outras nações para concluir o trabalho em algumas (ALÁ TORÍ, 2018).

Na fala de Alá Torí fica claro que existe na TEUCY um cruzamento de conhecimento. Desta forma, pode-se compreender que o processo de cruzamento dos saberes nas religiões afro-brasileira é distinto e importante para entender o próprio funcionamento do terreiro. Assim, têm-se dentro de uma única camarinha um trânsito de rituais, que, na casa, é visto como algo próprio da TEUCY, contudo, não é algo tão específico dela, mas de um conjunto de regras rituais que resultam no corpo ritualístico dessa casa de santo.

Taissa Tavenard e Marilu Campelo consideram que juntamente com o candomblé ketu, a angola entra como uma das nações que vieram da Bahia para o Pará. Segundo as autoras,

A história do culto é contada com a preocupação em afirmar a legitimidade “candomblecista” dos seus dois modelos: ketu e angola, e de seus sacerdotes. Prosseguem incorporando um vasto relato sobre suas próprias vidas e emitindo opiniões sobre aqueles que consideram importantes. A feitura é extremamente valorizada mesmo que a pessoa já fosse um sacerdote reconhecido e com grande clientela em Belém (CAMPELO E LUCA, 2007, p. 20).

Parto do pressuposto que, da mesma forma como ocorreu com pai Ayrton, debatido no primeiro capítulo, mãe Yacira busca a sua iniciação no candomblé angola em busca de uma legitimidade candomblecista frente ao interesse de ser feita no candomblé, ou seja, passar pela feitura dentro da nação.

No entanto, como já disse, ela não inicia nenhum dos filhos dentro dessa nação e anos mais tarde muda suas águas novamente, passando dessa vez para a nação ketu. Sobre isso, Alá Omí relata que;

Quando ela vai pagar os 14 anos dela de Yalorixá, que ela chama o pai Lídio, que era pra ser dentro da Angola, o pai Lídio diz que Oyá não quer dentro da Angola, mas dentro da nação Ketu, ele disse que a Oiá dela era Egunitá e que Oiá tava pedindo dentro do ketu, que era a nação de Balé. Ele chamou algumas pessoas, se não estou enganado Mãe Mercedes como testemunha e pai Cosme para zamburar nos búzios que Oiá não estava mais querendo dentro da nação Angola e sim a nação ketu. foi quando Oiá deu caminho e mostrou que era isso mesmo que ela queria e daí foi feito Oiá na nação ketu na cabeça da Ya (Alá Omí, Abril de 2019).

Anos mais tarde, após a sua feitura no ketu, e com a morte de seu babalorixá, Pai Lídio Mascarenhas, mãe Yacira paga a sua obrigação com pai Cosme, por este ser seu irmão de santo mais velho. Essa mudança de água é justificado dentro da religião por um pedido do orixá. Abaixo apresenta uma foto de mãe Yacira com Pai Cosme, babalorixá que realizou sua obrigação de 21 anos.

IMAGEM 12: Pai Cosme e Mãe Yacira



FONTE: Acervo pessoal da TEUCY.

Um aspecto importante de notar é que há um debate muito grande dentro da casa se pai Cosme é irmão ou pai da mãe Yacira, pois o mesmo tira a mãe de vumbi do pai Lídio da cabeça desta Yalorixá e passa a cuidar das suas obrigações de santo. Interessamos saber que o mesmo continua na casa ajudando na feitura de novos yawos e cargos dentro da nação ketu.

## **PARTE 2**

# **TRANSNAÇÕES RITUAIS: A CONTRUÇÃO DA MALHA RITUALÍSTICA A PARTIR DO TRÂNSITO DE CRENÇAS**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

## **CAPÍTULO IV**

### **O USO E AS PRÁTICAS DAS FOLHAS NA CONSTRUÇÃO DOS BANHOS**

## 1. MALHAS RITUAIS: ENTRE CONCEITOS E RELAÇÕES

A religiosidade de matriz africana no Brasil é o reflexo das diversas continuidades religiosas que se moldaram no panorama religioso brasileiro. Os Orixás<sup>35</sup>, voduns<sup>36</sup>, inkises<sup>37</sup> não são apenas deuses, mas, energias da natureza que se materializam na terra através do transe, trazendo, através dos sons dos atabaques, uma África deixada para trás. Dessa forma, cada nação, Ketu, Jeje, Angola, Mina, Terecô, entre outras, representam uma parte desta África desmembrada e recriada espiritualmente para o Brasil, os orixás não são somente deuses em guma<sup>38</sup>, mas, uma África perceptível aos movimentos da natureza.<sup>39</sup>

Reginaldo Prandi observa que:

Além dos orixás, outras divindades foram trazidas da África pelos escravos. Os inquices dos povos bantos, praticamente esquecidos e substituídos pelos orixás nagôs nos candomblés bantos, e os voduns originários de povos euê-fom, da região do antigo Daomé, hoje república do Benim, designados Jejes no Brasil. O culto aos voduns sobreviveu na Bahia e no Maranhão. Em Salvador e cidades do Recôncavo, a religião dos voduns é denominada candomblé jeje-mahim. No Maranhão, os voduns estão presentes em praticamente todas as casas de culto afro-brasileiro e os orixás ali cultuados nas casas de vodum são igualmente chamados de voduns, às vezes com a referência de que se trata de um vodum nagô e não Jeje (PRANDI, 1997, p. 110).

Um ponto interessante para pensar esta religiosidade é considerar que nem sempre tudo foi Candomblé no Brasil. Vários outros caminhos foram seguidos pelos africanos e afro-brasileiros até a sua formação. Essa é uma questão que está presente

<sup>35</sup> Na tradição iorubana são forças da natureza emanadas por Olorum e protegem a manutenção da terra.

<sup>36</sup> Nome que designa as divindades, ancestrais místicos ou históricos, do povo fon, do antigo Daomé.

<sup>37</sup> Cada uma das divindades do panteão banto.

<sup>38</sup> Nome utilizado para se referir ao local onde se pratica as danças no culto afro-brasileiro.

<sup>39</sup> Devo tomar nota que não é minha intenção neste trabalho partir para o debate da africanização do Candomblé. O conceito que trabalho é uma transfiguração espiritual dos Orixás da África para o Brasil no início da formação do candomblé, pois, parto do pressuposto que a base do Candomblé é africano, independente das reconfigurações religiosas que irão surgir com o tempo. Para um maior debate sobre esse processo de africanização ver: LÉPINE, Claude. O Candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: Um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). **Novas tramas do sagrado: Trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: EDUSP, FADESP. 2009. PP. 261-382. OPPARI, Carmen. **Candomblé: Imagens em movimento**. São Paulo: EDUSP. 2009.



nos dias de hoje, por exemplo, temos dentro do campo religioso de matriz africana vários seguimentos: Umbanda, Terecô, Xangô, Pajelança afro-cabocla, Quimbanda, Candomblé, que interpretam a religiosidade africana de uma forma diferente, contudo construindo saberes e conhecimentos próprios dentro do campo que cada uma segue.

Para Luís Nicolau Parés (2007), o que entendemos hoje como religiosidade “afro-brasileira” faz parte de um processo de reconstrução de instituições religiosas negras através dos fragmentos culturais existentes nos povos africanos que vieram para o Brasil (PARÉS, 2007, p. 108). Portanto, os batuques, as folias, e os processos de reconstrução do espaço religioso serão estruturados a partir da construção de vários saberes e do cruzamento com os conhecimentos do indígena e do europeu. Com o tempo, esses saberes foram organizados dentro de um único espaço de culto chamado candomblé. Sobre o termo candomblé Vivaldo da Costa e Lima ressalta que:

O significado do termo, entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estendeu-se do corpus ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética, ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, o candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça. Na Bahia, na linguagem do povo de santo, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra candomblé conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais. ‘Ir ao candomblé de X’ ou ‘ser filho de santo do terreiro F’ são expressões correntes que se igualam em significação. Mas ‘ser de candomblé’ ou ‘acreditar em candomblé’ exemplificam a outra conotação da palavra, e esses dois tipos de exemplo definem a ambivalência semântica do termo (LIMA, 2010, p. 118).

O conceito de nação vem sendo estudado por antropólogos, historiadores e sociólogos com um enfoque maior nas religiões de matriz africana. Segundo Vivaldo Costa:

A ‘nação’ (...), dos antigos africanos da Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. ‘Nação’ passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da Bahia, estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que soubera, dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos (LIMA, 1984, P. 20).

O termo nação, segundo Vivaldo da Costa Lima, assume uma característica ritual dentro da religião afro-brasileira, especificamente o candomblé. A percepção de

nação, portanto, dentro do candomblé, assume uma característica litúrgica e religiosa, estruturadas por grupos étnicos que vieram da África e aqui assumiram outras características e formas de saber.

O candomblé baiano é dividido em três grandes nações religiosas, Ketu, Jeje e o Angola. O modo como o culto vai se estruturar modifica-se de uma região para a outra, e a partir daí surge novos paradigmas litúrgicos, como exemplo existe o candomblé de caboclo. Para Emmanuelle Kadya Tall, a inserção do caboclo dentro do candomblé se estabelece devido o próprio caboclo ser o ancestral da terra, já existia antes da chegada dos orixás africanos.<sup>40</sup> Segundo a autora existe uma lenda onde os africanos quando chegaram no Brasil não sabiam dominar a mata que estava ao seu redor, desta forma, o indígena ensinou a cuidar das folhas e os seus usos medicinais, assim os africanos também colocaram à disposição do indígena a sabedoria que possuía das folhas (TALL, 2012, p. 81). Com a organização do candomblé e a organização do mesmo em nações, pouco a pouco o candomblé de caboclo vai ganhando seu espaço dentro dos terreiros. O Candomblé de caboclo é um exemplo das diversas estruturas ritualísticas e litúrgicas que a religião afro-brasileira vai assumindo.

O termo “nações do candomblé” surgiu em grande medida das atribuições que os escravocratas davam, ao longo dos séculos XVII e XVIII para os africanos que chegavam em terras brasileiras, para ajudar na venda e na organização das suas mercadorias humanas. Uma vez, portanto, estando no Brasil, os africanos se apropriavam destas terminologias como forma de autoidentificação, para expressar as formas culturais, sociais, políticas e religiosas que iam surgindo no meio coletivo destas classificações. Sobre isso, Luis Nicolau Parés disserta que:

O uso inicial do termo ‘nação’ pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. (...) Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das

---

<sup>40</sup> Uma observação deve ser feita, esta visão de caboclo se limita ao campo litúrgico do candomblé. No Tambor-de-Mina, os encantados são entidades espirituais de etnias e nacionalidades diversas, apesar da ligação com os índios brasileiros aparecem frequentemente como descendentes de nobres e de estrangeiros. Para maiores informações vide: FERRETI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: O caboclo no Tambor de Mina**. São Luís-MA: EDUFMA, 1996.

corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária (PARÉS, 2007, p. 23).

Percebe-se, portanto, que o termo “nação” foi utilizado pelos europeus como sistema de organização do tráfico de africanos ao longo da diáspora. Entretanto, o termo foi apropriado pelos africanos e afro-brasileiros como forma de organizar os ritos que estavam presentes no candomblé. Ser “da nação F” significa que você segue os ritos litúrgicos próprios daquela nação. Cabe considerar que as nações, por interesses africanos, possuíam um caráter político e serviam como “interesses dos africanos.

Como foi argumentado acima, na leitura de Costa Lima, o conceito de nação passou aos poucos sendo utilizado mais como um argumento teológico do que político (COSTA LIMA, 1984, p. 20). Nação, portanto, passou a ser um conceito ritual e teológico nos terreiros de candomblé da Bahia.

Para ir mais além do conceito de nação, proposto por Costa Lima, passei a observar como estas nações se relacionavam na TEUCY a partir de uma perspectiva de transnação, de Marlon Passos. Na TEUCY, os membros da casa classificam como nação apenas a Mina-Nagô e o ketu, enquanto Tambor-de-Mina e a Pajelança são vistos como ramificações religiosas nativas, sem cruzamento com as religiões africanas:

Ketu é uma coisa e Tambor-de-Mina é outra. Assim como o nagô. Apesar de existir o candomblé de caboclo, onde arreja desde índio até o povo boiadeiro, não se pode pensar que um é a mesma coisa que o outro. O nosso Tambor-de-mina já arreja o povo da nossa terra, do Maranhão (Pai Katu, 2018).

Na nação os fundamentos são diferentes, nós não dançamos, só quem dança é cargo e yawo. No Tambor-de-mina e no Nagô a gente dança o toque todo, é mais divertido (Mãe Rose, 2018).

A diferença básica entre um e outro é que no Nagô e no ketu os orixás vem em terra, só se faz orixá. Quem responde pelo orixá é o erê. No Tambor de Mina é diferente, o caboclo fala pelo Orixá, é quem representa ele aqui na terra (Alá Torí, 2017).

A pajelança é o encontro de quem atravessou o portal da encantaria. A pajelança não é uma religião, não é uma seita, não é algo como o candomblé, por exemplo. Na pajelança nós trabalhamos com o povo do fundo, o povo das matas, o povo do mangue (Entrevista cedida por Mãe Rita no dia 06/03/2018).

Apesar da busca em separar as nações e conceitua-las, o modo como as mesmas estão inseridas dentro do campo ritualístico da casa está imerso dentro do que se

compreende por transnação, pois, os rituais se movimentam através de uma crença diversificada, rituais, objetos de culto, gerando novas formas litúrgicas a partir desses cruzamentos. Contudo, onde ficaria o Tambor-de-Mina e a Pajelança se não são vistas como nação, na TEUCY?

O conceito de pajelança e Tambor-de-Mina não abarcam o de nação tal como é pensado no candomblé, pela própria questão de como ela é compreendida dentro da TEUCY. Nação seria a ramificação religiosa que seguisse os preceitos e as normas do culto aos orixás, desta forma, a pajelança e o Tambor-de-Mina não se inserem neste contexto, por cultuarem, na TEUCY, caboclos e encantados. Portanto, tornou-se necessário ir além do conceito de transnação, chegando, através das leituras e pesquisas que fui realizando no campo bibliográfico, no conceito de malha proposto por Tim Ingold.

Tim Ingold propõe uma Antropologia imersa na vida, ou seja, busca analisar a vida não como um círculo fechado, mas a vida em movimento, “restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto nas palavras de teóricos” (INGOLD, 2012, p. 26). Assim “todo o terreno do conhecimento aparecia não como uma superfície segmentada e domínios ou campos de estudos, mas como uma emaranhada malha de sendas em curso ou linhas de interesse” (INGOLD, 2012, p. 48).

Partindo dessa perspectiva de malha teria como trabalhar o mundo que habitamos não como objetos, mas como coisas, desta forma, conseguiríamos compreender não uma rede de conexões, mas uma “malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento”. Entrar nesse debate da malha, proposto por Tim Ingold, deve-se compreender o conceito de coisas e objetos. Segundo o autor:

O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. A coisa por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião (INGOLD, 2009, p. 29).

Pensar essa malha, portanto, é refletir na vida que existe dentro do movimento e da percepção do ambiente. A TEUCY não pode ser vista como um objeto, pois, vai muito além de superfícies externas e congeladas, ela deve ser vista como uma coisa, pois as suas ramificações religiosas (pajelança, umbanda, Tambor-de-Mina, Mina-Nagô e o ketu) são o que trazem as coisas de volta a vida dentro deste espaço religioso. Trazer

as coisas de volta a vida, pensamento proposto por Tim Ingold, é compreender que essas ramificações são agregados de fios que impulsionam não um fim, mas uma continuidade, mesmo diante dos conflitos que existem no terreiro em manter essas ramificações religiosas interligadas.

Pensar a TEUCY e seus rituais é está imerso a esta percepção de que nada se faz separado, mas que tudo está dentro de um único conjunto de saber. Apesar das particularidades de cada ramificação religiosa, as mesmas são o ponto gerador de vida dentro da casa de santo, é o que gera a vida enquanto “capacidade geradora do campo englobante de relações dentro da qual as formas surgem e são mantidas no lugar” (INGOLD, 2012, P. 27). Essa malha, gerada através dos rituais inseridos na transnação, suscita novas formas de cultos, o que sustenta o discurso de que a TEUCY é uma nação própria. Como é observado na fala a seguir:

A TEUCY é uma nação própria. Nós pegamos aspectos de diferentes nações e construímos a TEUCY. Nós não, o vovô. Exemplo, percebe como funciona a gira de quinta-feira, nós temos caboclos que são próprios do Tambor-de-Mina, no caso dos Léguas do Codó, ou caboclos da Umbanda, que são os índios. Esses caboclos arriam no terreiro para poder ‘dar o passe’ (abre aspas com as mãos). O passe é algo próprio do espiritismo, que o vovô insere nos rituais de quinta-feira. Então temos aí um sincretismo de rituais. Por isso que falamos que a TEUCY é uma nação (Alá Omí, 2018).

Pensar o campo religioso do Templo Espírita de Umbanda Cabocla Yacira é adentrar num mundo de diversos rituais dentro de um único espaço. Na citação acima, pode-se compreender como funciona essa estrutura e como ela está relacionada com a malha criada com as diversas teias existentes. Este múltiplo campo de rituais está presente desde a fundação da casa, quando, Ayrton Soeiro busca várias ramificações religiosas para compor o espaço da TEUCY.

O modo como esta malha é construída, através do entendimento de que existe um panorama de transnação na casa, conceito que uso para compreender os vários cultos presentes nesta casa de santo, é mais bem compreendida quando passamos a analisar os rituais realizados dentro deste espaço religioso. Buscarei construir meu debate especificamente em dois ritos que ocorrem na casa e que pude presenciar com mais frequência ao longo do trabalho de campo: a iniciação na nação mina-nagô e ketu

e no culto às folhas (próximo capítulo), levando em consideração a particularidade de cada ramificação religiosa presente na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira.

Como observamos no segundo capítulo, no ano de 1957 Pai Ayrton Soeiro é iniciado na nação Mina-Nagô para o orixá Ogum Beira-Mar, por pai Crioulo e trás fundamentos desta nação para dentro da TEUCY. Junto com esta sua iniciação alguns ensinamentos e fundamentos serão modificados dentro desta casa de santo, pois, enquanto de início o trabalho era em torno da encantaria e da Umbanda, liturgias e rituais específicos do nagô foram inseridos no campo religioso da Tenda.

Antes da entrada do Nagô nós não utilizávamos do ejé para iniciar ninguém. Primeiro que não existia nem essa história de ser iniciado. O sujeito ia batizando as suas entidades e esse batismo era feito somente através dos amacis, que nada mais eram que banhos de ervas maceradas. A entidade vinha e tomava aquele banho na cabeça do filho e pronto já estava firmado ali. Quando o Nagô entra na casa começa as grandes camarinhas, os cortes dos bichos na cabeça dos filhos. O filho entrava hoje, por exemplo, e passava torno de 21 dias lá dentro do roncó. Dentro desse tempo ele ia aprendendo algumas coisas relacionadas a religião. O pai não cortava bode nem cabra, somente bicho de pena (galinha, galo, picota, pato e pombo), agora assim, era muito bicho, era em torno de 20 galinhas ou galos, dependia do orixá. Isso nunca que ocorria na encantaria, teve filho na casa que nunca fez orixá por conta dos seus encantados, era muito sangue no chão (Pai Katu, 2018).

A entrada do Nagô na TEUCY modifica as estruturas sociais da casa e faz com que os rituais e as liturgias sejam modificados ao longo da inserção desta nação no terreiro. Percebe-se na fala transcrita que o principal ponto demarcado para a diferença entre a Mina-Nagô com as outras ramificações que existiam na casa é a presença de sacrifício de animais, algo que não ocorre, por exemplo, na pajelança e na umbanda, o que nos mostra ser o marco de maior impacto entre o que se praticava no início (pajelança e umbanda) e o que se pratica depois (nagô e ketu).

Para estas duas últimas ramificações, o sangue é portador do axé, o que nutre e alimenta não somente o orixá, mas todo o corpo físico e espiritual de uma casa de santo. Desta forma, o rito de sacralizar animais ocorre pelo intuito de conservar e intensificar a força do axé através de elementos naturais consagrados aos orixás “moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido o sangue, pertences de direito aos deuses (BASTIDE, 2001, p. 32).

Outro ponto importante de ser observado nesta fala é o uso da quantidade de animais usados no processo de iniciação. É costume ouvir na TEUCY dizeres como

“não pode levar muito bicho, só o que manda a lei; “o abiã não é preparado para levar mais do que merece na cabeça”. Essas falas dialogam com o que debatíamos acima, por ser o sangue uma força vital e de grande concentração de energia o indivíduo só poderia levar aquilo que seu Ori estivesse preparado para receber. O aumento de número de animais viria de acordo com a sua evolução temporal e espiritual no terreiro. “No tempo do pai só levava bode ou cabra quando fosse pegar cuia de axé”<sup>41</sup> (YÁ TONÁ, março de 209). Percebe-se que o tamanho do animal é um fator importante para a intensidade e força do ejé. Assim, o corte de um número grande de animais de penas, equivaleria, talvez, à um bode ou uma cabra. Não se pode deixar de levar em consideração a dificuldade financeira que ocorre ao longo das feitura de alguns filhos da casa, o que poderia levar a trocar um determinado animal por vários outros.

Sobre o sacrificio presente na feitura do Yawo, Vogel, Mello e Barros (2005, p. 17), consideram que:

Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir o caminho em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida.

Nesta percepção considera-se o rito do sacrifício uma troca estabelecida entre homens e deuses, a vida dos animais sacralizados pela do neófito. Contudo, esse jogo de troca deve ser controlado, pois o ejé (sangue) deve trazer o equilíbrio e não o contrário, por isso a necessidade de o número de animais estarem corretos e adequados para cada fase da vida no santo.

Através destas primeiras observações podemos detectar como as teias de relações vão construindo a malha na TEUCY. Os banhos de ervas que eram utilizados no culto da umbanda, chamado na fala de pai Katu de amaci, continuam existindo, contudo, inseridos dentro de um outro campo ritual, a camarinha de iniciação.

Antes de um filho-de-santo recolher para ser iniciado na nação nagô, ele passa por um processo de banhos de ervas. Esses banhos de ervas são feitos uma vez por semana até a entrada no roncó, ocorrem geralmente duas semanas antes da sua camarinha. Este banho é chamado de Amaci. É feito geralmente com algumas ervas

---

<sup>41</sup> Pegar Cua de Axé simboliza que a pessoa completou seus sete anos de iniciação e já pode abrir sua própria casa de santo.

próprias para o orí (cabeça) e servem para “acalmar o santo da pessoa. Isso vai mostrar se realmente aquele santo é daquela cabeça” (Alá Torí, entrevista realizada em março de 2018). Este banho é realizado somente na cabeça da pessoa, não sendo jogado no restante do corpo.

Estavam recolhidos oito filhos para fazer o amaci. Chegaram na casa por volta das oito horas da manhã e entraram para o roncó após as dez horas do dia. Não houve ebó, somente tomaram um banho de descarga, foram defumadas e encaminhadas para o roncó, onde tinha uma esteira já aguardando. Lá ficaram deitadas o resto do dia. Enquanto isso, as pessoas que ficaram do lado de fora iam organizando os materiais do amaci. Algumas maceravam manjerição e outras iam fazendo a lavagem das ágatas que seriam colocadas os banhos. Quando tudo estava pronto, Iyá Layo levou os banhos, já dentro das ágatas, para o roncó e deixou ao lado da esteira de cada filho. Dentro deste banho tinha uma folha chamada “folha da costa”, muito utilizada nesses rituais e em rituais de sacrificio animal, por ser considerada uma folha ancestral, ligada, também, ao orí. Por volta das sete horas da noite, mãe Yacira veio para o roncó e pediu para que os filhos recolhidos ficassem sentados, com as pernas esticadas, as mãos viradas para cima apoiadas sobre o joelho. Explicou para os filhos o que seria feito e para que serviria aquilo. Antes de iniciar o amaci, era colocado na mão da pessoa uma bacia de ágata vazia, sua cabeça era centralizada na direção da mesma. Uma pessoa ficava segurando outra bacia de ágata com o banho, enquanto mãe Yacira, com uma cuia pequena, ia jogando o banho na cabeça da pessoa e aquele banho ia sendo aparado na bacia não mais vazia que o filho segurava. Enquanto se jogava o banho todos ali presentes iam cantando “Olha o amaci, olha o amaci, meu pai Oxalá, olha o amaci”. Essa doutrina ia sendo repetida até a última cabeça ser banhada. Conforme o banho ia acabando da bacia, era amarrado, pela mãe de santo, um lenço branco na cabeça do filho e o mesmo era deitado e embrulhado, era necessário dormir e descansar o orí. O banho aparado na bacia de ágata era colocado na cabeceira da esteira, ao lado da vela acesa e do copo com água. Aquele banho só seria suspenso quando o filho fosse ser levantado, descansaria junto com ele (Diário de Campo, março de 2018).

É neste processo que a malha vai ser estruturada e ganha vida com o cruzamento de rituais, o amaci é um rito próprio da Umbanda, segundo a fala de pai Katu, mas que é reconfigurado para o rito nagô no processo da camarinha. É desse cruzamento de saberes que percebemos a formação da malha a partir do trânsito de rituais, crenças e símbolos em um único espaço religioso (a transnação).

## **2. O uso e práticas: As folhas na construção dos banhos**



As folhas são utilizadas de forma diferenciada nas ramificações religiosas presentes na TEUCY, como já observamos até aqui. Os banhos, na maioria das vezes, são feitos por uma única pessoa, Yia Mambé, e são classificados das mais diversas maneiras. Dentro desta classificação existe um conhecimento médico tradicional onde cada banho é destinado a uma doença específica, tanto física quanto espiritual. A maioria desses banhos são fabricados para a venda na casa, na loja que fica no interior no terreiro que além dos banhos vende velas, defumações, guias e outros materiais de uso na religião. Abaixo transcrevo uma parte do meu diário de campo onde ajudo Mambé na produção desses banhos.

Ainda ontem, domingo, foi pedido pela mãe Norma, que eu acordasse cedo e fosse no Ver-O-Peso comprar algumas ervas que seriam utilizadas para fazer os banhos que ela vende e que ela trata alguns clientes e filhos da casa. Acordei pela madrugada, pois o melhor horário para comprar ervas nesta feira é antes de amanhecer. A lista era enorme, existiam ervas que nem sabia que existiam, Catinga-de-Mulata, levante, arruda, favacão, hortelã, cheiro-verde, semente de noz de moscada, patcholin, entre outras. Voltei para o terreiro com três sacas de ervas. Chegando na casa coloquei todas dentro de uma bacia com água e pedi para um abiã que estava na casa lavar todas elas enquanto eu ia na mata buscar algumas ervas que só tinham lá. Trouxe pedaços de caule de aroeira, para as descargas, folha de aroeira, raiz de piprioca e quioiô. Trouxe todas debulhadas no panelão, e raízes e caules numa sacola que havia levado, só para serem lavadas e organizadas para o preparo dos banhos. Por volta de uma hora da tarde, já estava tudo pronto só no aguardo da mãe Norma para preparar os banhos. (...) começamos os preparos às duas horas da tarde, primeiro é colocado no fogo uma panela com água e os pedaços do caule de aroeira, junto com tabacos e resto de fumos usados pelas entidades, esses materiais ficaram em processo de ebulição por volta de meia hora, este é uma parte do preparo das descargas. Enquanto fervia a descarga as outras folhas que foram compradas no Ver-O-Peso e colhidas na mata estão sendo fervidas separadamente, umas para os banhos de axé outras para compor o banho de descarga. A primeira a ser preparada é a descarga, quando tudo está fervido coloca-se o líquido, crivado num escurador, dentro de um camburão grande e lá é adicionado uma dose grande de amoníaco puro. Após perceber que o cheiro do amoníaco já estava forte e misturado com o sumo que foi tirado da panela, é adicionado água limpa até completar a quantidade ideal que dê para engarrafar a descarga. Essa descarga foi dividida em quatro partes: Descarga completa, descarga afasta espírito, dessatrapalha, destranca portas. A base delas é a mesma, o que muda são alguns ingredientes que são inseridos nelas ao longo do engarrafamento, ervas próprias para a especificidade que estão sendo fervidas.

As ervas que estavam sendo fervidas também passaram pelo mesmo processo de clivagem, separou-se o sumo das folhas do líquido que o mesmo gerou. Todas foram colocadas dentro de baldes grandes e algumas foram misturadas entre si na hora do engarrafamento e outras foram colocadas sem misturas. Junto com esse líquido das folhas foram colocadas essências para dar um aroma mais agradável no banho. Essas essências são compradas fora do terreiro especificamente para serem utilizadas nos banhos. Foram feitos mais de dez tipos de banhos, alguns sendo atribuídos à algumas entidades: banho de axé da Dona Rosinha Malandra, Banho da fortuna, banho de Obará, banho

de axé de águas de Caleb, banho de axé de arruda, banho de Iemanjá, banho de Ogum, banho de prosperidade, Banho de bons negócios, banho de equilíbrio, banho para saúde, banho para bons caminhos, banho de segurança, banho de amor, banho de sorte, banho de felicidade e banho de ciganos. Todos os banhos recebem um rótulo que vem com o endereço do terreiro e nome específico daquele banho.

Após o preparo tudo é guardado e será utilizado na venda das lojas para clientes itinerantes que procuram a casa apenas para comprar os banhos, mas sem nenhum vínculo institucional, e com clientes que são chamados de “amigos do axé” pois ajudam a casa em diversos fatores (econômicos, nas festas, na doação de cestas básicas). Os banhos também são utilizados em alguns filhos da casa que aparecem com problemas dos mais diversos (Diário de campo, 8/3/2018).

É perceptível na transcrição que o modo como os banhos e as ervas são produzidos se diferenciam e são encaminhadas para diferentes funcionalidades. Para o preparo dos banhos requer todo um conhecimento de tempo que vai levar no fogo assim como a dose certa de cada líquido nas garrafas e os encantamentos que serão ditos na hora no preparo das ervas. Além desses materiais naturais são utilizados também matérias industriais, como a amônia e a essência. O uso da amônia nestes banhos é justificado pelo fato deste “afastar todo tipo de malefício da pessoa. Os espíritos ruins não ficam onde o cheiro da amônia se faz presente” (MAMBÉ, 8/3/2018). As ervas utilizadas devem ser compradas nas feiras, pois é difícil encontrá-las nas matas e levaria muito tempo para começar a produzir os banhos, se ainda fossem em busca delas nas matas.

Um ponto importante no preparo dos banhos são as encantações orais realizadas ao longo do seu processo. Essas encantações são rezas destinadas a ativar o poder que cada erva possui, por isso a necessidade de uma pessoa específica para o preparo dos banhos. Essas rezas/encantamentos são pronunciadas através de cânticos destinados a determinados orixás, ou, de modo geral, a Ossayn, que é quem, segundo a concepção religiosa afro-brasileira, detêm o poder das folhas. Na Mina-Nagô, Tambor-de-Mina e na Umbanda essas encantações são cantadas em português, pouco se usa o iorubá e envolve elementos cristãos nas suas passagens. Abaixo transcrevo duas encantações capturadas ao longo da pesquisa de campo:

1

Rei das forças, Rei das Forças, e as forças que vai nos dar. Ô dai-nos força ó Rei das forças e as forças que vai nos dá.

A força da palavra, na pronúncia das encantações, são parte essencial do axé, a voz é o que transmite o axé e ativa o poder das folhas. A força da transmissão da palavra é importante nas religiões de matriz africana. Sobre esse processo de encantação das ervas, Pierre Verger considera que:

[...] durante a preparação de alguma fórmula o Babalaô estabelece uma ligação mágica entre o remédio e o signo de Ifá. A ligação é feita através de elos verbais entre o nome da planta, o nome da ação medicinal ou mágica dela esperada e o odu, signo de Ifá no qual é classificada. (...) A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição Iorubá, como o veículo do axé. O poder, a força das palavras que permanece sem efeito em um texto escrito. As palavras para que possam agir, precisam ser pronunciadas. (VERGER, 1995, p. 6).

Considera-se, então, que a palavra e a sabedoria sobre o que falar é o que ativa a fórmula mágica da planta. Percebemos que a palavra assume um papel importante dentro das religiões afro-brasileira. Como já foi debatido em capítulos anteriores, a oralidade é importante para a transmissão dos saberes, logo, o olhar e escutar é o que caracteriza o ponto principal para a adquirir conhecimentos nos terreiros.

Essa sabedoria sobre o manuseio das folhas é dada somente por Ossayn. Cada orixá detêm o poder sobre algumas folhas. Segundo narra os itans<sup>42</sup>, Ossayin era o detentor de todos os segredos das folhas. Xangô, Orixá da justiça, julga que todos os outros orixás deveriam saber do segredo das folhas, Ossayin nega compartilhar seus segredos. Xangô então manda que Iansã<sup>43</sup> jogue seus ventos e trouxesse ao seu palácio todas folhas de Ossayin para que fossem distribuídas para os Orixás. Iansã criou um furacão que derrubou todas as folhas de Ossayin e as trouxe em direção ao palácio de Xangô. Percebendo o que estava acontecendo, Ossayin gritou: “Euê uassá!”, que significa, “as folhas funcionam!”. Ordenou assim que todas as folhas voltassem para as suas matas, e as folhas obedeceram a suas ordens, faltando apenas as que já estavam sob poder de Xangô, perdendo assim o axé. Xangô, entendendo que as folhas deveriam ser exclusivas de Ossayin, admitiu a vitória e devolvê-las para ele. Contudo, Ossayin deu uma folha para cada orixá, cada folha com seus axés e seus ofós, que são cantigas de encantamentos sem as quais as energias das folhas não funcionam, entretanto, o segredo mais profundo ele guardou para si. Os Orixás ficaram gratos por Ossayin e sempre o reverenciam quando usam as folhas (PRANDI, 2001, p. 153).

<sup>42</sup> Relatos místicos da tradição iorubana.

<sup>43</sup> Orixá feminino do panteão iorubano, esposa de Xangô. Dona dos raios e dos ventos.

As folhas possuem uma força vital viva que ajuda no desenvolvimento e equilíbrio das energias. As folhas são catalizadoras no processo de energização do ambiente. Contudo, como observamos desde o início deste capítulo são utilizadas os mais diversos tipos de folhas, tanto para banhos quanto para camarinhas. Estas folhas são utilizadas de formas diferentes dentro das ramificações religiosas presentes na casa, exemplo, se no candomblé alguns filhos não podem tomar banho de determinadas ervas<sup>44</sup> nos banhos engarrafados e preparados por Mambé, feitos com conhecimentos da umbanda, qualquer pessoa, independente do orixá, pode tomar os banhos. Alguns preceitos devem ser seguidos: o banho de descarga não pode ser jogado na cabeça, tanto faz ser filho-de-santo como cliente; os banhos de axé são jogados da cabeça para baixo, pois são energias positivas que irão se concentrar no corpo e principalmente no orí<sup>45</sup> do filho, pois o banho inicia dele.

Não compreendendo bem como funcionava esse processo de “quizila” das folhas em relação a alguns filhos, pergunto para Mambé como pode na mina-nagô esses filhos não poderem tomar banho de aroeira, por exemplo, e quando vem para a ketu os mesmos tomam banho desta erva que lá na outra nação é proibido para eles? A resposta é simples e curta: “nós na mina-nagô temos o segredo das ervas, sabemos como encanta-las para fazer o bem e não deixar as pessoas mal. No ketu eles apenas maceraram o banho, querem só o sumo, aqui no nagô nós queremos a energia da folha” (MAMBÉ, 08/03/2018). Percebe-se claramente que existe uma concepção diferente de culto às folhas e uma crítica feita por Mambé em relação a não encantação através das rezas para ativar o axé da folha por parte dos integrantes da nação Mina-Nagô e principalmente da Nação Ketu.

Além dessa observação considero que através desse macerar do banho, explicado por mãe Mambé, fica explícito o conflito que existe entre essas nações, observado nos capítulos anteriores. Portanto, tenta-se apresentar que apesar das folhas serem as mesmas o modo como são preparadas muda de uma ramificação para outra, por conta do saber o manuseio correto dessas folhas e o modo como é ativado o seu encantamento. Sobre isso Pai Katu considera que:

---

<sup>44</sup> No próximo capítulo construo uma análise sobre o uso das folhas nos rituais de iniciação dos filhos de santo da TEUCY.

<sup>45</sup> Orí nas religiões afro-brasileiras quer dizer cabeça.

Não interessa a nação, as pessoas ficam falando que na Umbanda é que há o conhecimento maior das folhas, que no candomblé sabe-se apenas o nome, mas não sabem encantá-las. A partir do momento que as folhas são maceradas já ocorre a ativação do axé, o banho que cai na minha cabeça, tanto faz no Nagô, no Ketu, na Umbanda ou na Pajelança, vai retirar tudo de ruim que tem no meu corpo físico e espiritual. Banho é banho em qualquer nação. O banho serve para limpeza, para equilibrar. Por que você sempre começa os banhos com a descarga e depois com o axé? Porque a descarga é que vai limpar, tirar tudo aquilo que está negativo no seu corpo, quando a descarga é pesada, até as energias positivas são levadas é por isso que tem a necessidade de, após a descarga e retirar todo o seu excesso com água e bastante sabão, joga-se o axé. O axé nada mais é que um banho específico para equilibrar a sua vida. Ele não traz nada pra você, as pessoas tomam banho e acham que já vão ganhar um emprego, ou a saúde, o banho serve para equilibrar as suas energias e fazer com que tudo no seu plano físico e espiritual trabalhe para o seu bem, por isso que temos que tomar nossos banhos e correr atrás do que queremos (Pai Katu, 10/08/2018).

A concepção de banho, portanto, pode variar de uma pessoa para outra dentro da casa de santo. Isso fica perceptível na fala acima quando Katu afirma que apesar da importância dos encantamentos a finalidade do banho sempre vai ser a mesma, manter o corpo limpo e equilibrado. Os rituais destes banhos sempre são feitos praticamente da mesma forma, o que modifica são a necessidade de cada indivíduo. Primeiramente é levado a pessoa para um banheiro específico dos banhos que possui tanque com água, ali a pessoa irá jogar a água com a cuia e depois passar sabão no seu corpo e retirá-lo com água. Após essa primeira limpeza é rezado um pai-nosso e uma Ave-Maria e logo em seguida é jogado o banho de descarga pronunciando as seguintes palavras:

Eu descarrego para as ondas do mar sagrado todo fardo de aborrecimento e preocupação, todo atraso, toda macumbaria e feitiçaria. Que os escudos, as armas e a capa de São Jorge estão sempre lhe protegendo (Diário de campo, 2018).

Assim que termina essa reza saudasse o orixá Ogum, falando de forma bem alta a sua saudação dentro da nação mina-nagô “Ogunhê” e começa a cantar o seguinte fundamento:

Ogum, capacete de aço senhor vencedor de demandas, empunha sua espada meu pai, que tem filho seu magiado na quimbanda (Diário de Campo, 2018).

Canta-se este fundamento enquanto a pessoa que está aplicando o banho faz um gesto com mão no corpo do indivíduo que banha como se estivesse retirando alguma coisa do corpo. Após alguns minutos fazendo esse procedimento é jogado a água limpa no corpo da pessoa dizendo as seguintes palavras:

Assim como essa água limpa o corpo, peço a Ogum que ela limpe a sua vida, seus caminhos, sua saúde, purificando seu espírito e sua alma para o caminho do bem para um dia poder chegar na glória eterna. Hás de Vencer, hás de vencer, hás de vencer. Axé! (Diário de Campo, 2018).

Acabou o primeiro momento do banho, que é o da limpeza física e espiritual. O segundo passo é o banho de axé onde as energias serão equilibradas. Enquanto o primeiro banho não podia ir na cabeça, apenas no pescoço para baixo, nesse o banho é jogado desde a cabeça, cantando o seguinte fundamento:

Eu vou lhe banhar, é nas águas claras, nas águas de Janaína, é nas águas claras (Diário de Campo, 2018).

Quando já se jogou todo o banho no corpo da pessoa canta-se:

O sobrado de mamãe é de baixo D'água, debaixo d'água por cima das areias. Tem ouro tem prata tem diamante que nos "alumeia" (Diário de Campo, 2018).

Este último banho não é tirado com água e se pede para não se enxugar, principalmente a parte da cabeça. Após a pessoa sair do banho, já com a roupa trocada e energizada, é importante lembrar que a pessoa não sai deste ritual do banho com a mesma roupa que chegou é necessário trazer uma roupa nova, será realizado a última etapa deste ritual, que é a defumação. Quando se vai defumar é colocado a pessoa na direção norte, abre-se os braços dela e as pernas e começa a defumar cantando o seguinte fundamento:

Nossa Senhora incensou seu amado filho para com ele o mundo governar, há eu incenso esse filho de umbanda pro mal sair e o bem entrar (Diário de Campo, 2018).

A partir daquele último processo a pessoa já pode seguir seu caminho. A defumação é feita de ervas, raízes, breu-branco, canela em pó, grão de arroz, semente de girassol e açúcar. O que podemos compreender desse processo é a especificidade dentro do ritual do banho, existe uma lógica e uma performance a ser seguida para o ritual poder acontecer, ocorrendo em diferentes etapas, a primeira chama-se por um orixá de carrego, que faz a limpeza corporal e espiritual da pessoa, o indivíduo recebe como se fosse um passe com as mãos. Quando questionada se esse ritual pode ser feito por qualquer pessoa, Mambé me responde que não, somente alguém apto e autorizado pelas entidades dirigentes da casa é que podem fazer tais rituais. Logo em seguida é rezado uma oração para a água que será complementado com o banho do axé, onde louva-se as senhoras da água que é Oxum e Iemanjá, “quando rezamos para a água limpar o corpo da pessoa, estamos conversando com Oxum e Iemanjá, que são a própria água” (MAMBÉ, 2018). A última parte do ritual é com a defumação, onde se envolve tanto elementos cristãos como afro-religiosos.

Este ritual que narrei faz parte da liturgia tanto do Tambor-de-Mina da umbanda e da mina-nagô. No ketu e na Mina-Nagô o banho ocorre diferente. Contudo, os banhos das nações (mina-nagô e ketu) geralmente estão relacionados com o processo da camarinha e do preceito que os filhos tem após a sua iniciação na religião, que dura cerca de três meses na mina-nagô e um ano no ketu.

Nas nações<sup>46</sup> existem dois tipos de banhos: o abô, utilizado no ketu, e o de manjericão, utilizado tanto no ketu quanto no nagô. Esses banhos ou o modo como são preparados modificam-se de uma nação para outra, como mostro na transcrição abaixo retirada do meu diário de campo.

#### Ervas na camarinha do Ketu

Eu tinha acabado de chegar da mata, estava trazendo raízes de árvores, folhas e caule de aroeira para fazer banhos de axé e descarga. Coloquei as folhas, raízes e caules em cima das esteiras, como é de costume fazer e fui preparar os baldes e as panelas que iria utilizar para fazer os banhos. Enquanto a água fervia no fogão, eu ia limpando os pedaços dos casca do caule da aroeira para poder botar na água quente e misturar com folhas de tabacos para poder fazer a descarga. No momento que ia preparando os banhos mãe Rosa de Oxaguiam, que estava cuidando de uns filhos que estavam recolhidos na nação

---

<sup>46</sup> Todas as vezes que me referir ao termo “nações” estou relacionando com o ketu e a Mina-Nagô.

ketu para sair como yawo, me pergunta se essas folhas que eu estava preparando era para o banhos dos meninos (os yawos recolhidos), disse que não, aquilo era para o banho das pessoas que iam procurar a casa ao longo do dia para se tratarem de algum mal. A mesma me respondeu que o banho deles era diferente e seria preparado de outra forma. Continuei preparando meus banhos e guardando nos recipientes próprios para eles conforme iam aprontando.

Passados algumas horas e tudo estando pronto, mãe rosa me chama e pede para eu macerar alguns manjericões que ela iria trazer e agasalhar num baldo com tampa dentro do tor, que ele seria utilizado para banhar as pessoas que estavam recolhidas. Fiz o que ela pediu e deixei lá no local indicado.

No final da tarde deste dia, fui chamado para buscar dois potes grandes e levar para a cozinha de santo, que fica no fundo do terreiro, e lavá-los que lá seriam colocadas as ervas do abô. Quando estava lavando os potes mãe rosa aparece com uma sacola cheias de ervas (manjeriço, beto-cheiroso, levante, hortelã, aroeira, folha de algodão, folha de fruta-pão, acoco, brasileirinho e peregum). Pergunta se os potes já estão lavados e respondo que sim, pede então que eu coloque todos em baixo da árvore do Iroko e após lavar todas as ervas começa a coloca-los dentro dos potes, no final coloca água limpa e pede para deixar aquilo ali sem mexer, pois, ao longo da camarinha os yawo seriam banhados com aquilo (Diário de campo, 8 de julho de 2018).

#### Ervas na camarinha da Mina-Nagô

Eu havia acabado de chegar do Ver-O-Peso, fui comprar manjeriço para o banho dos yawos que iriam colher na Mina-Nagô. Como ainda era cedo, por volta das seis da manhã, comecei a macerar alguns manjericões e deixar pronto para o banho da tarde. Aprontei tudo e deixei o banho guardado dentro de um balde para ser utilizado na hora certa. Com o passar do dia Layo, pessoa que estava responsável pela camarinha do Nagô, pergunta que banho era aquele dentro do baldo no tor, digo que é dos yawos, a mesma me responde que sabia que minha nação era o ketu, mas no Nagô as coisas eram diferentes, o banho deveria ser macerado alguns minutos antes do banho do yawo e não como era feito no ketu, deixado no baldo por vários dias. A mesma utilizou o banho que preparei somente aquele dia e depois coloquei para os filhos da casa que iam chegando da rua tomar banho de manjeriço, já que não seria mais utilizado na camarinha (Diário de campo, 21 de novembro de 2018).

O banho é feito no tor<sup>47</sup>, onde a pessoa fica nua e lava-se com sabão de coco e depois joga bastante água e se senta num apoti para receber o banho. A pessoa que aplica o banho deve ser um Ebômi, ekedy ou ogã da casa. Diferente de como ocorre no Tambor-de-Mina e na umbanda que um abiã pode aplicar o banho, desde que seja

---

<sup>47</sup> Espaço na casa de santo dedico somente para os banhos de quem está em processo de iniciação ou outro tipo de obrigação na casa. É um espaço que possui um tanque com água e o filho toma banho com a cuia.



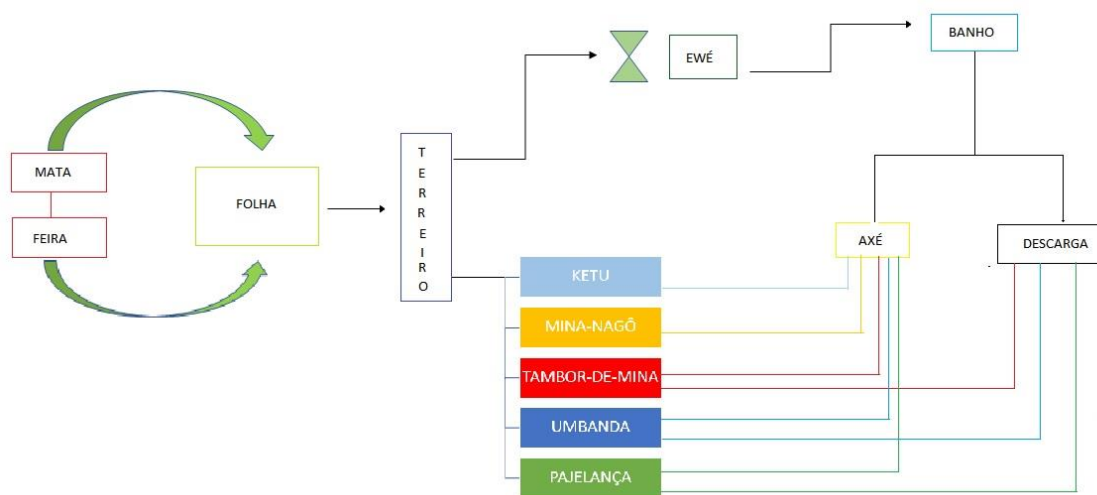
indicado pela mãe de santo ou por alguma entidade dirigente da casa. Antes de ser banhado o filho bate paó e automaticamente entra em transe com o orixá. O banho é dado com a pessoa em transe, tanto no ketu quanto no nagô. Enquanto canta o fundamento, destinado ao orixá Oxalá, joga-se o banho na cabeça do filho-de-santo. Depois que terminar o banho, chama o erê que vai ficar no filho<sup>48</sup> até o momento que este foi sair do terreiro. No ketu este banho pode ser de abô ou de manjerição, no Nagô este banho é somente de manjerição. O fundamento cantado modifica-se nas diferentes nações:

**MINA-NAGÔ**  
 Àwúre, àwúre  
 Bó kún sùré àjàlá  
 Òjísé t'ayó  
 Olóri nşè èrò, èrò<sup>49</sup>

**KETU**  
 Bàbá Saureá é um babalaô.  
 Saureá é um babalaô.  
 Ele é Orixá, ele é um Guiam (Diário de Campo, 2018).

Percebe-se que existe uma diferença entre os banhos que são dados na mina-nagô e no ketu. No entanto, uma observação é importante, por mais que o filho seja iniciado em alguma nação e após passar o seu preceito o mesmo pode tomar os banhos comuns da casa, elaborados por Mambé, isso ocorre pois “o filho já saiu do preceito então o orixá já não está tão perto, além disso o yawo tem que se acostumar com os banhos da casa” (MAMBÉ, 08/03/2018).

**GRÁFICO 1: O PEREGRINAR DAS FOLHAS**



alcFonte: DIÁRIO DE CAMPO DO AUTOR, 2018.

Esta relação do peregrinar das folhas fica explicitas No gráfico acima, onde, apesar do recorte dessa pesquisa está centrado apenas no ketu e na mina-nagô, insiro as outras ramificações religiosas na imagem. No primeiro momento a folha encontra-se nos lugares, espaços, fora do terreiro, feiras ou matas. Após adentrar o espaço do terreiro a folha ganha um novo nome, ewé. Na tradução literal ewé significa folha, contudo, esse nome só é atribuído quando passa a ser ritualizada com os princípios litúrgicos da religião. Dentro do terreiro, ewé é utilizada em banhos e esses banhos podem ser divididos em descarga e axé, cada um possuindo as suas particularidades dentro do ritual, como foi explicado ao longo do texto acima. No entanto, esses banhos devem ser divididos entre as ramificações religiosas presentes na casa. A imagem foi produzida através das observações realizadas ao longo da pesquisa de campo, decidi inserir somente o processo das folhas e deixar fora os galhos, raízes e caules por questões de considerar um outro debate o uso destes materiais nos terreiros.

Ao longo deste capítulo busquei iniciar o debate sobre como é desenvolvido os rituais das folhas na TEUCY. Dei uma importância para a produção dos banhos e o modo como são produzidos, para conseguirmos perceber que apesar das transnação ritual que existe no seio litúrgico da casa, todas elas se complementam formando novas formas de saberes, sem deixar o antigo a parte, o que chamo de malha ritual. Esse debate continua no próximo capítulo onde busco perceber através do viés das camarinhas como é desenvolvo vido o conhecimento sobre as folhas.



Fonte: Dados de pesquisa do autor, 2017.

## CAPÍTULO V

### **O PEREGRINAR DAS FOLHAS: LUGAR, MOVIMENTO E PERCEÇÃO DO AMBIENTE NA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA YACIRA**

## 1. “A FOLHA É TUDO, O PRINCÍPIO DE TUDO VAI SER OSSAYIN”<sup>50</sup>: OS PRINCÍPIOS RITUALÍSTICOS DAS FOLHAS

Madrugada de 04 de setembro de 2017. O terreiro está calmo, só escutamos o cantar de alguns pássaros. Estamos sentados no chão do salão de Ketu, somos dois, eu e o Alá Torí. Estamos vestidos de branco com um fio de nossos Orixás no pescoço. O sono era grande, pois fazia mais de duas semanas que não dormíamos direito. Estávamos esperando a hora para ir à mata pegar folhas. Tínhamos acabado de preparar umas folhas de tabaco, vela e um pedaço de coco, para ofertar à Ossayin<sup>51</sup>, Orixá dono das folhas. As folhas seriam recolhidas para utilizar na camarinha de um yawo<sup>52</sup> que estava “pagando” obrigação para o seu Orixá. Em meio a conversas e brincadeiras, que nos mantinham acordados, Alá Torí me diz quais folhas iríamos buscar e para que serviria; aroeira, cacau, mangueira, melão-de-são-Caetano, malvaíscos e folha-da-costa.

A ritualista da TEUCY exige que o horário da colheita das folhas sejam cedo, antes do nascer do sol e termine antes das oito da manhã. Às 5:00h da manhã nos levantamos e saímos em direção da mata para “catar” folhas. A mata fica atrás da casa de santo<sup>53</sup>, caminhamos na rua ainda escura, em silêncio. Com 15 minutos de caminhada chegamos à entrada da mata, é um buraco num muro velho, o terreno pertence à UNAMA<sup>54</sup>. Antes de entrar pedimos agô<sup>55</sup>, que é um pedido de licença. O agô não é somente para Ossayin, mais para todas as outras entidades que ali moram.

Como dito no primeiro capítulo deste trabalho, para a religião afro-brasileira tudo que existe entre o céu e a terra possui um dono, portanto, o ato de pedir licença ao entrar na mata é um modo de compreender que o espaço possui donos e nós somos os estranhos entrando na casa alheia.

<sup>50</sup> Fala do Babalorixá Alá Torí ao explicar, em entrevista para a minha pesquisa, o culto as folhas dentro da TEUCY.

<sup>51</sup> Divindade do panteão iorubá que cuida das folhas litúrgicas e medicinais. É um dos principais Orixás do candomblé, já que, sem folhas não se realiza nenhum ritual. Do iorubá Òsányin.

<sup>52</sup> Filho-de-santo que está passando pelo ritual de iniciação, ultrapassa a condição de abiã.

<sup>53</sup> Rua Nova, bairro Guanabara, Ananindeua-PA, atrás da UNAMA da BR, na rua do banco ITAU.

<sup>54</sup> UNIVERSIDADE DA AMAZÔNIA. A casa de santo em questão tem autorização dessa Universidade para fazer a colheita das folhas, raízes e outros meios naturais que precisar. A partir de janeiro de 2019 a UNAMA fechou todos os buracos existentes para no muro devido a reclamação da vizinhança de que o terreno era abrigo para pessoas mal-intencionadas. Contudo, colocou-se um portão que dar acesso ao terreno e foi dado uma cópia da chave para a Yalorixá da casa autorizando a entrada e a continuidade da colheita das ervas.

<sup>55</sup> Palavra de origem iorubá, agô, utilizada na religião dos orixás como pedido de licença ou desculpas.

Após pedir agô, entramos na mata e nos dirigimos para a árvore mais próxima com a vela, o tabaco, e o coco, para arriar a oferenda de Ossayin. Chegando ao pé da árvore finco a vela no chão, afasto um pouco as folhas que estão próximas da vela, pois Ossayin não gosta que queimem as suas ervas até mesmo as que já estão caídas. Pego uma folha do chão, coloco o tabaco e posiciono ao lado da vela junto com o coco. O processo de “catar as folhas” acontece enquanto cantamos fundamentos de Òsányin. A todo instante, na pausa dos fundamentos cantados, Alá Torí pede para me concentrar no que estou fazendo, pois aquele era um dos principais rituais dentro das religiões de matriz africana. Como levamos o paneiro, enquanto o Bábá ia cortando os galhos com as folhas eu as ia catando e colocando no paneiro. Geralmente isso não costuma acontecer, o mais tradicional é levar as folhas ainda nos galhos e debulhar na casa de santo. No entanto a ordem e o local de debulhar as folhas não alteram no processo do ritual.

Percebe-se que existe uma técnica de corpo presente no modo com a entrada da mata, o pedido de agô e as oferendas que são colocadas ao pé da árvore. Compreendo essa técnica a partir da visão de Marcel Mauss (2003), onde, as técnicas do corpo são “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente” (MAUSS, 2003, p. 401). Assim, o tabaco, a vela, os cânticos, o gesto do corpo, faz parte de um modo ligado não somente ao saber religioso, mas a uma memória de como Ossayin deve ser cultuado e de como deve ser feito o ritual de colher as folhas.

Francesca Bassi (2016), compreende que no candomblé certos gestos e rituais, rotulados como “mágico-religioso”, desta forma;

Pela eficácia implícita, são, de fato, capazes de comunicar “presenças” e transmitir memórias sociais. Para os adeptos do Candomblé, os gestos e os atos eficazes (interditos ou prescritos) associados a relações de culto são inúmeros; portanto, eventos insólitos (ou percebidos como tais) podem ser considerados reveladores de agências invisíveis mobilizadas por gestos humanos (BASSI, 2016, p. 244).

As técnicas utilizadas, resultado de uma memória social presente no terreiro, seria associada a poderes especiais capazes de promover um bom desenvolvimento do culto e evitar os perigos que seriam gerados se esse rito litúrgico não fosse feito. Isso é percebido no momento que saímos da mata e agradecemos à Òsányin pelas folhas,

batemos paó e voltamos para a ilê<sup>56</sup> com os paneiros cheios, a técnica do ritual requer que olhe para o que foi feito e agradeça, pois, se há o pedido para recolher as folhas dever existir o agradecimento. Isso conclui a primeira parte do rito da colheita.

Chegando na casa de santo, colocamos as folhas no chão, ainda nos paneiros, enquanto o Bàbá ia para a cozinha preparar o café e eu ia organiza-las, meu trabalho ainda não havia terminado. Peguei três esteiras, coloquei na sala de pinturas<sup>57</sup> e fui organiza-las, dividi cada uma delas nas esteiras, não juntando e misturando elas, a mistura das folhas só ocorre na hora do ritual. Após arrumar as folhas nas esteiras organizei outras que não podiam ficar nela, devido serem sensíveis. Enchi uma bacia com água e coloquei-as dentro, foram os malvaíscos e o melão-de-São-Caetano, deixei descansando até a hora do ritual. Após organizar as folhas fui atrás de uma quartilha e vela. Coloquei-as em frente das esteiras, a quartilha era de louça branca sem alça e a vela fina verde acesa. Bati paó, cantei para Òsányin e deixei as folhas descansando<sup>58</sup> (ver imagem a seguir).

Imagem: 13: O descansar das folhas



**Fonte:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

<sup>56</sup> Do iorubá *ilê*, “casa”, “lar”. Utilizado pelas comunidades afro-religiosas para denominar o espaço que se cultua os Orixás.

<sup>57</sup> Local na casa onde se fazem as orações antes de iniciar as giras. A sala recebe este nome, pois conta-se que quando o seu fundador construiu-a pintou nas suas paredes os 16 orixás do candomblé, pinturas estas que não mais existente nos dias de hoje, ficando nos seus ligares banners com as imagens dos 16 orixás (Oxalufã, Oxaguiam, Oiá, Obaluaê, Xangô, Iemanjá, Oxum, Oxóssi, Ossayin, Ogum, Oba, Ibejada, Oxumarê, Xapanã, Nanã e Logum-Edé), contudo o nome permaneceu sala das pinturas.

<sup>58</sup> Deixar as folhas descansando significa que as mesmas ficaram sobre as esteiras durante alguns minutos enquanto esfriam do calor da rua.

Como disse anteriormente, as folhas possuem estruturas próprias e são classificadas dentro da TEUCY de formas diferentes. Tendo como exemplo as folhas sensíveis, esta simboliza que a mesma deve possuir um cuidado maior por ser uma folha fácil de murchar ou quebrar, portanto, o manuseio com a mesma deve ser feito de forma delicada. Entretanto, esse sensível também está ligado ao papel litúrgico que a mesma irá assumir.

Exemplo é a folha-da-costa, conhecida na religião como òdúndún, é considerada uma folha de importante uso no culto de iniciações, dentro da TEUCY, e tida como uma folha universal, ou seja, pode ser utilizada para qualquer orixá. Segundo informações recolhidas ao longo do trabalho de campo, devido essa folha ir nos banhos, ou, diretamente no orí do filho, é necessário ter todo um cuidado no seu manuseio, por ser uma folha que pode machucar de forma rápida, e por fazer parte de um rito onde ajuda no equilíbrio da vida da pessoa que irá recebe-la

Percebe-se que as folhas possuem características e separações na TEUCY a partir do seu uso ritual e litúrgico. Esse fator não desmerece as outras folhas. Tudo nas religiões afro-brasileiras possui seu valor, as classificações são atos de organização das folhas, não princípio de engrandecê-las. A segunda imagem mostra o cultivo dessa folha no jardim das plantas na TEUCY. Nem todas as ervas são coletadas na mata, algumas são cultivadas dentro da própria casa de santo.

Na imagem 10 as folhas já estão organizadas de acordo com a especificidade de cada uma. Na TEUCY, elas estão inseridas dentro de quatro campos classificatórios: folhas neutras, folhas do fogo, folhas d'água, folhas da terra. A explicação mais óbvia é que esta divisão ocorre devido a ligação de cada folha com determinados orixás. Contudo, parto do pressuposto, que isso se desenvolve devido a memória social guardada do segredo que existe na função de cada folha, conhecimento ancestral da casa aqui estudada. A folha é classificada não por ser folha, pois no senso comum a mesma é somente uma folha igual a tantas outras, mas é classificada por ser sagrada, cada folha é um segredo, “as folhas são guardadas na cabaça de Ossayn, por isso sabem e são os seus segredos. O segredo da vida mora numa cabaça” (Alá Torí, março de 2019).

A fala de Alá Torí de que a folha mora numa cabaça e logo em seguida de que a vida mora lá também, apresenta que a folha é sagrada por ser o segredo da vida. Portanto, tornar a folha algo sagrado faz parte da eficácia simbólica da vida no

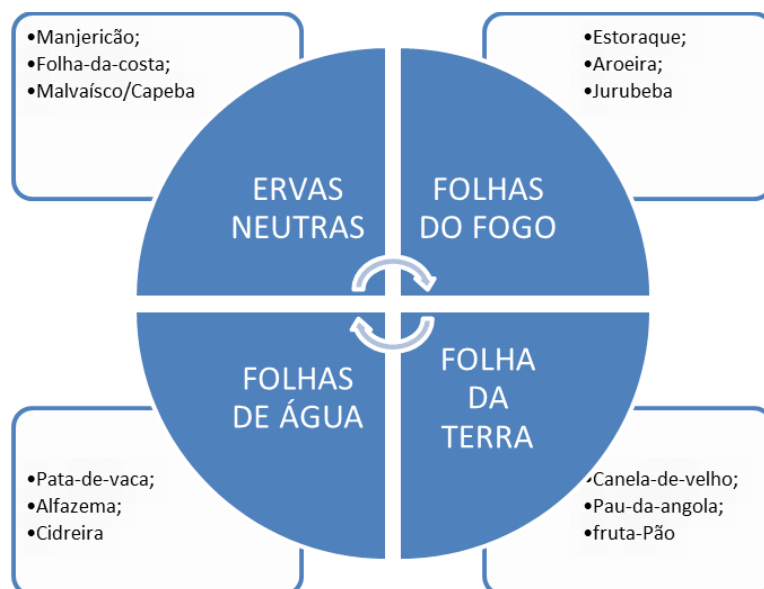
candomblé. Claude Lévi-Strauss (2003, p. 228) compreende que a eficácia simbólica está em torno daquilo que se acredita que será realizado, estando tanto as pessoas que estão lá para receber alguma dádiva quanto a comunidade que faz parte daquele ritual, logo, pensar o cuidado com as folhas é materializar a memória social da ancestralidade sobre o culto as folhas, é dar forma a malha ritual que existe na TEUCY. Para melhor compreensão desse debate, observamos a imagem e o gráfico abaixo.

Imagem: 14: Circularidade e movimento das folhas



Fonte: Dados de pesquisa do autor, 2017.

Imagem: 15: Classificação das folhas na TEUCY





A **Fonte:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

primeira imagem foi registrada de uma forma inusitada. Eu estava na mata, colhendo folhas para preparar banhos na TEUCY, resolvi, neste dia, levar o celular. Chegando na mata, estava embaixo de uma mangueira registrando várias folhas que já tinham caído, pois, o que me chamou atenção foi o modo como as folhas antigas ajudam na construção e no nascer das folhas novas. Queria registrar aquilo para futuras análises. Num desses momentos, aonde apertei o botão para registrar a imagem caiu uma manga na mão que estava segurando o celular e ele caiu no chão. Olhei pra mangueira, com um ar de zangado, juntei o celular do chão, guardei no bolso e sai, fui colher as folhas que estavam faltando, para os banhos. No fim da noite, já na minha casa, fui olhar as fotos que havia registrado na mata e passar para o computador, quando me deparei com esta imagem. Passei horas olhando, observando. Pensei, minha pesquisa numa só fotografia. Guardei a foto como se estivesse guardando minha vida. Era um presente de Ossayn para mim, pensei enquanto adepto do candomblé.

Passados meses, e já na reescrita da dissertação, após o retorno da qualificação, elaborei o gráfico acima para explicar o modo como as folhas são classificadas dentro da TEUCY. O gráfico me lembrava alguma coisa, alguma imagem, alguma leitura, não sabia o que era. Sentado, olhando para as várias pessoas que me rodeavam na Biblioteca Central da UFPA, pensava distante, não voltaria para a escrita até descobrir o que estava faltando junto com aquele gráfico. De repente a imagem das folhas em redemoinho vieram na minha mente. Era o movimento das folhas que estava faltando.

Ao elaborar o gráfico queria mostrar que apesar das folhas estarem classificadas de modo separadas na TEUCY, elas assumem, em determinados momentos, papéis juntas, ou seja, são inseridas dentro de um mesmo rito. Na 14 percebemos que as folhas estão separadas, cada uma de acordo com a classificação que a casa atribui a elas. Contudo, quando essas folhas se tornam sagradas, ou seja, são sacralizadas para os rituais, as mesmas ocupam o mesmo espaço. Tornam-se banhos, camas de yawo, defumações e outros. Através desse entendimento, elaboro o gráfico pensando o lugar classificatório de cada folha e o movimento delas dentro da casa de santo. Movimento esse que lembra a 13, onde as folhas estão num círculo aberto, sem fim. As folhas que

caíram, estão no chão, não perderam seus papéis diante da construção da vida, não estão mortas, mais emanam energias diferentes e ajudam na construção de novas folhas, novos caules, novas moradas de insetos, que antes, quando eram folhas verdes, não existiam. O uso das folhas no terreiro é esse círculo sem fim, novos rituais entram, novas formas de pensar, contudo, o ensinamento e o conhecimento ancestral é o que sustenta e gera energia para as mudanças e permanências dos ritos na TEUCY.

A escrita é um caminho com várias vias, as vezes é necessário pegar uma rota diferente para explicar determinados assuntos, contudo, é importante retornar para a estrada principal, após essa caminhada por outras estradas vamos voltar para a estrada principal da narrativa desse texto. Você lembra aonde estávamos? Eu havia terminado de arrumar as folhas na esteira, deixei Ossayn descansando.

Quando todas as folhas estavam no seu devido lugar, fui para a cozinha tomar café e conversar com Alá Torí sobre assuntos relacionados ao Orixá, como é de costume fazermos. O mesmo me disse que iria me repassar alguns ensinamentos que sabia sobre folhas. Pediu para ligar o gravador de voz do celular pois poderia utilizar aqueles ensinamentos na minha pesquisa de mestrado<sup>59</sup>. Abaixo transcrevo uma parte desta sua fala, que considero importante para o raciocínio que aqui vamos começar a elaborar:

O culto das folhas é feito em particular, geralmente ele é um culto restrito, a não ser o culto no salão, aonde canta-se para o Orixá Ossayin. Tem a diferença que ele é o único Orixá que é homenageado em todas as festas. Pode ser festa de qualquer um Orixá, tem que ter a obrigação de Ossayin, o que é as próprias folhas dele jogada no salão. A folha no candomblé, na mina, no jeje e na umbanda é tudo, sem folha não se faz nada. A folha é tudo. Tu deita na folha, tu come na folha, toma banho de folha, o Orixá é a mesma coisa, toma banho de folha, deita na folha e come na folha, não tem como escapar, a folha é tudo, o princípio de tudo vai ser Ossayin. Por isso que se tu fores prestar bem atenção, quando começa o ritual, todos nós pensamos o quê? “Ah! Começou o ritual com Exu”. Não! O ritual começou com as folhas, tá?! Porque “*pra tí*” cortar pra esse Exu tem que ter a folha, então começou com a folha e não começou com Exu”.

As ervas das camarinhas elas são quase que as mesmas e todos os orixás, por pertencer a Ossayin, entendeu? Por Exemplo, tu não vai fazer um orixá, com folha (pausa na fala), com qualquer folha, tu vai botar o malvaíscó, a capeba né?! Sei lá como tu chama, entendeu? Essa aí é a folha sagrada do Ori (cabeça), que vai em todas as obrigações que forem no Ori, do indivíduo, entendeu? Aí, (pausa na fala) é o que vai. Uma das ervas é ela, do Ori, ervas de Ori, folha-da-costa e malvaíscó, entendeu? Erva de Ori, folha da costa e malvaíscó, pronto, essas duas folhas, né?! E agora tem o banho, o banho específico. Geralmente a gente usa manjericão, por quê? Porque ele é neutro, de Exu a Oxalá o recebe, né?! Aí tem as ervas de acordo com o Orixá, que é, no caso, vamos botar Ogum, estoraque, né?! Oxóssi, estoraque, manjericão,

---

<sup>59</sup> Alá Torí foi sempre disposto a me ajudar na pesquisa. Quando tudo estava calmo no terreiro, sem trabalho, passávamos horas conversando sobre folhas, ritos, e Ossayn dentro das religiões afro-brasileiras.

tais entendendo? É (pausa na fala) Ossayin, todas as ervas, mas geralmente nós usamos o manjeriço, por “abranger” todos os orixás, né?! Aí vai no caso Logum-Edé tu pode usar o estoraque, tu pode usar o manjeriço, tudo pode usar o próprio malvaíscos pra fazer o banho, tu pode usar, o que mais pra Logum-Edé? (pausa na fala), isso é fundamento, é amor crescido, tá? Pode usar para Logum-Edé. Pra Omolu tu pode usar o pau-da-angola, tu pode usar um alecrim-da-angola, tu pode usar o manjeriço, que é pra todos né?! É as ervas mais específicas que a gente usa, né?! A própria canela-de-velha, pra ele. Acho que são essas as ervas dele, porque ele é um santo misterioso. Aí são bem pouquinhos. Já pra Xangô, tu pode usar a própria folha da gamela, tu pode usar a folha da fortuna, tu pode usar o beto-cheiroso, né?! Isso dependendo do Xangô, porque tem a qualidade, tem a qualidade do Xangô vermelho e do Xangô Ayrá. Se for Xangô Ayrá tu vai usar manjeriço, beto-cheiroso, tu pode usar pra ele que é folha fria, o próprio quioiô. Mas quando já for pra Ayrá, aí já é uma coisa mais, assim como pra Omolu, misterioso, de acordo com o que o pai de santo vai te ensinando. Isso tudo pro Ori, pra fazer o banho de Ori. Mas geralmente pra todos os orixás “cara” é o manjeriço, porque ele é neutro, né?! E a gente sabe que um Ori, não é um só que é dono do Ori. No Ori vem vários, tem vários orixás ali, tem Oxalá com Iemanjá, Oxalá com Oxum, aí pra não agredir ninguém a gente põe manjeriço (Entrevista feita com Bábá Alá Torí, em 04/09/2017).

Alá Torí deixa claro que não existe nada no santo sem as folhas. Isso nos mostra que a vida nas religiões de matriz africana e, no caso aqui analisado, na TEUCY é uma expressão da natureza. Cada orixá corresponde a uma folha diferente, há um fundamento. Ogum<sup>60</sup> não leva as mesmas folhas que Xangô<sup>61</sup>, assim como Logum-Edé<sup>62</sup> leva as mesmas folhas de Oxum<sup>63</sup> e Odé (Oxóssi). Desta forma cria-se uma epistemologia ecológica no terreiro, pois, o principal alicerce das religiões de matriz africana é a natureza. Assim, o cuidar do santo e das folhas não está somente ligado ao bem-estar do orixá, mas do próprio terreiro em relação humano e natureza.

Compreendo nesse trabalho como epistemologia ecológica o entendimento de Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho (2014), onde estes autores consideram epistemologia ecológica algo que se contrapõem ao dualismo moderno: homem e natureza; sujeito e sociedade; corpo e mente, mas, que é plural e parte de uma percepção de mundo que vai além do que compreender o ser humano como fator único na transformação do ambiente. Segundo os autores;

O conceito de epistemologias ecológicas é necessariamente plural, na medida em que não pretende designar uma unidade teórica, mas uma área de

<sup>60</sup> Orixá do panteão Iorubá. No Brasil é um dos Orixás mais cultuados.

<sup>61</sup> Orixá do panteão iorubá. Sendo atribuído para ele o poder da justiça, dos raios e do fogo.

<sup>62</sup> Orixá da tradição ijexá, ligado aos elementos da terra e da água. Segundo a tradição é filho Oxum com Oxóssi, morando seis meses nos rios com a mãe e seis meses na mata com o pai.

<sup>63</sup> Orixá iorubano das águas doces, da riqueza, da beleza e do amor.

convergência de novos horizontes de compreensão, diferentes daqueles que sustentam dualidades mencionadas e a externalidade de um sujeito cognoscente humano fora do mundo, na natureza e independente dos seus objetos de conhecimento. As epistemologias ecológicas contrapõem-se à perspectiva representacional. (...) conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com os outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência. Para conhecer, a partir da perspectiva ecológica, é necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente (STEIL E CARVALHO, 2014, p. 164).

É através desse entendimento que passo a utilizar o conceito de epistemologia ecológica dentro da minha pesquisa, pois, ao longo do trabalho de campo, presenciei discursos de que o ato de tirar uma folha e não a utilizar em algum ritual é cometer um homicídio na natureza. A Folha na religião de matriz africana é vida, é o ar, é o sangue vegetal, sendo assim, Ossayin não representa somente as folhas, mais o ar que respiramos, a fotossíntese. Quando se destrói uma floresta, ou derrubasse uma árvore, acreditasse, na TEUCY, que Ossayin vai se afastando da humanidade, pois com estas atitudes, o próprio homem se afasta das plantas. Portanto, na fala de Alá Torí, fica claro que a essência do Candomblé está na energia das folhas, no que se chama de sangue vegetal.

Sobre essa sacralização da natureza dentro das religiões, Mircea Eliade considera que;

Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedras ou como árvores, mas justamente porque são hierofanias, por que 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado (ELIADE, 1992, p. 18).

Assim, tudo faz parte de uma simbologia religiosa funcionando a partir das relações de todos os seres que habitam o mundo, humanos ou não. Se o orixá é compreendido como uma força da natureza, e a própria folha é Ossayin, logo, o conhecimento é dado para o humano pela própria folha. Não é o homem que conhece a folha através do tato, do cheiro, ou apenas de olhar, mas foi a folha que ensinou ele a perceber a sua inserção no mundo. Parando para analisar e perceber o discurso utilizado nos terreiros, quando se afirma que Oyá é o vento, Xangô a pedreira e Exu o movimento, está se dizendo que a natureza é viva e o orixá é apenas a materialização

desta natureza. Compreendo o transe com o orixá o momento ápice do encontro, da inserção, da natureza no humano e do humano na natureza, nos mostrando que nada é dual, mais tudo é um único elemento inserido no mundo.

Certo dia, em trabalho de campo, acompanhava de longe um erê conversando com uma pessoa sobre seus problemas. A pessoa era um filho-de-santo da casa. Várias perguntas eram feitas para o Erê sobre emprego, amor, saúde, e tudo o erê ia respondendo. O que me chamou mais atenção na conversa foi o fim que o erê deu para aquele enredo. O médium fez a seguinte pergunta: “Por que meu Orixá parece tão distante de mim? Nunca responde quando converso com ela?”. O Erê ficou um tempo parado, brincando com as formigas que iam passando na sua frente, de cabeça baixa e risonho, respondeu para o médium: “Orixá não é uma matéria que vai falar com o senhor, orixá é uma força que no seu mundo se chama natureza. Sua mãe fala com o senhor no vento. Feche seus olhos e ouça ela. Veja como as folhas balançam. Isso é a resposta dela. O senhor não sabe ouvir por estar preso na matéria”. A conversa encerrou-se naquela resposta.

Em outro momento, conversando com Bábá Alá Torí<sup>64</sup>, perguntei o que seria o candomblé e o Orixá? Após ficar calado por alguns segundos me contou a seguinte história:

Num desses ebós de praias que vamos fazer quando o yawo recolhe, a mãe-de-santo me chamou na beira da praia e me perguntou; “você quer ouvir minha mãe?”, eu, entusiasmado respondi que queria. Ela mandou eu fechar meus olhos e me concentrar apenas no barulho das águas do mar e no vento que soprava. De repente ouço um assovio forte no meu ouvido, como se fosse o ilá de um orixá. Abri os olhos espantados e ela (mãe-de-santo) me olhando respondeu “Esse é o Orixá”. Desde daquele dia eu compreendi que o Orixá não é algo que você pode pegar, uma matéria, um objeto, não! Orixá é a natureza, sabe?! Quando quero conversar com meu Orixá (Oxalufã), eu vou para o tempo e olho para o céu, pois ele é aquele céu, ele é as nuvens, ele é as estrelas. Quando vamos tirar um orixá no salão, no dia do cofari dele, após todo o ritual do corte, levamos ele pra fora do terreiro, no tempo, e apresentamos o céu, as nuvens, as estrelas, o mundo, as árvores, o canto dos pássaros. Então, ogã, o orixá nada mais é que isso tudo que acabei de te falar, sabe?! E o Candomblé é a reunião desses elementos, foi o meio que o homem achou de cultuar a natureza através dos orixás. Se tu bem parar pra ver tudo que fazemos no candomblé está ligado a natureza, por quê? Porque o candomblé é o culto da natureza, é o culto das forças, e que força é essa? Para nós é o Orixá (Entrevista feita com Bábá Alá Torí, 03/02/2018).

---

<sup>64</sup> Bábá Alá Torí é um Babalorixá da TEUCY, feito na nação Ketu para o Orixá Oxalufã, e possui o cargo de Bábá Agam, onde cuida do culto aos ancestrais. É o principal interlocutor dessa pesquisa. Agradeço imensamente o tempo que tirou para me ajudar nessa pesquisa e na sua leitura. A dupé, Bábá!

As duas falas nos apresentam a religião afro-brasileira vista por nativos da religião, um é o erê, entidade infantil que representa o orixá em terra, outro um babalorixá da nação ketu. Ambos nos mostram através dos seus discursos que o candomblé seria uma religião onde o sagrado não está separado, dual, do ambiente, mais é uma coisa só em relação ao todo. Desta forma, a perspectiva ecológica que vem de dentro do terreiro parte de uma concepção de que o mundo é um todo, não dual, mais unitário.

Alá Torí mostra que as folhas de um Orixá não pode ser confundida com a de outros, exemplo, no trecho da sua fala *“Já pra Xangô, tu pode usar a própria folha da gamela, tu pode usar a folha da fortuna (...) Isso dependendo do Xangô, porque tem a qualidade, tem a qualidade do Xangô vermelho e do Xangô Ayrá<sup>65</sup>. Se for Xangô Ayrá tu vai usar manjerição, beto-cheiroso, tu pode usar pra ele que é folha fria, o próprio quioiô”*. Fica claro que existe um Xangô, divindade da justiça, contudo, existem as qualidades deste orixá, ou seja, a linha que esse Orixá vai seguir. Segundo a explicação na sua fala, as folhas que vão servir para o Ori de um filho de Xangô vermelho são as folhas específicas desse santo, geralmente são folhas quentes, já os filhos de Ayrá vão receber outro tipo de folha, específica dele, que já são folhas frias. No entanto, existem momentos que um filho de santo que possui um orixá quente tem que tomar um banho de folhas frias para equilibrar a sua cabeça (Ori), isso só pode acontecer com a permissão do Babalorixá ou Yalorixá da casa. No entanto, existe uma folha que é neutra em meio a todas as outras e que é usada por todos os filhos de santo, o manjerição.

Dentro da TEUCY o manjerição é tido como uma erva de Oxalá, por isso é usada para todos os santos. Contudo, deve-se levar em consideração que nem todas as ervas de Oxalá servem para todos os santos, por exemplo, na sua fala Alá Torí diz que por mais que duas pessoas sejam do mesmo santo elas podem não levar a mesma erva na cabeça, pois, cada Ori<sup>66</sup> é diferente do outro. Isso é devido a sua ancestralidade;

O santo é feito de acordo com cada um, cada um tem o seu. Então, por exemplo, o meu já leva beto-cheiroso, o teu já não leva, é o mesmo Oxalá mais já não leva, entendeu? Isso já de acordo com (pausa na fala), isso aí são ‘os padrão’, mas aí tem os fundamentos, que é chamado mesmo ‘folha’<sup>67</sup>, que aí é pai-de-santo que vai colocar, entendeu? Ou vai tirar. Isso depende muito

<sup>65</sup> Uma das qualidades de Xangô, tendo fundamento com Oxaguiam, Oxalá mais novo, por esse motivo veste branco.

<sup>66</sup> Ver o debate construído sobre ori no capítulo 2.

<sup>67</sup> Neste caso o termo folha é usado como sinônimo de segredo, “A folha de ogum”, ou seja, “o segredo de Ogum”.

da tua família espiritual, né?! Não é como a pessoa pensa ‘Ah! Eu vou fazer por causa disso’, não, é por causa de acordo com o teu espiritual, entendeu? Por exemplo, as vezes tu ver que o filho é muito frio aí tu já bota uma folha mais ‘quentinha’, né?! Por exemplo, as vezes tu ver que um Oxalá é muito frio ali aí tu já põem um pouquinho de almíscar, que aí tu já vai esquentar. Que é ‘pro cara’ erguer a vida, entendeu? Tem que esquentar, né?! Não pode ser frio nem quente, tem que ser morno, é o equilíbrio na verdade. Tem o equilíbrio das ervas também. Por isso que as vezes não é só tu fazer o banho. ‘Ah! Aquele Orixá pega isso’, mas tu sabe como ele tá? Pra que lado ele tá? Pra onde ele vai? Por isso que eu te digo, isso aí são as folhas base, que recebe os orixás, mas quem vai te dizer mesmo o que é, é o pai-de-santo e a mãe-de-santo (Entrevista feita com Bábá Alá Torí, em 04/09/2017).

Não basta apenas saber para que servem as folhas, ou de que Orixá elas pertencem, tem que compreender a família espiritual de cada filho. Alá Torí deixa claro que isso só é possível através do pai ou mãe-de-santo, pois eles são os responsáveis pela vida espiritual de cada indivíduo que participa da casa. Dentro das religiões afro-brasileiras existe um tripé que é a base para a sustentação desta religião: Adivinhação, colheita das folhas, e o culto aos antepassados, cada uma delas ligadas a um sacerdote, Babalorixá/Yalorixá; Babalossaim e Baba Agam. Quem conhece o segredo das folhas é o Babalossaim, contudo, quem sabe o banho de ervas que cada filho vai levar na sua cabeça é o Babalorixá/Yalorixá, pois são eles que consultam, através do jogo de búzios, a vida terrena e espiritual de cada filho-de-santo da casa. Assim, quem mantém o equilíbrio dessas energias das folhas é o chefe do terreiro (Babalorixá/Yalorixá), contudo, quem vai manipular essas energias é o Babalossaim<sup>68</sup>, pois ele terá o maior contato com as ervas e os seus segredos.

Todas essas práticas analisadas acima estão inseridas dentro da Umbanda, Tambor-de-Mina e da Mina-Nagô<sup>69</sup>, quando comecei a presenciar o culto às folhas no ketu compreendi que havia algumas diferenças entre a forma como estas eram cultuadas e organizadas nos espaços rituais da casa. Ao longo dos anos de 2017 e 2018 presenciei na TEUCY dois tipos diferentes de culto às folhas na nação ketu, isso se deu, pois a casa, até o final de 2018, não podia fazer camarinha dentro dessa nação por não possuir um Axogum<sup>70</sup> que organizasse os cortes e os fundamentos que são próprios desse cargo.

<sup>68</sup> Na TEUCY não existe alguém iniciado para assumir esse cargo. A manipulação das ervas fica no cuidado da Iya Mambé e dos Ogãs confirmados, onde, estes últimos vão para a mata buscar as folhas, deixar as oferendas de Ossayn e Mambé cuida da produção de banhos, defumações, entre outros.

<sup>69</sup> Ao longo da minha pesquisa de campo não presenciei banhos ou manipulações das ervas dentro da pajelança, por isso que trabalho apenas com essas três ramificações religiosas.

<sup>70</sup> Axogum é um cargo que está inserido dentro de um outro cargo que se chama ogã. É o Axogum que realiza o sacrificio dos animais dentro desta nação, sendo uns dos cargos mais importantes dentro de uma casa de santo, pois é através de sua mão que o orixá vai poder receber o sacrificio.

Por conta disso ao longo de 2017 a Yalorixá da casa chamou um Axogum de outra casa de santo para ajudar nas camarinhas de ketu que estavam sendo realizadas na casa, depois disso, em 2018, por algumas pessoas da casa entrarem em conflito com esse ogã<sup>71</sup>, foi feito o convite para um babalorixá da Bahia vir ajudar, primeiro, na feitura do herdeiro da casa (julho de 2018) e depois na confirmação do Axogum de Oyá e de mais dois outros cargos dentro da nação ketu (outubro de 2018).

As diferenças eram perceptíveis, como vamos ver na transcrição abaixo de uma parte do meu diário de campo:

10 de abril de 2017

Como estava acostumado com o “catar” as folhas dentro do nagô acabei estranhando o modo como o ogã Romeu, que veio nos ajudar na camarinha dos quatro yawos de ketu que estão recolhidos. As folhas foram recolhidas de forma diferente, um senhor, que também é ogã e veio para ajudar o Romeu nos procedimentos, trouxe uma parte das folhas (canela-de-velho, mangueira, lacre e muruci) das matas do Utinga. O restante delas saímos para buscar na mata que fica atrás da TEUCY. O horário da saída foi entre 11:30 da manhã para 12:00h, não sei certo a hora. Se fosse no nagô essa camarinha iria ficar sem folha, ou mudariam o dia da cama de ewé, pois, não se busca folha nesse horário. Saímos para a mata, entramos, buscamos as folhas necessárias, não se cantou para Ossayn, não pediu agô, não batemos paó, como fui orientado que era pra fazer somente aquilo que o ogã me mandava só fiz acompanhar e continuar calado observando. As folhas foram arrancadas junto com os galhos e levadas para dentro do barracão e lá colocada sobre o chão para descansarem. Enquanto as folhas descansavam, o ogã Romeu pediu um lençol branco e grande para a Yia Laió, ebâmi da casa que cuida desses materiais, pois seria estendido no meio do salão do ketu para o momento que as folhas seriam retiradas dos galhos. O lençol foi estendido no meio do barracão do ketu e ao seu redor foram colocados alguns apotis e na cabeceira foi colocada a cadeira da Yalorixá da casa. Era a primeira vez que via aquela organização, no nagô fazíamos diferente, sem a presença da mãe de santo. Na outra cabeceira do lençol foi colocado uma vela acesa e um copo de água. Os galhos das folhas foram espalhadas atrás dos apotis ao redor do lençol, uma distância que desse para as pessoas que estavam ali sentadas pudessem alcançar os galhos.

Quando tudo estava pronto, ficamos sentados em cadeiras que estavam espalhadas pelo salão do ketu aguardando a mãe de santo. Tudo foi novo para mim, principalmente o fato de esperar a Yalorixá para tirar as folhas dos galhos. Todo esse trabalho demorou cerca de umas três horas de tempo, terminamos tudo ainda era cedo, 16:00h da tarde, a mãe-de-santo chegou por volta das 18:15 e começamos a retirada das folhas às 19:00h. o ritual foi todo gravado no meu telefone celular, com a permissão do ogã<sup>72</sup> e da Yalorixá da casa, somente assim poderia capturar algumas falas e cânticos que ocorrem ao longo desse processo.

<sup>71</sup> Ao longo do capítulo 2 foi debatido a dificuldade de algumas pessoas da TEUCY aceitarem integrantes de outras casas de santo, principalmente quando isto é relacionado a ensinamentos dentro da nação Ketu.

<sup>72</sup> Gostaria de agradecer ao Ogã Romeu que desde o momento que soube da minha pesquisa com as folhas foi sempre muito atencioso com as perguntas que fazia, nunca deixando de esclarecer minhas dúvidas. A dupé mi Bàbá ogã!



Os cargos sentaram no apoti, os yawos no chão, a Yalorixá na sua cadeira. O ogã Romeu, que estava dirigindo o ritual, começou o paó e todos acompanharam. Os yawos entraram em transe após o paó, Romeu do local que estava, e um tom na voz um pouco alto, falou “Orixá ao ló! Eremí”<sup>73</sup>, os yawos saíram do transe com o orixá e entram no transe com os erês, que ficaram nos filhos até o final daquele ritual. Com a voz alterada, como se estivesse chamando alguém, Romeu gritou:

Ewé ó! Ewé Ossayn! Ossayn no Catendê! Ewé assa!

Todos nesse momento, com a voz num tom bem alto, responderam:

Assa ajé!

Essa saudação foi repetida três vezes e após o seu término todos bateram palmas e o ogã começou a rezar o oriki<sup>74</sup> desse orixá, dentro da nação ketu:

PELÉBÉ NITOBÉ EWÉ, PELÉBÉ NITOBÉ  
KOBÉ PÉLÉBÉ AKÚN PÉLÉBÉ  
KUAWA AWAKU, AXU PÉLÉBÉ EWÉ  
PÉLÉBÉ NITOBÉ O<sup>75</sup>.

Após o término da reza todos bateram palmas e o ogã começou a cantar o xirê de Ossayn. No momento que o xirê era cantado as folhas eram retiradas dos galhos por todos que estavam ali presentes. Enquanto tiravam as folhas iam cantando os fundamentos de Ossayn de acordo com o que o ogã ia puxando.

1  
ABEBÊ EMBÍ  
ABEBÊ MEMBÓ  
È ABEBÊ  
0ABEBÊ EMBÍ A  
BEBÊ MEMBÓ  
É ABEBÊ  
2  
ATACOLE OJÚ EUÊ  
AINAM NA COLE  
OJU A BOCUM  
3  
È OJÁ UM A BURURU  
ODA UM A BURUR  
4  
XAU UREPEPÊ  
VODUM OSSAIM ALARÁ

Cada canção demora cerca de dez a quinze minutos, tudo é distribuído de acordo com a quantidade de folhas que ainda tem para serem arrancadas do galho. Então, percebi que se fosse um número maior de folhas seriam um número maior de canções. Quando tudo termina bate-se novamente paó, o ogã altera novamente a voz falando a saudação de Ossayn, os yawos, que estão em transe com os erês, são tomados automaticamente pelos seus orixás, o ogã então repete as mesmas palavras do início do ritual “Orixá ao ló”, contudo, dessa vez não chamou os erês dos filhos, voltando esses a sua

<sup>73</sup> Orixá ao ló é um para os orixás deixarem o transe com o médium, voltarem para o plano espiritual. Eremí é dito logo em seguida para chamar o erê, entidade infantil que representa o orixá em terra.

<sup>74</sup> Reza sagrada que saúda determinado orixá.

<sup>75</sup> Agradeço ao Alá Omí pela ajuda na escrita em Yorubá. A dupé mi bàbá!

consciência própria. O ritual acaba nesse instante que os orixás são suspensos. Retirou-se do meio do barracão os apotis e a cadeira da mãe de santo, votando tudo para o lugar que antes estavam. Os galhos sem as folhas são guardados num depósito, pois só voltaram para a mata quando as folhas forem juntas. O lençol branco, que agora está com as folhas, continua no meio do barracão, a vela e o copo com água é mudado de lugar indo para o local onde estava a cadeira da mãe de santo. O primeiro momento do ritual terminou. A atenção agora vai para dentro do roncó (quarto de santo), onde será feita as camas dos filhos que estão recolhidos.

Os recolhidos foram retirados do roncó, pela sua Yia Jibonã<sup>76</sup>, e sentados do lado de fora no apoti. Com o roncó já sem os filhos entramos, eu, ogã, a mãe-de-santo, e os outros cargos, levantamos as esteiras do chão, onde os filhos estavam dormindo, colocamos em pé encostadas na parede, na ordem certa do barco para as esteiras não serem trocadas. Arrumado tudo dentro do roncó, voltamos para o lado de fora, para onde as folhas estavam. Todos ficaram de pé ao redor do lençol com as folhas, com exceção dos yawos que ficaram sentados na sala de pintura, pois nessa segunda parte do ritual os mesmos não participam, por não ter idade no santo suficiente para isso. Batemos novamente paó, os yawos entraram em transe mais uma vez com seus orixás, o ogã gritou a saudação de Ossayn “Ewé ó! Ewé Ossayn! Ossayn no Catendê! Ewé assa!” e todos responderam “Assa ajé!”. Quatro pessoas pegaram cada um nas pontas do lençol e seguimos para o roncó. Enquanto isso era cantado:

EWÉ ASSA OSSAYN UM Ô!

Esse fundamento foi cantado ao longo de todo o momento que as folhas foram sendo colocadas no chão para a formação da cama dos recolhidos. Ao entrar no roncó, o lençol com as folhas são colocados no chão, próximo de onde será feito a cama de folhas. Antes de serem colocadas as folhas no local, onde será feita a cama, é jogado um pouco de água, logo em seguida é jogado os mais diversos tipos de grãos. A água representa o princípio do mundo, os grãos a prosperidade. A primeiro a pegar as folhas é a Yalorixá da casa, as folhas estão misturadas no lençol, e ao irem pegando foram sendo jogadas no local onde estavam as esteiras, formando no decorrer desse processo uma cama de folhas. Quando todas as folhas já foram colocadas no chão, é jogado pomba sobre elas, simbolizando o branco de Oxalá. Acabado isso é colocado as esteiras dos filhos nas suas respectivas camas de folha, sendo tudo ajeitado para que nenhuma ewé fique para o lado de fora da esteira, após tudo organizado cobre-se a esteira com um lençol branco. Isso tudo é feito com a fundamento cantado descrito acima, após tudo isso terminado, para o cântico, foi colocado um prato branco pequeno na frente de cada esteira com uma quartilha com água e uma cebola (alobassa). Esse foi o momento que o ogã iria ver com os orixás de cada filho e com Ossayn se aquilo que foi feito estava de acordo. O ogã pegou a primeira cebola, colocou na frente da primeira esteira, cortou os seus extremos, depois molhou com a água que estava dentro da quartilha a cebola, depois tirando pequenos pedaços dela jogou em cima da esteira, molhou mais uma vez e a corto em quatro pedaços, com a cebola em pé perguntou se aquele orixá estava satisfeito com sua cama de folhas, se Ossayn estava de acordo com tudo aquilo, se seria de luz, prosperidade, saúde, na vida daquela pessoa que estava recolhida. Falando isso, bateu três vezes a cebola no prato branco e soltou, as partes de dentro caíram todas para cima e as de fora para baixo, todos bateram palmas. Esse mesmo processo foi feito com as outras camas de folhas e todas caíram da mesma forma, o que significa que foi tudo aceito pelo orixá. Quando as

---

<sup>76</sup> Cargo na casa de santo responsável pela criação dos filhos que estão recolhidos, é a partir dela que viram os primeiros ensinamentos da religião, da casa, dos seus orixás. Muito chamada de mãe criadeira. Dentro de uma roça de candomblé esse cargo só pode ser exercido por uma mulher.

partes de fora da cebola caem para cima e as de dentro para baixo quer dizer que o orixá não aceitou, outros meios de perceber isso existem, contudo só me falaram esses dois até o momento. Quando tudo estava pronto, os recolhidos foram colocados para dentro do roncó e após baterem paó sobre a cama de folha, deitaram e lá descansaram (DIÁRIO DE CAMPO, 10/04/2017).

Esse é um ritual que ocorre dentro da nação ketu com o ogã Romeu, completamente diferente de como ocorre com o Pai Cosme, pai de santo da Bahia que veio ajudar nas camarinhas no ano de 2018. Farei a transcrição abaixo e depois as respectivas análises.

Acordei por volta das quatro da manhã. Depois de tomar banho, comecei a organizar alguns materiais que seriam utilizados mais tarde na busca das folhas junto com outros Ogans para a camarinha dos yawos. Não iríamos colher na mata aos fundos da casa de santo, mas nas matas da CEASA, pois como tinha um Odé recolhido<sup>77</sup> algumas folhas que iríamos precisar não tinham nas proximidades do terreiro. Preparei um padê de mel, outro de dendê e um de água, Pai Cosme me ensinou que quando se recolhe as folhas é despachado um padê, acredita-se que Ossayn anda junto com um Exu, por isso deve-se sempre despachar primeiro o padê na entrada da mata que vai ser recolhida as folhas. Junto com o padê deixei pronto um tabaco de corda que seria dado para Ossayn dentro da mata.

Sáímos do terreiro às seis e meia da manhã. Chegamos na mata da CEASA por volta das sete e dez. Descemos do carro que estávamos e despachamos o padê na entrada da mata e entramos. Próximo de onde iríamos recolher as folhas deixamos os tabacos e pedimos licença, agô, para Ossayn, pelas folhas que iríamos pegar. No momento que colocava o tabaco sobre as folhas, Pai Cosme cantava:

EWÉ MI ASSA COXÉ/ EWÉ MI A ORIXÁ/ EWÉ MI ASSA COXÉ  
BĀBĀ/ OSSAYN É MEU ORIXÁ.

Cantou duas três vezes esse fundamento e todos que estavam presentes iam respondendo a mesma letra. Quando terminou de cantar, Pai Cosme, num tom de voz elevado, saudou Ossayn “Ewé Ossayn” e todos responderam com as mesmas palavras “Ewé Ossayn”. Quando já estava tudo pronto as palmas ecoaram mata adentro. Com as oferendas e saudações realizadas chegava o momento de começar a busca pelas folhas.

Começamos a procurá-las, sem cantar e em silêncio. As folhas não foram levadas num paneiro, mas nos galhos ainda, para serem “debulhadas” no terreiro. Algumas folhas são de difícil acesso, outras nem tanto. Sáímos às onze horas do mato com todas as folhas que precisávamos para a camarinha: canela de velho, aroeira, peregum, capeba, folha de goiabeira, cipó de caboclo, São Gonzalinho, sete chagas e bete-cheiroso. Organizando tudo dentro do carro, voltamos para o terreiro, no meio do caminho ainda paramos para pegar galhos de goiabeira para poder fazer aguidavi<sup>78</sup>.

Assim que chegamos no terreiro, organizamos os galhos com as folhas todos na sala de pintura e fomos almoçar. Logo após o almoço começamos a tirar as folhas dos galhos e organizá-las conforme sua espécie. Neste momento não houve cânticos ou fundamentos específicos para aquele ritual,

<sup>77</sup> Significa dizer que tinha um yawo filho do orixá Odé recolhido.

<sup>78</sup> Vareta utilizada para tocas os tambores na nação ketu.

algumas pessoas que lá estavam presentes (abiãs e yawos) ajudaram no trabalho que estava ocorrendo. As folhas iam sendo tiradas e colocadas dentro no chão mesmo, criando um monte para casa tipo de folha. Os galhos secos iam sendo jogados fora, sem a preocupação de voltarem para a mata. Neste momento Pai Cosme não estava presente, de cargo tinha somente eu e a Yia Jibonã, o restante era abiã e yawo. Quando tudo ficou pronto e organizado fui preparar os outros materiais que seriam utilizados na cama de folhas (alpistes, grãos de arroz, vasilha com água, milho branco cozido, cebola, mel e atin). Quando tudo estava pronto esperei a mãe Yacira (Yalorixá da casa) e o Pai Cosme, e os outros que haviam ido banhar para voltarem e ajudar no ritual da cama das folhas dos yawos.

Quando chegou o momento de entrar com as folhas e preparar a cama, os yawos foram retirados do roncó e colocados do lado de fora, sentados no apoti. Não houve paó. As folhas foram entrando por espécie, sendo colocada no chão do roncó, próximo de onde seriam feitas as camas dos yawos. No momento que todas as folhas estavam dentro do roncó, Pai Cosme puxou o paó e depois saudou Ossayn “Ewé Ossayn”. Logo em seguida começou a cantar:

EWÉ MI ASSA COXÉ/ EWÉ MI A ORIXÁ/ EWÉ MI ASSA COXÉ  
BÀBÁ/ OSSAYN É MEU ORIXÁ.

Enquanto cantávamos este fundamento, Pai Cosme e Mãe Yacira iam jogando a água e os grãos sobre a esteira que seria feita a cama. Um ponto interessante é que as folhas não foram jogadas no chão, mas por cima da esteira, diferente de como ocorre na mina-nagô e com o Ogã Romeu. Percebi que cada folha possuía uma cantiga própria, algumas eram cantadas fundamentos mais gerais. As folhas que vão compor a cama são específicas de cada orixá, por isso a necessidade de ir, às vezes, em lugares distantes da casa de santo buscá-las, pois, segundo a liturgia das religiões de matriz africana, cada Orixá possui as suas folhas. Quando todas as folhas foram colocadas na sua esteira e as mesmas cobertas por um lençol branco, cortou-se uma cebola para cada esteira. Antes da cebola ser cortada Pai Cosme fez uma reza em iorubá, onde entendi que seria um tipo de oriki de Ossayn. A cebola é cortada em quatro partes, se a resposta para as perguntas for sim as quatro partes tem que cair de forma iguais, sendo a parte de dentro virada para cima e a parte de fora para baixo. Se a resposta for negativa os quatro pedaços caem com a parte de dentro virada para baixo e a parte de fora virada para cima. Se der errado três vezes o jogo é necessário ver nos búzios o que foi que deu de errado ao longo do ritual e refazer. Os quatro pedaços da cebola são colocados nas extremidades da cama, duas na parte de cima e as outras na parte de baixo. Quando tudo isso está pronto coloca-se os recolhidos de volta para dentro do roncó, batendo paó nas suas camas de folhas e entrando em transe com o orixá. Foi pedido para o orixá subir e ficou o erê. Feito isso o ritual da cama das folhas encerrou (Diário de Campo, 2018).

Alguns pontos devemos levar em consideração em relação as camas de folhas feitas pelo ogã Romeu e pelo Pai Cosme. O primeiro é o modo como as folhas são recolhidas, não houve, no ritual realizado pelo Romeu, o despacho do padê na entrada da mata nem a entrega de alguma oferenda para Ossayn, como o tabaco de corda. O horário de saída para a mata também é um outro processo que deve ser levado em consideração, enquanto Romeu sai por volta das 12:00h para colher as folhas, Pai

Cosme prefere sair cedo para realizar tal processo. Dentro do terreiro, as folhas são retiradas dos galhos também diferentes. Enquanto Romeu prepara todo um ritual para a retirada das folhas, esse processo com Pai Cosme ocorre dentro do roncó quando as folhas já estão retiradas. Passada as obrigações que Pai Cosme estava ajudando na casa, pergunto para mãe Yacira o porquê da diferença entre esses dois cultos e qual dos rituais deveríamos seguir, a mesma me responde:

A folha que o Romeu possui é diferente da do Pai Cosme. Nas próximas camarinhas que vamos fazer, sem a presença deles, vamos usar as folhas dos ritos do Pai Cosme, pois essa é a nossa raiz, a raiz do Pai Lídio. No nagô seguimos os ensinamentos deixados pelo vovô (Pai Ayrton), no ketu vamos seguir a raiz do Pai Lídio, ou seja, fazer o que o Pai Cosme nos ensinou. A raiz do Romeu é outra, que é muito diferente da do Pai Cosme. Vamos seguir nossa ancestralidade. Claro que não vamos deixar de fazer algumas coisas que o Romeu nos ensinou, mas vamos partir mais para o lado desse povo da Bahia (Mãe Yacira, 12/08/2018).

Podemos compreender que estas práticas de ensinamentos está relacionada com a linha hereditária que existe dentro do candomblé. A ancestralidade e o manter esse elo com os ensinamentos dos mais velhos, tanto os que já morreram quanto com os que estão vivos, é de suma importância para o equilíbrio dentro da religião. Contudo, essas mudanças podem ocorrer em relação aos fundamentos que são passados de geração para geração dentro de uma casa de santo. A ancestralidade é um fator fundamental dentro das religiões de matriz africana, e parte desde o culto aos ancestrais como a permanência dos ensinamentos, permanecer com o que foi ensinado por um mais velho na roça de santo é manter viva as lutas e resistências que ocorreram para chegar até os dias atuais.

Outro ponto importante é em relação a não permanência do Ogã nos rituais da casa. Sobre Ogã, Bastide considera que:

Sem dúvida a função do ogã é secundário na hierarquia do candomblé, na Bahia. Mas, se se lembrar que o termo ogã existe na África (ougan), onde designa o sacerdote; que Ogã significa o mestre ou o senhor (BATISDE, 1983, p. 325).

Desta forma, ogã assume uma função auxiliar dentro dos cultos de matrizes africanas. Apesar de possuir a sua importância e respeito dentro de um barracão, ele não pode fazer santo, ou seja, não pode iniciar ninguém na religião. Pensando desta forma é que penso o afastamento do Ogã Romeu da TEUCY, o conflito com alguns filhos da

casa foi apenas uma justificativa da direção para não explicar ritualmente o motivo verdadeiro. Assim, afastar o Ogã e se aproximar de Pai Cosme da Bahia, faz com que seja percebido que ainda existe uma busca pelos terreiros da região de Belém de feitorias com pais e mães de santo da Bahia.

Essa diversidade de saberes que está relacionado com os rituais e as liturgias dentro da TEUCY consolida o que estamos debatendo desde o início deste capítulo, que não há uma mistura de saberes, mas a preocupação em particularizar cada um sem adentrar o campo um do outro. O que não ocorre de fato, pois, como estamos percebendo ao longo deste trabalho, a malha ritual vai sendo construída desde que é inseridas várias ramificações rituais dentro da TEUCY. Podemos perceber que elas não se misturam, mas permeiam ente si, caminhado na mesma direção e em alguns momentos se cruzando uma com as outras, mas mantendo a características própria de cada uma e ao mesmo tempo gerando novas formas de culto.

Não são as diferenças que contribuem para a construção desta malha, mas o modo como os diversos ritos e liturgias são postos em práticas no campo social da TEUCY. Essas práticas é o que movimenta e gera vida no seio desta comunidade religiosa. A partir do instante que as folhas não são somente objetos, mas coisas, e se entrelaçam entre si ajudando na formação do ritual, nada mais é estrutural, ou seja, nada segue uma estrutura, mas tudo ganha vida e passa a gerar vida dentro da malha que por si só é carregada de pontos vitais que impulsionam as formas de compreender e observar o mundo.

No ritual de “catar” as folhas a uma diferença em relação as nações e modo como são utilizadas também se modificam. Enquanto nos rituais do Tambor-de-Mina e da Umbanda as folhas, ou ervas como é chamado também, são utilizadas como um processo de cura através dos passes, ou até mesmo de banhos, no Ketu e na Mina-Nagô as folhas estão voltadas para uma questão de ritual iniciático na religião.

Ao notar o modo como as folhas são colhidas para um ritual onde caboclos darão passes descrevi as seguintes observações no meu diário de campo:

As folhas, diferente de como sempre ocorrem nos rituais do Ketu ou do Nagô, foram colhidas em horários distintos, as primeiras por volta das oito horas da manhã para pode fazer os banhos. Hoje quem colheu as folhas não foi eu e sim outro ogã da casa, Antônio, fiquei fazendo outras atividades da casa. As folhas colhidas foram aroeira, para descarga e quioiô para o axé. Os banhos chamados de axé são aqueles que, segundo a liturgia da casa, ajudarão a trazer coisas boas para a vida da pessoa. Após preparar os banhos

o ogã voltou no mato, por volta das onze horas para pegar outros tipos de folhas que seriam utilizadas pelos caboclos no passe à noite, quando vieram para trabalhar. O correto era trazer folhas de aroeira, contudo, como estas folhas estão quase que escassas nas redondezas do terreiro foi trazido folha de acôcô. (...) A gira começou por volta das 20:30hrs, cantou-se primeiro para Exu, onde despachou-se o padê, depois cantou para Ogum, o dono da casa. As 9:00hrs começou a cantar para os Preto-velhos virem trabalhar na linha de Umbanda, os passes seriam com eles nesta quinta-feira. Conforme eles iam arriando da cabeça dos filhos os cambonos já estavam próximos e levando as entidades para os seus devidos lugares com os seus materiais que seriam utilizados no passe. Os materiais variam de uma entidade para outra, alguns utilizam apenas cachaça, onde passam no corpo da pessoa que está recebendo o passe como se estivesse tirando algo da matéria corporal do indivíduo. Outros além da cachaça utilizam também perfumes, banhos de axé, fumaça dos fumos. O que tem em comum nos materiais que utilizam são as ervas. Todos usam nos passes galhos de plantas ou árvores, depende do que a casa tem para oferecer. Esses galhos são utilizados como forma de limpar o corpo da pessoa que está recebendo o passe. Algumas entidades utilizam mais de uma vez o mesmo galho, outras quebram quando terminam de utilizar nas pessoas. No final, quando terminam todos os passes, os galhos quebrados e utilizados nos passes são colocados no pé de uma árvore para ali poderem se decompor conforme manda a natureza (Diário de Campo, 2018).

Um ponto importante de notar nesta passagem é o modo com as folhas são utilizadas, elas são como catalizadoras de energia, trazem o equilíbrio para o corpo da pessoa. O fator de quebrar os galhos das folhas, ou retirar algo do corpo como se estivesse limpando alguma sujeira, que ritualmente só está sendo vista pela entidade, faz parte da performance como o material é utilizado. Isso nos mostra que a folha, ou o galho com folhas, não é solto no universo, mas possui um senso de responsabilidade frente a sua utilização nos rituais afro-religiosos. O rito não é concluído quando as folhas terminam de ser utilizadas nos passes, mas continuam a partir do momento que são colocadas embaixo de uma árvore para poder seguir o seu curso de geração de vida. O ato de colocar a folha e os galhos embaixo da árvore nos mostra que dentro da concepção de vida da TEUCY aquela folha que já foi utilizada no ritual ajudará a manter o equilíbrio na natureza. As folhas que caem ajudam no crescimento daquelas que estão nascendo, nada nas religiões de matriz africana morre, tudo se transforma em tipos variados de energia que ajudarão no equilíbrio da vida.

A folha segue um curso circulatório sem um fim, mas que sempre gera um novo começo, pois, ao ser retirada para da natureza para serem utilizadas nos passes as folhas geram novas formas de vida e de energias, fator importante nas religiões de matriz-africana. Assim, seguindo o pensamento do Antropólogo Tim Ingold, podemos entender esse procedimento não como algo que está inserido dentro dos lugares, mas através deles, “em torno, para e de lugares, e de e para locais em outros lugares” (2015, p. 219).

Neste capítulo parti da leitura de Tim Ingold, onde a vida não pode ser observada através de um círculo fechado, onde tudo tem um fim, mas como uma continuidade, um círculo que não se fecha, pois, para o autor “vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares (INGOLD, 2015, p. 219). Essa perspectiva teórica dialoga com o que compreendemos, e debatemos no início do capítulo, com o conceito de epistemologia ecológica, pois, se compreendo que as práticas do candomblé estão voltadas para uma não dualidade ocidental, mais por um equilíbrio onde coloca o humano no mesmo patamar que os outros seres vivos, logo, posso compreender que o uso das folhas e o modo como o ciclo de vida delas, antes, durante e após seu uso litúrgico está atrelado a uma continuação da vida, um ciclo sem fim, uma vida vivida não dentro, mas através dos lugares, como propôs Tim Ingold.





FONTE: Acervo Pessoal do autor, 2017.

## **CADERNO DE FOTOGRAFIAS**

**AS FOLHAS E O CAMPO IMAGÉTICO:  
FOTOGRAFANDO O CAMPO SAGRADO  
DE OSSAYN E DA TEUCY**



**Imagem 1: O CAMINHO QUE LEVA AS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**Imagem 2: CONVERSANDO COM O SAGRADO**

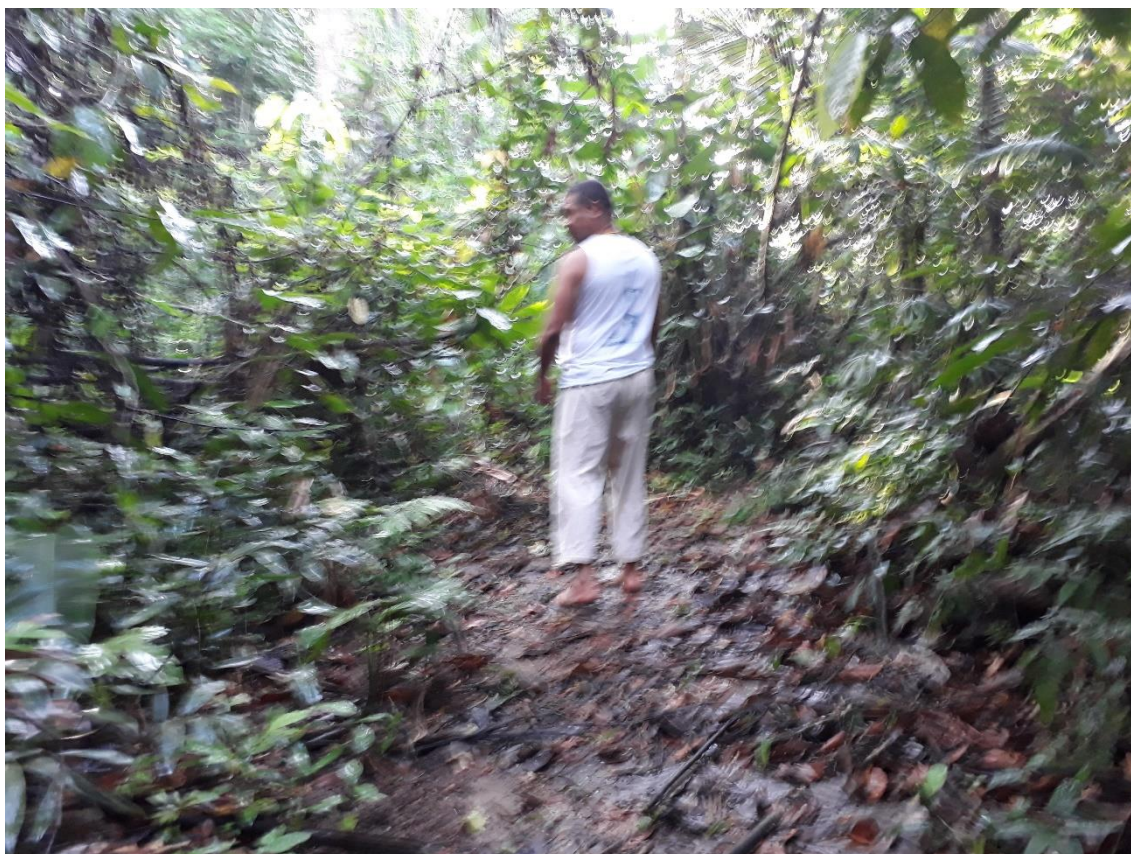


**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 3 AS MALHAS QUE NOS CERCAM**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

**Imagem 4: EM BUSCA DE OSSAYN**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 5: CATANDO AS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 6: IMERSÃO NA MALHA**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 7: ONDE OXUM E OSSAYN SE ENCONTRAM**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 8: IMERSÃO**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

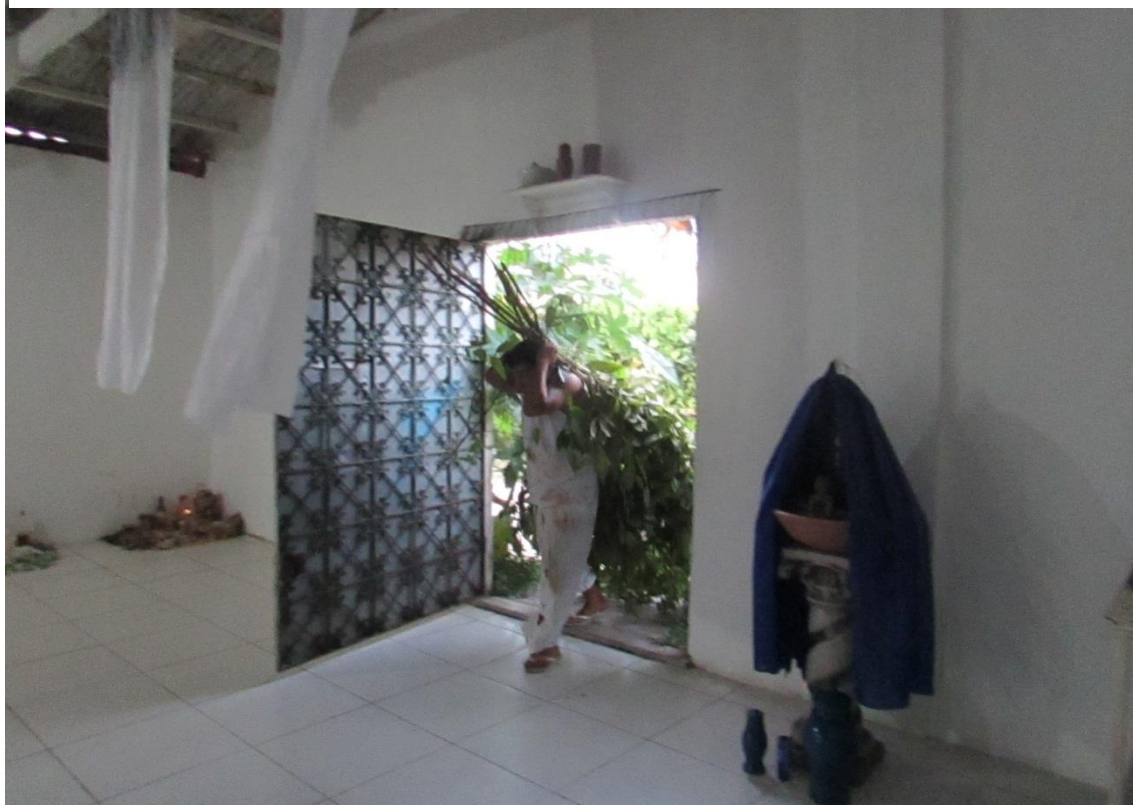


**IMAGEM 9: ENTRE AS MATAS DE OXÓSSI E O RIO DA OXUM: MORADA DE LOGUN-**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 10: A ENTRADA DE OSSAYN NA TEUCY**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

**IMAGEM 11: O DESCANSO DAS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

**IMAGEM 12: DEBULHAR DAS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 13: DEBULHAR DAS FOLHAS 2**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 14: EWÉ**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

**IMAGEM 15: PREPARO DO BANHO**

FONTE: Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 16: O DESCANSO DO BANHO**

FONTE: Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 17: DEFUMAÇÃO**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 18: PURIFICAÇÃO**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 19: MARIÔ**

FONTE: Dados de pesquisa do autor, 2017.

**IMAGEM 20: FOLHAS NO SALÃO**

FONTE: Dados de pesquisa do autor, 2018.



**IMAGEM 21: CABOLCO ÍNDIO BAIANDO SOBRE AS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 22: CABOCLO ROMPE MATO**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

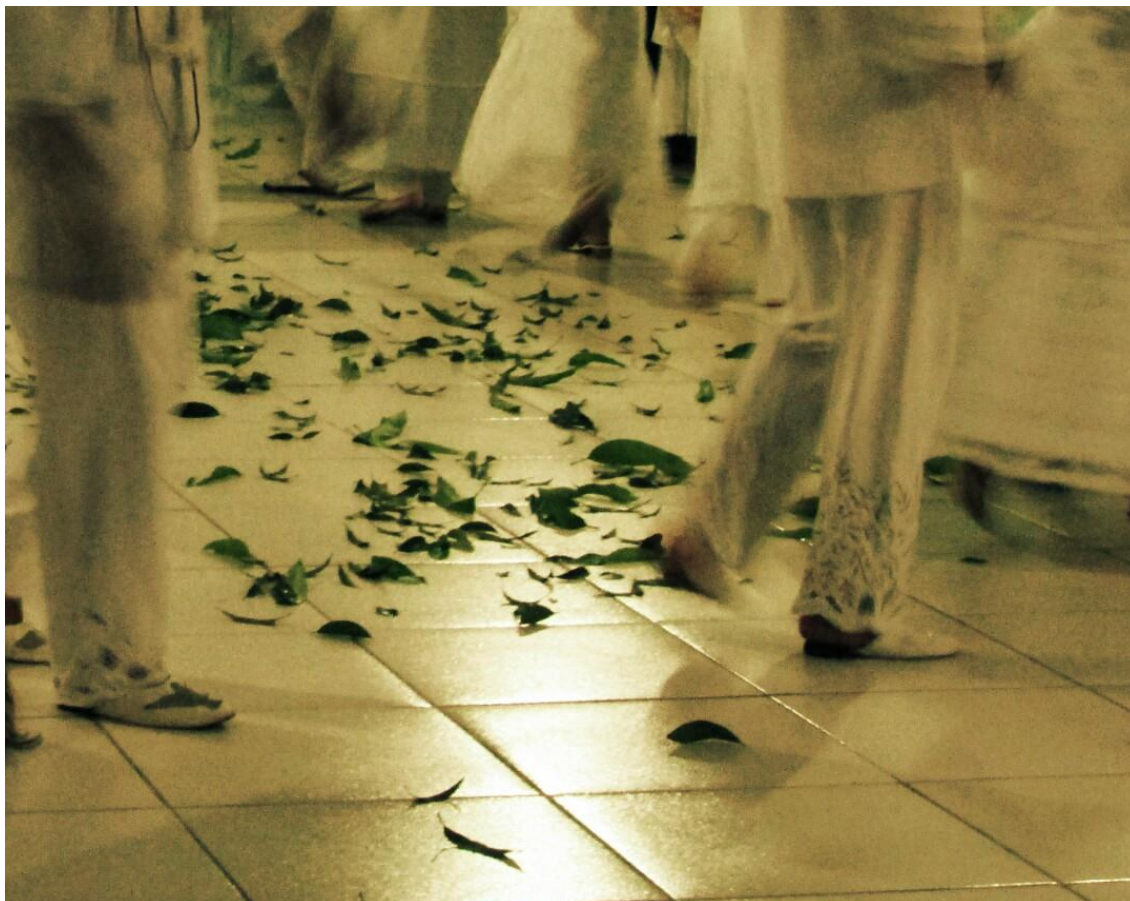


**IMAGEM 23: O ESQUENTAR DO TAMBOR**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2016.

**IMAGEM 24: BAIAR SOBRE AS FOLHAS**



**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

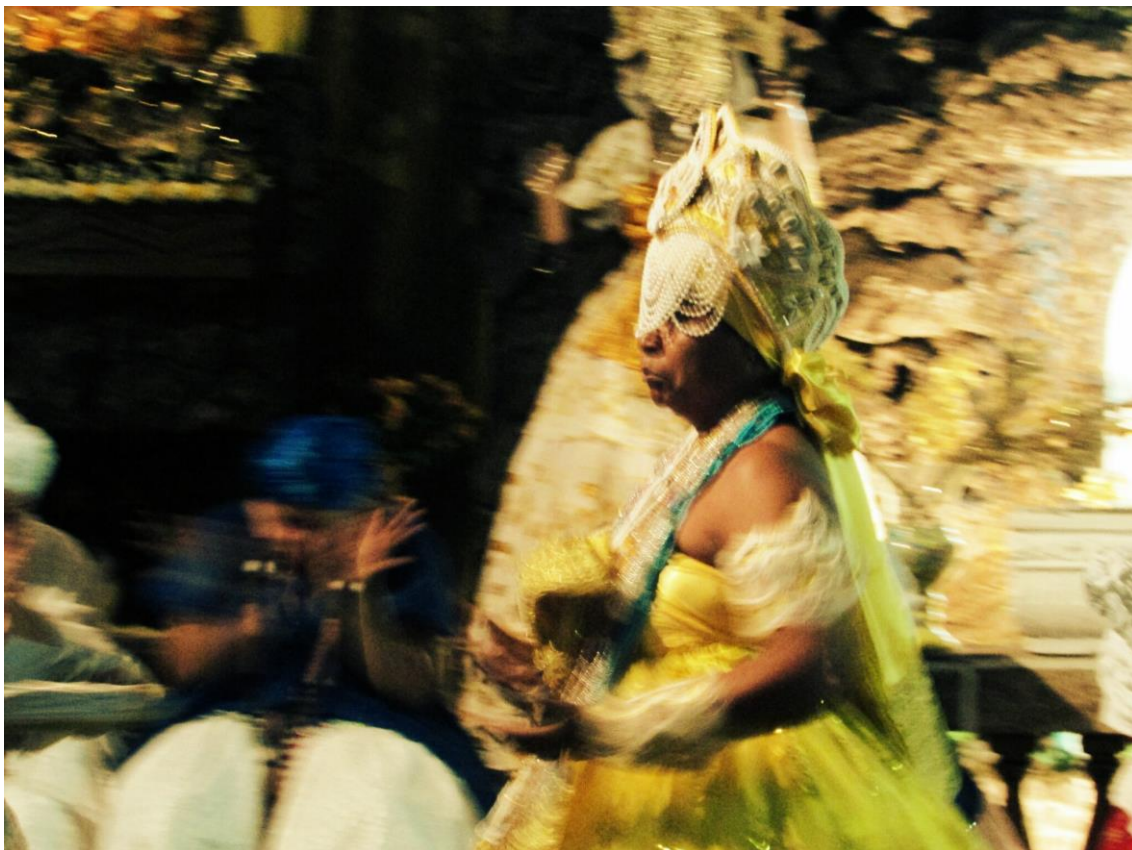


**IMAGEM 25: OMOLU SOBRE AS FOLHAS**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2017.

**IMAGEM 26: O BANHO DE OXUM**

**FONTE:** Dados de pesquisa do autor, 2018.

**IMAGEM 27: OXUM**

**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.**

**IMAGEM 28: YAWOS EM TRANSE COM ORIXÁ**

**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.**



IMAGEM 29: OGUM: ORIXÁ DO FERRO E DA TECNOLOGIA



FONTE: Dados de pesquisa do autor, 2018.



IMAGEM 30: ORIXÁS NA NAÇÃO KETU



IMAGEM 31: ALABÊS NO KETU



FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.

**IMAGEM 32: ORIXÁ LOGUM-EDÉ**



**IMAGEM 33: A TERRA É SAGRADA**



**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.**



**IMAGEM 34: ERÊS COM PAI JOÃO DE AYRÁ**



**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.**

**IMAGEM 35: Mãe Yacira com seus cargos (Ebômis), Ogans e convidados**



**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2018.**

**IMAGEM 36: O NASCER NO SANTO: SAÍDA DE UM YAWO NO CANDOMBLÉ KETU**



**FONTE: DADOS DE PESQUISA DO AUTOR, 2017.**



FONTE: Acervo pessoal do Autor, 2019.

**CONCLUSÃO**



Aonde as bananas nos Levaram? Talvez, sem a vendas bananas na feira esse trabalho não poderia ter sido realizado, pois não existiria uma TEUCY. Esta dissertação buscou analisar o modo como ocorre a construção das malhas rituais dentro do espaço religioso de uma casa de santo chamada Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira.

Dividi esta dissertação em duas partes, a primeira, “Trajetórias, movimentos e construção de saberes”, refere-se a histórias de vidas que se cruzam e geram movimento. Início contando sobre minha história de vida, o modo como esta pesquisa surgiu e, principalmente, como eu entro nas religiões de matrizes africana. O segundo capítulo narra o nascimento da TEUCY a partir da história de vida de Pai Ayrton Soeiro, fundador e primeiro zelador daquele local. O terceiro e último capítulo desta parte 1, fala sobre a história de vida de mãe Yacira e o modo como ela permeia entre nações de candomblé e caboclos de umbanda e tambor-de-mina.

Estes três primeiros, que hora se cruzam com teoria e relatos de vida pessoal, nos apresenta como as malhas são construídas através da inserção das pessoas dentro do campo religioso. O segundo e terceiro capítulo nos apresenta como as diversas ramificações religiosas adentram o espaço da TEUCY e ajudam no processo de transnação ritual que gera o que chamo de malha ritual, o que nos leva para a segunda parte do trabalho.

“Transnações rituais: A construção da malha ritualística a partir do trânsito de crenças” nos apresenta o modo como os rituais presentes em diversas ramificações religiosas na TEUCY vão se estruturando. Resolvi trabalhar somente com o culto às folhas, assim, no quarto capítulo etnógrafo o modo como os banhos são preparados e como são percebidos dentro de cada ramificação. O quinto capítulo é sobre o culto às folhas a partir dos ritos que ocorrem nas camarinhas de iniciação na mina-nagô e no ketu.

O objetivo central das análises que construí nesses capítulos era perceber como o culto às folhas é organizado dentro de uma casa de santo que possui diversas ramificações religiosas. Para isso utilizei o conceito de transnação ritual, de Marlon Passos (2016), onde o mesmo explica que o trânsito de crenças e de rituais dentro de uma casa de santo gera e produz novos tipos de conhecimentos. Outro conceito utilizado é do Tim Ingold sobre malha, onde, para este autor, a malha é o processo de pela qual tudo está inserido dentro de um único meio, não havendo distinção entre humano e não humano.

Observei ao longo do trabalho que este não é um estudo antropológico, mas etnográfico, levando em consideração a etnografia preocupa-se em buscar registrar o movimento do homem dentro do meio cultural e social que vive. Assim, este trabalho é um etnografia sobre o culto as folhas buscando compreender como isso ocorre dentro de uma casa de santo que possui diversas ramificações religiosas.

Desta forma fui compreendendo que o terreiro é o espaço físico onde as nações estão inseridas. Cada nação possui conhecimentos específicos dentro do campo de cada uma. Continuo compreendendo nação como um conceito ritual e teológico, como proposto por Costa Lima (1984). Estas nações e ramificações ao serem inseridas no campo ritualístico da casa passam por transformações, gerando o que chamo de transnação. O termo transnação me faz compreender que o sistema religioso da TEUCY não pode ser diagnosticado através de prognósticos que definem rigorosamente as nações. É através desse pensamento que se forma a malha, como resultado de todo esse processo. A malha é o campo “trans” dos ritos praticados na TEUCY, é o que os membros da casa consideram ser ritos próprios dessa casa de santo.

Nas análises dos capítulos sobre os ritos das folhas, percebe-se que cada culto e ritual está incluso no seu campo religioso, contudo, o ritual da produção do banho no capítulo quatro, evidencia misturas advindas de ambas ramificações religiosas na TEUCY. Essas formas apontam para novas configurações de conhecimento e produção específica de rituais, o que relaciono com o conceito de transnação. O macerar o banho está em ambos rituais, o guardar o banho e deixa-lo descansar insere-se no mesmo contexto. O conceito de transnação faz com que se observe o que está sendo produzido de novo, sem esgotar o que já era produzido, gerando assim a malha.

A partir do momento que ocorre as relações das nações, não somente nos rituais, mas no dia-a-dia da casa, no gesto do corpo na hora da gira, no dançar do orixá em nações diferentes, está sendo construída a malha ritual e essa malha não possui um fechamento, as suas pontas são abertas em busca de construir novos saberes. Ou seja, a malha ocorre pois as relações religiosas das nações não são feitas apenas no rito, mais com a relação do ser humano com a divindade, do ser humano com a natureza, e, principalmente, do homem com o meio que está inserido não criando meios que fechem o círculo, mas abrindo novos caminhos para a construção de novo saberes e novas relações.



Conclui-se que as diversas nações que existem dentro da TEUCY são essenciais para a compreensão da diversidade de rituais que existem dentro desta casa de santo. Por mais que os filhos e os dirigentes considerem que a casa possui um ritual próprio, parto do pressuposto que são ritos que mesclam várias liturgias de diferentes nações e formam algo que vai além do que uma única nação poderia possuir, o que chamo de malha ritual. Essa malha é o centro da TEUCY, ela é o que estrutura todo o culto e forma novas formas de saber e pensar a religiosidade sem deixar que o novo, advindo do trânsito de crenças presente na transnação, apague o que foi deixado pelos ancestrais.

A ancestralidade e seus ensinamentos vivem e se reconfiguram dentro do culto “trans” que existe nesta casa de santo. Exus, Caboclos, orixás, voduns, erês, filhos de santo, clientes, natureza, todos fazem parte da malha ritual que é construída cotidianamente dentro da Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira.

Este trabalho é apenas uma porta que se abre para tantos questionamento que dele saíram. Não busquei responder todas as perguntas, mas abri caminhos para a busca pela resposta, portanto, como canta seu Zé de Légua ao fim de toda sessão de quinta-feira “Congá você fica aí, se precisar é só mandar me chamar, eu vou me embora, pra minha aldeia, pandeiro grande me trouxe, pandeiro vai me levar”.



FONTE: Acervo pessoal do Autor, 2019.

## **BIBLIOGRAFIA**

- **Referência das entrevistas orais realizadas na TEUCY**

Entrevista realizada com Ekedy Lorete de Ogum em março de 2019

Entrevista realizada com Alá Omí em Abril de 2019

Entrevista realizada com Mãe Líbia em Janeiro de 2019

Entrevista realizada com Alá Torí em 2018

Entrevista realizada com Pai Katu em 2018

Entrevista realizada com Mãe Rose em 2018

Entrevista realizada com Alá Torí em 2017

Entrevista realizada com Alá Omí em 2018

Entrevista realizada com Pai Márcio de Oxum no dia 23/03/2015

Entrevista realizada com Pai Márcio de Oxum no dia 05/10/2016

Entrevista realizada com Alá Torí em 03/08/2017

Entrevista realizada com Alá Torí em 04/09/2017

Entrevista realizada com Alá Torí em 04/09/2017

Entrevista realizada com Yia Mambé 07/02/2018

Entrevista realizada com Mãe Rita em 06/03/2018

Entrevista realizada com Se Zé Raimundo no dia 15/04/2018

Entrevista realizada com Mãe Yacira no dia 03/05/2018

Entrevista realizada com Pai Katu em 10/08/2018

Entrevista realizada com Mãe Yacira em 12/08/2018

Entrevista realizada com Yia Mambé no dia 02/10/2018

Entrevista realizada com Mãe Yacira no dia 16/11/2018

Entrevista realizada com Pai Katu no dia 24/03/2019

Entrevista realizada com Pai Katu no dia 13/08/2019

- **Fontes documentais**

O LIBERAL, O JORNAL DA AMAZÔNIA, 27 de agosto de 1989.

Music of Pará, Brasil: Carimbó, Pajelança, Batuque e Umbanda, 1982.

- **Referências bibliográficas**

BARROS, José Flávio Pessoa de. Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2a. ed. 2003.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo - SP: Livraria Pioneira Editora, 1971. V.2.

BONI, Paulo César; MORESCHI, Bruna Maria. Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico. Doc on-line. Nº 3, dezembro de 2017. Disponível em <[http://www.doc.ubi.pt/03/artigo\\_paulo\\_cesar\\_boni.pdf](http://www.doc.ubi.pt/03/artigo_paulo_cesar_boni.pdf)> , acessado em 16/12/2018.

BULHOSA, Marinete da Silva. Entre a Sela e o Santo: Um estudo sobre a identidade do vaqueiro marajoara. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. UFPA. 2007.

CAMPELO, Marilu Márcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e religiões africana na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008. PP. 259-271.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavenard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. Revista Aulas. Nº 4, abril 2007/junho 2007. Disponível em <[http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4\\_13.pdf](http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf)> , acessado em 14/12/2018.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. Revista de Antropologia da UFSCar. São Carlos-SP, nº 8, jan./jun. 2016. Disponível em <[http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Métodos\\_8-1\\_Texto2\\_Wellington-Conceição.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Métodos_8-1_Texto2_Wellington-Conceição.pdf)>. Acesso em 09/01/2019.

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter uma “Antropologia Blues”. In. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1978. p. 1-12. Disponível em <[http://www.ppgasmnufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim\\_do\\_museu\\_nacional\\_27.pdf](http://www.ppgasmnufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_27.pdf)>. Acesso em 09/01/2019.

FERRETI, MUNDICARMO. A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e religiões africana na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008. PP. 181-202.

- FIGUEIREDO, Napoleão. “Pajelança e catimbó na Região Bragantina”. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. 32: 41-52, 1976.
- FILHO, Aiezer Duarte. A cidade da magia: iniciação do pajé em Juruti. Trabalho de GALVÃO, Eduardo – Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. Coleção Brasileira, São Paulo: Nacional, 1995.
- GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. In.: Cadernos de campo. São Paulo, n. 23, 2014. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/98442/pdf/>, acessado em 14/12/2018.
- INGOLD, Tim. Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: RJ, 2015.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. In. Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 18, nº 37, pp. 25-44, jan./jun. 2012.
- Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. 32: 41-52, 1976.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Lessé Orixá. Nos pés do santo. Salvador, BA: Corrupio, 2010.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. Encontro de nações de candomblé (1981 – Salvador, Bahia). Centro de Estudos Afro-Orientais. Salvador-BA: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.
- LISBOA, Rose Suellen (org.). Guia de elaboração de trabalhos acadêmicos. Belém: Biblioteca-UFPA, 2017.
- LOPES, Nei. Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana. São Paulo-SP: Ed, Selo Negro, 2004.
- LOPES, Pedro Alvim Leite. As metamorfoses do corpo: os xamanismos arawete, bororo e tukano a luz do perspectivismo. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ, 2001.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A ilha encantada: medicina e xamanismo numa
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In.: ALVES, PC; MYNAIO, MCS. (Org.). Saúde e Doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994, pp. 73-81. Disponível em

<<http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-06.pdf> >. Acessado no dia 15/12/2018.

MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: Entre a capela e o Calundu. In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de. História da vida privada no Brasil: Cotidianos e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

OPPARI, Carmem. O candomblé: Imagens em movimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In: CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Org..). Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades. – Natal, RN: EDUFRN, 2011.

PARÉS, Nicolau. A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia. 2º ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. Iyá Zulmira de Zumbá: Uma trajetória entre nações de candomblé. 2016. 191 f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteiras, “Experientes” e Poções: O dom que se apura pelo encanto da floresta. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: De como os deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-da-Mina. In. Afro-Ásia. Ed. 19/20, 1997, p. 109-133.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: De como os deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-da-Mina. In. Afro-Ásia. Ed. 19/20, 1997, p. 109-133.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. Entre maracás, curimbas e tambores: Pajelanças nas religiões afro- brasileiras. Dissertação de Mestrado. UFPA. 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo-SP: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2015.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: Delimitando um conceito. In.: Mana. Nº 20 (1), 2014. Disponível em: <[http://sites.uepg.br/ecopoesia/site/textos/Epistemologias%20ecol\\_gicas.pdf](http://sites.uepg.br/ecopoesia/site/textos/Epistemologias%20ecol_gicas.pdf)>, acessado em 14/12/2018.

TRINDADE, Raida Renata Reis. **‘Aqui, a cura é de verdade’**: Reflexões em torno da cura Xamânica em São Caetano de Odivelas- PA. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da UFPA, 2007.

VERGER, Pierre. Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das letras. 2017.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O Tambor das Flores**: Uma análise da Federação m Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Dissertação de mestrado. UNICAMP, 1976.

VILLACORTA. Gisela Macambira. “As Mulheres do Pássaro da Noite”. Pajelança e

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica. Brasileira 290. Editora Nacional, São Paulo, 1957.

## GLOSÁRIO

### A

<b>ANCESTRALIDADE</b>	Tanto as pessoas mais velhas quanto os que já faleceram faz parte desse termo.
<b>APOTI</b>	Banco pequeno de madeira.
<b>ARRIAR</b>	Dar uma oferenda.
<b>ASÒGUN</b>	Cargo masculino que cuida do sacrifício dos animais.
<b>ASSENTAMENTO</b>	Local onde se guarda a pedra do orixá do filho de santo, após iniciar-se. É a representação do orixá em terra.
<b>AXEXÊ</b>	Ritual Fúnebre.

### B

<b>BABALORIXÁ</b>	Cargo específico para quem possui um terreiro. Significa pai de orixá.
<b>BANHO DE AXÉ</b>	Banho para realinhar as energias positivas do corpo.
<b>BANHO DE DESCARGA</b>	Banho para retirar os mau fluídos do corpo.
<b>BARRACÃO</b>	Local físico onde ocorrem os rituais das religiões afro-brasileiras.
<b>BATUQUE</b>	Casa e culto africano praticado no Rio Grande do Sul.
<b>BENZER</b>	Ato de curar através do conhecimento popular da saúde.

### C

<b>CABOCLO</b>	Entidade espiritual.
<b>CAMARINHA</b>	Local onde um filho de santo passa 21 dias dentro do quarto de santo aprendendo sobre a religião e seus ritos em prol da sua iniciação.
<b>CAMBONOS</b>	Pessoas que ajudam as entidades na hora dos passes, seguram seus materiais de trabalho.
<b>CANDOMBLÉ</b>	Religião inventada no Brasil que aglutina vários aspectos culturais e religiosos dos africanos. Divide-se em grandes nações rituais: o Jeje (mahi, savalu, nagô-vodum), angola, ketu, entre outros.



<b>CARUANAS</b>	Entidades encantadas do panteão religioso da pajelança
<b>CASA DAS ALMAS</b>	Local onde estão os assentamentos dos ancestrais da casa.
<b>CLIENTES</b>	Pessoas que buscam os terreiros apenas para consultas ou tratamentos espirituais, sem intenção de fazer parte da casa de santo.
<b>COFARI</b>	Corte.
<b>CORRENTE</b>	Gira para sessões mediúnicas.
<b>CORTE</b>	Sacrifício.
<b>CROA</b>	Cabeça
<b>CRUZEIRO DAS ALMAS</b>	Local onde se cultua as almas dentro de um terreiro de santo.
<b>CURA</b>	A cura está relacionado a algo físico ou espiritual, dentro dos terreiros pode ser traduzido como um bem-estar.
<b>CURANDERISMO</b>	Ato de curar. Durante um período foi considerado crime no Brasil.
<b>D</b>	
<b>DESPACHO</b>	Ato de deixar em alguns pontos específicos determinadas oferendas.
<b>DESVIRAR O SANTO</b>	Voltar a pessoa para a sua consciência própria. Sair do transe.
<b>DOUTRINA</b>	Pode estar relacionado tanto com cânticos quanto com regras da casa de santo.
<b>E</b>	
<b>EBÓ</b>	Limpeza corporal.
<b>ENCANTADO</b>	Pessoas que viveram na terra e não passaram pelo trânsito da morte, mas se encantaram.
<b>ENCANTARIA</b>	Local onde habitam os encantados. Mundo paralelo com ayê (Terra).
<b>ENTIDADE</b>	Ser espiritual.
<b>ERÊ</b>	Estado de transe com energia infantil.
<b>EXU CATIÇO</b>	Entidade da Umbanda responsável pela energia negativa do cosmo celeste.
<b>EXU ORIXÁ</b>	Orixá Yorubá, mensageiro dos orixás.
<b>F</b>	
<b>FAZER FILHO</b>	Iniciar alguém na religião.
<b>FEITICEIRO (A)</b>	Pessoa que pratica feitiçaria.
<b>FILHO DE SANTO</b>	Pessoa pertencente a uma determinada casa de santo.
<b>FUNDAMENTO</b>	Segredo de santo.

---

<b>G</b>	
<b>GIRA</b>	Local onde ocorrem as danças e os transe mediúnicos ao longo das sessões.
<b>I</b>	
<b>IANSÃ</b>	Orixá que representa a energia das tempestades.
<b>IEMANJÁ</b>	Orixá responsável pelo equilíbrio do orí (cabeça) dos filhos. Representa a energia do mar grande.
<b>ILÁ</b>	Espécie de grito do orixá avisando que está em terra.
<b>ILÊ</b>	Casa de santo.
<b>INCORPORAÇÃO</b>	Até mediúnico de ser tomado por alguma entidade espiritual.
<b>INKISES</b>	Cada uma das divindades do panteão banto.
<b>ITANS</b>	Lendas narradas nos terreiros para contar sobre a vida dos orixás.
<b>J</b>	
<b>L</b>	
<b>JEJE</b>	Nação ritual do candomblé.
<b>LÉGUAS</b>	Entidades espirituais ligadas ao povo boiadeiro.
<b>LINHA DE ANCANTARIA</b>	Entidades espirituais ligadas à pajelança.
<b>LOGUM-EDÉ</b>	Orixá que representa a energia dos rios e da mata.
<b>M</b>	
<b>MACUMBA</b>	Instrumento musical.
<b>MANIFESTAÇÃO</b>	Ato de incorporação.
<b>MARACÁ</b>	Instrumento litúrgico ligado aos índios.
<b>MESTRES</b>	Linha de encantados que trabalham na encantaria
<b>MINA-NAGÔ</b>	Nação ritual e litúrgica.
<b>O</b>	
<b>OBALUAÊ</b>	Orixá ligado as energias a terra.
<b>OGAM</b>	Cargo masculino onde a pessoa não entra em transe.
<b>OGUM</b>	Orixá ligado a energia da tecnologia.
<b>ORÍ</b>	Cabeça
<b>ORIKÍ</b>	Reza
<b>ORIXÁS</b>	Na tradição iorubana são forças da natureza emanadas por Olorum e protegem a manutenção

---

	da terra.
<b>OSSAYN</b>	Orixá ligado as energias das folhas.
<b>OSSÉ</b>	Limpeza de assentamento.
<b>OXALÁ</b>	Orixá ligado a criação do mundo.
<b>OXÓSSI</b>	Orixá ligado a energia das matas.
<b>OXUM</b>	Orixá ligado a energia dos rios.
<b>OXUMARÊ</b>	Orixá ligado à energia do arco-íris.
<b>OYÁ EGUNITÁ</b>	Orixá ligado as energias do cemitério.

## P

<b>PAJÉ</b>	Pessoa que recebe encantados e dirige o culto a eles.
<b>PAJELANÇA</b>	Culto ligado aos encantados.
	R
<b>RONCÓ</b>	Quarto sagrado.

## V

<b>VEVÉU</b>	Rito funerário da mina-nagô.
<b>VODUM</b>	Nome que designa as divindades, ancestrais místicos ou históricos, do povo fon, do antigo Daomé.

## X

<b>XAMANISMO</b>	
<b>XANGÔ</b>	Em Recife é um culto afro-brasileiro, parecido em muitos aspectos ao candomblé baiano. Pode se referir, também, ao local físico onde ocorre o culto.
<b>XANGÔ VERMELHO</b>	
<b>XIRÊ</b>	Organização dos rito público do candomblé.

## Y

<b>YA</b>	Abreviação de Yalorixá. Significa mãe.
<b>YALORIXÁ</b>	Mãe de Orixá. Dirigente de um determinado terreiro.
<b>YAWO</b>	Pessoa que acabou de ser iniciada na religião.
<b>YIA KEKERÊ</b>	Mãe pequena do terreiro.

## MAPA CLASSIFICATÓRIO DAS FOLHAS UTILIZADAS NA TEUCY<sup>79</sup>

<b>NOME UTILIZADO NO TERREIRO</b>	<b>NOME EM YORUBÁ</b>	<b>NOME CIENTÍFICO</b>	<b>ORIXÁ</b>	<b>UTILIDAD E</b>
<b>ABRE CAMINHO</b>	<b>EWÉ LOROGÚN</b>	<b>LYGODIUM VOLUBILE SW</b>	<b>OGUM</b>	<b>Banho</b>
<b>ACOCÔ</b>	<b>AKÒKO</b>	<b>NEWBOUDIA LEAVIS</b>	<b>OYÁ, XANGÔ</b>	<b>Banho, camarinhas e comida de santo</b>
<b>AGRIÃO</b>	<b>EWÉ AWÙRÉPÉPÉ</b>	<b>NASTURTIUM OFFICINALE</b>	<b>Não especificado</b>	<b>Comida de santo</b>
<b>AGUAPÉ</b>	<b>Sem nome Yorubá no terreiro</b>	<b>EICHHORNIA CRASSIPES</b>	<b>YEANJÁ, OXUM</b>	<b>Camarinha</b>
<b>ALECRIM</b>	<b>EWÉRÉ</b>	<b>ROSMARINUS OFFICINALIS</b>	<b>OXALÁ, IEMANJÁ, IBEJADA, OXUM</b>	<b>Banho, remédio, comida de santo</b>
<b>ALFAVACA</b>	<b>EWÉ EFÌNFÌN</b>	<b>OCIMUM BASILICUM</b>	<b>YEMANJÁ</b>	<b>Banho</b>
<b>ALFAZEMA</b>	<b>EWÉ ÀRÙSÒ</b>	<b>LAVANDULA</b>	<b>OXUM, YEMANJÁ, NANÃ, IANSÃ</b>	<b>Banho</b>
<b>ALFAZEMA</b>	<b>EWÉ ÀRÙSÒ</b>	<b>LAVANDULA ANGUSTIFOLIA</b>	<b>OXALÁ e todas as</b>	<b>Banho</b>

<sup>79</sup> Este mapa foi produzido a partir das anotações das ervas realizadas no diário de campo ao longo da pesquisa.

Yabas				
<b>ALHO</b>	Ayó	ALLIUM SATIVA L. Liliaceae	Não especificado	Defumação
<b>ARNICA</b>	EWÉ TAMANDÍ	ARNICA MONTANA	EXU	Ritual de corte
<b>AROEIRA VERMELHA</b>	EWÉ PUPÁ	SCHINUSTEREBI NTHIFOLIUS ANTHARTRITIC A SCHINUS AROEIRA	OGUM	Banho, camarinha, comida de santo, ebó
<b>ARRUDA</b>	EWÉ ATOPÁ KUN	RUTA GRAVEOLENS	OGUM E EXU	Banho, defumação
<b>BABOSA</b>	EWÉ IPÓLERIM	ALOE spp., Aloeaceae	Exu	Remédio
<b>BESTI CHEIROSO</b>	EWÉ BOYI	EUCALYPTUS CITRIODORA	OXALÁ	Banho, comida de santo, remédio
<b>BOLDO/ TAPETE DE OXALÁ</b>	EWÉ BÀBÁ	PEUMUS BOLDUS	OXALÁ	Banho, remédio, camarinha, comida de santo
<b>CANELA</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	CINNAMOMUM VERUM	OXÓSSI	Camarinha, comida de santo
<b>CAPIM-SANTO</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	CYMBOPOGON CITRATUS	OXALÁ	Remédio
<b>CARQUEJA</b>	EWÉ KÀNERÌ	BACCHARIS TRIMERA	YEMNAJÁ, OXÓSSI	BANHO
<b>CATINGA DE MULATA</b>	EW´W MAKASÀ	TANACETUM VULGARE	YEMANJÁ	Camarinha, banho

<b>CIDREIRA</b>	EWÉ TÌÍ	MELISSA OFFICINALIS	OXALÁ	Banho, remédio
<b>COLÔNIA</b>	EWÉ TÓTÓ	ALPINIA SPECIOSA	Todas as Yabas	Banho
<b>COMIGO NINGUÉM PODE</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	DIEFFENBACHIA SEGUINE	OGUM, EXU	Limpeza do ambiente
<b>ERVA DE PASSARINHO</b>	ÀFÒMÓN	STRUTHANTUS FLEXICAULIS	EXU	Ritual de limpeza corporal
<b>ESPADA DE IANSÃ</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	SANSEVIERIA TRIFASCIATA	IANSÃ/OYÁ	Ritual de limpeza corporal
<b>ESPADA DE SÃO JORGE</b>	EWÉ IDÀ ORISÀ	SANSEVIERIA TRIFASCIATA	OGUM	Limpeza corporal
<b>ESPINHEIRA SANTA</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	MAYTENUS ILICIFOLIA	Não especificado	Remédio, banho
<b>ESTORAQUE</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	STYRAX OFFICINALIS		Banho
<b>FOLHA DA COSTA</b>	EWÉ ÒDÚNDÚN	KALANCHOE BRASILIENSIS	Todos os orixás fun- funs	Rituais de corte, camarinha, banho, comida de santo
<b>FOLHA DE ALGODÃO</b>	EWÉ ÒWÚ	GOSSYPIMUM	OXALÁ	Banho, remédio
<b>FOLHA DE BAMBU</b>	EWÉ DANKÓ	BAMBUSOIDEAE	OYÁ	Camarinha, limpeza corporal
<b>FOLHA DE</b>	Sem nome	MUSA	OYÁ,	Comida de

<b>BANANEIRA</b>	Yorubá no terreiro		OMOLU	santo
<b>FOLHA DE LARANJEIRA</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	CITRUS SINENSIS	OXALÁ	Banho, camarinha, remédio, comida de santo
<b>FOLHA DE MANGUEIRA</b>	ÒRÓ ÒYÌNBÓ	MANGIFERA INDICA	OGUM, OXÓSSI, EXU	Camarinha
<b>FOLHA DE PIMENTA</b>	EWÉ ATÁ	PIPER NIGRUM	EXU	Banho, comida de santo
<b>FOLHA DO CAFÉ</b>	EWÉ IDE ou EWÉ KOFÍ	COFFEA	EGUN	Fundamento s de Egun
<b>FOLHAS DE ROMÃ</b>	EWÉ ÀGBÀ	PUNICA GRANATUM	OGUM, YEMANJÁ	Banho, remédio
<b>FRUTA PÃO</b>	EWÉ GBÈRÈFÚTÚ	ARTOCARPUS ALNILIS	OXALÁ	Banho, camarinha, comida de santo
<b>GOIABEIRA</b>	EWÉ GÚÁBÀ	PSIDIUM GUAJAVA	ODÉ	Camarinha, comida de santo
<b>HORTELÃ</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	MENTHA	OXALÁ	Remédio, banho
<b>JAMBU</b>	EWÉREPÈPÈ	ACMELLA OLERACEA	OXUM	Comida de santo, remédio
<b>JUREMA</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	MIMOSA TENUIFLORA	OXÓSSI, XANGÔ	Remédio, banho, camarinha,



				comida de santo
<b>JURUBEBA</b>	EWÉ IGBÁ ÀJÁ	SOLANUM PANICULATUM	EXU	Ritual de corte
<b>LEVANTE</b>	EWÉ ERÉ TUNTÚN	MENTHA VIRIDIS	OXÓSSI	Banho, camarinha, comida de santo
<b>LÍNGUA DE VACA</b>	EWE GBÚRE OSUN	RUMEX OBTUSIFOLIUS L. VOUCHER	OXUM	Camarinha, comida de santo
<b>MALVA BRANCA</b>	EWÉ EFIN FUNFUN	MALVA MOSCHATA	OXALÁ, YEMANJÁ	Camarinha
<b>MALVARISCO ou CAPEBA</b>	EWÉ YÁ	PIPERACEAE	YEMANJÁ	Banho, camarinha
<b>MAMONA</b>	EWÉ LÁRÀ	RICINUS COMMUNIS	OMOLU, OBALUAÊ, EXU	Comida de santo, camarinha, remédio
<b>MANACÁ</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	TIBOUCHINA MUTABILIS	OXÓSSI	Remédio
<b>MANJERICÃO</b>	EWÉ EFÍNÉRÍN	OCIMUM BASILICUM	OXALÁ	Banho, camarinha, comida de santo
<b>MARIÔ</b>	EWÉ MÀRÌWÓ	ELAEIS GUINEENSIS	OGUM, OYÁ	Camarinha, limpeza corporal, comida de santo
<b>MELÃO DE SÃO</b>	EWÉ	MOMORDICA	Todos os	Camarinha

<b>CAETANO</b>	EJÌNRIN	CHARANTIA	Orixás	
<b>PATA DE VACA</b>	EWÉ ABÀFÉ	BAUHINIA FORFICATA	YEMANJÁ	Banho, camarinha, comida de santo
<b>PATCHOULIN</b>	Sem nome Yorubá no terreiro	POGOSTEMON CABLIN	OXALÁ	Camarinha, banho
<b>PEREGUM</b>	EWÉ PÈRÈGÚN	DRACAENA	OSSAYN, OXUMARÊ	Camarinha, comida de santo
<b>QUEBRA- PEDRA</b>	EWÉ BÍYEMI	PHYLLANTHUS NIRURI	Todos os orixás	Remédio
<b>UMBAUBA</b>	EWÉ ÀGBAÓ	CECROPIA	EXU, OMOLU, OBALUAÊ	Camarinha
<b>URTIGA</b>	EWÉ KANAN	URTICA	EXU	Ritual de corte